

Studi Komparatif Penafsiran Muhammad ‘Ali ash-Shâbûniy dan Salman  
Harun terhadap *Dzurriyyat Dhi ‘âf*

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur ‘an dan Tafsir  
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua (S.2)  
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh  
MUHAMMAD NASIR  
NIM. 212510057

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR ‘AN DAN TAFSIR  
KONSENTRASI ILMU TAFSIR  
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA  
2023 M./1445 H.

## ABSTRAK

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa penafsiran Muhammad ‘Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun terhadap *dzurriyyat dhi ‘âf* adalah sama-sama menafsirkannya sebagai keturunan yang lemah karena kekurangan harta warisan. Perbedaan penafsiran kedua penafsir tersebut terjadi dalam konteks perluasan makna keturunan lemah yang sesuai saat ini. Ash-Shâbûniy tidak mengkonstruksi makna baru (pengembangan makna) namun penafsirannya konsisten dengan makna saat diturunkan ayat tersebut yaitu keturunan lemah ekonomi karena kekurangan harta warisan sebagai akibat dari wasiat yang menzalimi hak keturunan. Sementara Harun menggunakan konstuksi makna baru, sehingga penafsirannya terhadap *dzurriyyat dhi ‘âf* menjadi keturunan yang lemah ekonomi dan lemah pendidikan.

Penafsiran ash-Shâbûniy dapat dikatakan sebagai penafsiran objektif karena sistematika penyusunannya memenuhi standar penafsiran objektif Imam Suyuti. Penafsiran Harun yang mengembangkan makna baru setelah menafsirkan makna dasar sesuai dengan standar penafsiran dapat dibenarkan asal tidak menganggap makna baru sebagai produk tafsir yang paling benar. Penafsiran subjektif seperti ini dapat menunjukkan bahwa kandungan Al-Qur’an responsif terhadap perubahan sepanjang masa.

Faktor eksternal yang mempengaruhi perbedaan kedua penafsir tersebut adalah faktor sosial budaya dan politik negara tempat mereka berada saat menafsirkan ayat tersebut. Pemilihan pendekatan penafsiran ash-Shâbûniy dipengaruhi oleh kebijakan negara Arab Saudi yang dikendalikan oleh ulama Wahabi konservatif. Sementara Harun berada pada negara Indonesia yang kondisi sosial budaya dan politiknya demokratis. Faktor internal yang mempengaruhi perbedaan kedua penafsir tersebut adalah perbedaan corak tafsir yang digunakan. Corak tafsir ash-Shâbûniy adalah corak bahasa dan hukum sementara Harun menggunakan corak Tarbawi. Ditinjau dari signifikansi makna *dzurriyyat dhi ‘âf* di era kontemporer maka hasil penafsiran Harun lebih relevan dengan penafsiran ash-Shâbûniy. Namun dari sisi penyajian, tafsir ash-Shâbûniy lebih unggul karena sistematika penyajian tafsirnya lebih luas sedangkan Harun menyajikan tafsirnya secara partikular dalam ruang lingkup pendidikan saja.

Mengacu pada hasil penafsiran ash-Shâbûniy dan Harun, penelitian ini juga menemukan solusi penanggulangan *dzurriyyat dhi ‘âf* dalam Al-Qur’an secara umum ada dua, yaitu memberikan perlindungan terhadap anak cucu dan memberikan parenting yang tepat. Perlindungan terhadap

anak cucu dilakukan melalui (1) Sejak pembentukan keluarga dilakukan melalui pemilihan calon pasangan hidup dengan kriteria agama sebagai standar utama. (2) Sebelum keturunan dilahirkan dilakukan dengan cara tidak melakukan aborsi dan menafkahi ibu hamil. (3) Setelah keturunan dilahirkan dilakukan dengan cara memberikan nama yang baik, memberikan nasab, memberikan hak hidup, tidak diskriminasi, memberikan hak penyusuan, memberikan nafkah, dan memberikan hak waris. Perlindungan anak cucu dilakukan juga pada kondisi khusus yang meliputi (1) Anak yatim dengan cara memelihara harta mereka hingga dewasa, memperlakukan mereka dengan baik, dan memberikan nafkah. (2) Anak cucu penyandang disabilitas dengan cara memperlakukan mereka sesuai dengan kebutuhannya.

Parenting yang baik dilakukan dengan cara (1) Menjadi teladan yang baik bagi anak cucu, (2) Melakukan komunikasi yang baik kepada anak cucu dengan cara *qaul sadid*, yaitu perkataan yang benar, jujur, lurus, tidak bohong dan tidak berbelit-belit, (3) Menanamkan tauhid kepada anak cucu, (4) Menanamkan akhlak dan melatih beribadah, (5) Memberikan kasih sayang, dan (6) Memperhatikan keterpaduan kebutuhan rohani dan fisik anak cucu.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode tafsir komparasi. Aspek yang dikomparasikan adalah persamaan dan perbedaan penafsiran, faktor-faktor yang mempengaruhi perbedaan penafsiran, analisis kritis kelebihan dan kekurangan penafsiran. Data dikumpulkan melalui kajian pustaka. Data dianalisis secara kualitatif deskriptif.

## خلاصة

وتظهر نتائج هذا البحث أن تفسير محمد علي الصابوني وسلمان هارون لذرية ضفاف يفسرها على أنها ذرية ضعيفة لعدم الميراث. والاختلاف في التفسير بين المفسرين يقع في سياق التوسع في معنى النسب الضعيف الذي هو مناسب اليوم. ولم يقم الصابوني ببناء معنى جديد (تطور المعنى) ولكن تفسيره كان متوافقاً مع المعنى عندما نزلت الآية، وهي أن الأحفاد كانوا ضعفاء اقتصادياً بسبب عدم الميراث نتيجة وصية طغت على حقوق الأحفاد. وفي الوقت نفسه، يستخدم هارون بناءً جديداً للمعنى، بحيث يكون تفسيره لذرية ضفاف هو تفسير الضعيف اقتصادياً والضعيف تربية.

ويمكن القول بأن تفسير الصابوني هو تفسير موضوعي لأن إعداد المنهج يتوافق مع معايير الإمام السيوطي في التفسير الموضوعي. وتفسير هارون الذي يبني معنى جديداً بعد تفسير المعنى الأساسي وفقاً لمعايير التفسير يمكن تبريره ما دام لا يعتبر المعنى الجديد هو المنتج التفسيري الأصح. يمكن للتفسيرات الذاتية مثل هذه أن تظهر أن محتوى القرآن يستجيب للتغيرات عبر الزمن.

العوامل الخارجية التي تؤثر على الاختلافات بين المفسرين هي العوامل الاجتماعية والثقافية والسياسية للبلد الذي ولد يُفسر فيه القرآن. تأثر اختيار النهج التفسيري للصابوني بسياسات الدولة في المملكة العربية السعودية التي كان يسيطر عليها العلماء الوهابيون المحافظون. لكن يعيش هارون في إندونيسيا، حيث الظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية ديمقراطية. والعامل الداخلي الذي يؤثر في الاختلافات بين المفسرين هو الاختلاف في أسلوب التفسير المستخدم. وأسلوب

الصابوني في التفسير هو الأسلوب اللغوي والفقهي، أما هارون فهو الأسلوب التربوي. وانطلاقاً من أهمية معنى ذرية ضعاف في العصر المعاصر، فإن نتائج تفسير هارون هي أكثر صلة بتفسير الصابوني. لكن من حيث العرض، فإن تفسير الصابوني أفضل لأن العرض المنهجي لتفسيره أوسع، بينما يقدم هارون تفسيره بطريقة خاصة في نطاق التربوي فقط.

وبالرجوع إلى نتائج تفسير الصابوني وهارون، توصل هذا البحث أيضاً إلى أن هناك حلين بشكل عام للتعامل مع ذرية ضفاف في القرآن، وهما توفير الحماية لذرية وتوفير التربية المناسبة. تتم حماية الأبناء والذرية من خلال (1) حيث أن تكوين الأسرة يتم من خلال اختيار شركاء الحياة المحتملين باستخدام المعايير الدينية. (2) قبل ولادة النسل يتم ذلك بعدم الإجهاض وتقديم الدعم للأم الحامل. (3) بعد ولادة النسل يتم ذلك من خلال تسميتهم بحسن الاسم، وإعطائهم النسب، وإعطائهم حق الحياة، وعدم التمييز ضدهم، وإعطائهم حقوق الرضاعة، وإعطائهم المعيشة، وإعطائهم الميراث. كما تتم حماية الذرية في ظروف خاصة تشمل (1) الأيتام من خلال رعاية أموالهم حتى بلوغهم سن الرشد وحسن معاملتهم وتقديم الدعم لهم. (2) الذرية ذوو الإعاقة من خلال معاملتهم حسب احتياجاتهم.

التربية الصالحة تكون عن طريق (1) أن تكون قدوة صالحة للأبناء والذرية، (2) التواصل الجيد مع الذرية بالقول السديد، وهو الصدق والصراحة وعدم الكذب والبتغ، (3) غرس التوحيد في الذرية، (4) غرس الأخلاق والتدريب على العبادة، (5) توفير المحبة، و (6) الاهتمام بتكامل الاحتياجات الروحية والجسدية لذرية.

والطريقة المستخدمة في هذا البحث هي طريقة التفسير المقارن. والجوانب التي تتم مقارنتها هي أوجه التشابه والاختلاف في التفسيرات، والعوامل التي تؤثر على الاختلافات في التفسيرات، والتحليل النقدي لمزايا وعيوب التفسيرات. تم جمع البيانات من خلال مراجعة الأدبيات. وقد تم تحليل البيانات نوعياً وصفيًا.

## ABSTRACT

The results of this research show that Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy and Salman Harun's interpretation of *dzurriyyat dhi'âf* both interpret it as weak descendants due to lack of inheritance. The differences in interpretation between the two interpreters occur in the context of expanding the meaning of weak descent which is appropriate today. Ash-Shâbûniy did not construct a new meaning (development of meaning) but his interpretation was consistent with the meaning when the verse was revealed, namely that the descendants were economically weak due to a lack of inheritance as a result of a will that tyrannized the rights of descendants. Meanwhile, Harun uses a new construction of meaning, so that his interpretation of *dzurriyyat dhi'âf* is that of the economically weak and educationally weak.

Ash-Shâbûniy's interpretation can be said to be an objective interpretation because the systematic preparation of it meets Imam Suyuti's standards of objective interpretation. Harun's interpretation which develops a new meaning after interpreting the basic meaning in accordance with interpretation standards can be justified as long as he does not consider the new meaning to be the most correct interpretation product. Subjective interpretations like this can show that the content of the Qur'an is responsive to changes throughout time.

External factors that influence the differences between the two interpreters are the socio-cultural and political factors of the country where they are when interpreting the verse. The choice of ash-Shâbûniy's interpretive approach was influenced by the state policies of Saudi Arabia which were controlled by conservative Wahhabi clerics. Meanwhile, Harun lives in Indonesia, where the socio-cultural and political conditions are democratic. The internal factor that influences the differences between the two interpreters is the difference in the style of interpretation used. Ash-Shâbûniy's style of interpretation is the linguistic and legal style while Harun uses the Tarbawi style. Judging from the significance of the meaning of *dzurriyyat dhi'âf* in the contemporary era, the results of Harun's interpretation are more relevant

to the interpretation of ash-Shâbûniy. However, in terms of presentation, ash-Shâbûniy's tafsir is superior because the systematic presentation of his tafsir is broader, while Harun presents his tafsir in a particular manner within the scope of education only.

Referring to the results of ash-Shâbûniy and Harun's interpretation, this research also found that there are generally two solutions to dealing with *dzurriyyat dhi'af* in the Al-Qur'an, namely providing protection for children and grandchildren and providing appropriate parenting. Protection of children and grandchildren is carried out through (1) Since family formation is carried out through the selection of prospective life partners using religious criteria as the main standard. (2) Before the offspring is born, this is done by not having an abortion and providing support for the pregnant mother. (3) After the offspring is born, this is done by giving them a good name, giving them a lineage, giving them the right to life, not being discriminated against, giving them breastfeeding rights, giving them a living, and giving them inheritance rights. Protection of descendant is also carried out in special conditions which include (1) Orphans by looking after their assets until they reach adulthood, treating them well, and providing support. (2) descendants with disabilities by treating them according to their needs.

Good parenting is done by (1) Being a good role model for descendants, (2) Carrying out good communication with descendants by means of *qaul sadîd*, namely words that are true, honest, straight, not lying and not beating around the bush, (3) Instilling monotheism in descendants, (4) Instilling morals and training in worship, (5) Providing love, and (6) Paying attention to the integration of the spiritual and physical needs of descendants.

The method used in this research is the comparative interpretation method. The aspects that are compared are similarities and differences in interpretations, factors that influence differences in interpretations, critical analysis of the advantages and disadvantages of interpretations. Data was collected through a literature review. Data was analyzed qualitatively and descriptively.

## PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Nasir  
Nomor Induk Mahasiswa : 212510057  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir  
Judul Tesis : Studi Komparatif Penfasiran Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun terhadap *Dzurriyyat Dhi 'âf*

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undang yang berlaku.

Jakarta, 30 September 2023

Yang membuat pernyataan,



Muhammad Nasir



## HALAMAN PERSETUJUAN TESIS

Studi Komparatif Penfasisan Muhammad 'Ali ash-Shābūniy dan Salman  
Harun terhadap *Dzurriyyat Dhi 'āf*

Tesis

Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan  
Tafsir untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar Magister Agama  
(M.Ag.)

Disusun oleh:  
Muhammad Nasir  
NIM: 212510057

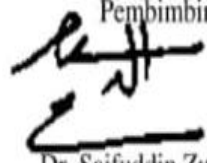
telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat  
diajukan

Jakarta, 2 Oktober 2023

Pembimbing I,

  
Dr. Abd. Muid N, M.A.

Pembimbing II,

  
Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag.

Mengetahui,  
Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir/Konsentrasi  
Ilmu Tafsir

  
Dr. Abd. Muid N, M.A.





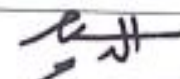

## HALAMAN PENGESAHAN TESIS

Studi Komparatif Penfasiaran Muhammad 'Ali ash-Shābūniy dan Salman  
Harun terhadap *Dzurrīyyat Dhi'df*

Disusun oleh:

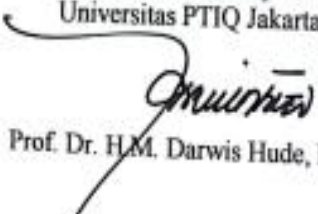
Nama : Muhammad Nasir  
Nomor Induk Mahasiswa : 212510057  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal: 06 Januari 2024

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3	Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Penguji II	
4	Dr. H. Abd. Muid N, M.A.	Pembimbing I	
5	Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag.	Pembimbing II	
6	Dr. H. Abd. Muid N, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 6 Januari 2024

Mengetahui,  
Direktur Pascasarjana  
Universitas PTIQ Jakarta,

  
Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

## PEDOMAN TRANSLITERASI

### Pedoman Transliterasi Arab-Latin

Arab	Latin	Arab	Latin
ا	'	ط	th
ب	b	ظ	zh
ت	t	ع	'
ث	ts	غ	g
ج	j	ف	f
ح	<u>h</u>	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	dz	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	w
س	s	ه	h
ش	sy	ء	a
ص	sh	ي	y
ض	dh	-	-

#### Catatan:

- a. Konsonan yang *ber-syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبَّ ditulis *rabba*.
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارعة: ditulis *alqâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. *Ta'marbúthah* (ة) apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*.

## KATA PENGANTAR

Puji Syukur kepada Allah swt. yang telah menganugerahkan berbagai macam nikmat kepada peneliti. Berkat karunia dan rahmat-Nya sehingga Tesis ini bisa terselesaikan. Shalawat dan salam semoga senantiasa terlimpah kepada Baginda Nabi Besar Muhammad saw., beserta keluarga, dan sahabatnya.

Peneliti menyadari bahwa dalam penulisan Tesis ini tidak bisa lepas dari bantuan berbagai pihak. Sebab itu, peneliti mengucapkan terimakasih kepada:

1. Rektor Universitas PTIQ Jakarta Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, M.A.
2. Direktur Program Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.
3. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta Dr. Abd. Muid N, M.A.
4. Dosen Pembimbing Tesis yakni Dr. Abd. Muid N., M.A. dan Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag. yang telah meluangkan waktu, pikiran dan tenaganya untuk membimbing, mengarahkan dan memotivasi kepada peneliti dalam menyusun Tesis ini.
5. Segenap Dosen, Tenaga Kependidikan dan serta seluruh rekan-rekan kelas Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta
6. Seluruh orang yang telah membantu dan mendukung dalam penyusunan Tesis ini.

Semoga Allah swt. memberikan balasan dengan sebaik-baik balasan atas jasa semua pihak yang telah membantu dalam penulisan Tesis ini. Peneliti menyadari bahwa dalam penyusunan Tesis ini masih banyak kekurangan, sebab itu peneliti mengharapkan saran dan kritik sebagai acuan untuk perbaikan yang berkelanjutan. Semoga hasil penelitian ini dapat bermanfaat sebagai sumbangan khazanah keilmuan Al-Qur'an dan Tafsir.

Jakarta, 30 September 2023  
Penulis

Muhammad Nasir

## DAFTAR ISI

ABSTRAK.....	ii
خلاصة .....	iv
ABSTRACT.....	vi
PERNYATAAN KEASLIAN TESIS .....	viii
HALAMAN PERSETUJUAN TESIS .....	ix
HALAMAN PENGESAHAN TESIS .....	x
PEDOMAN TRANSLITERASI .....	xi
KATA PENGANTAR .....	xii
BAB I .....	1
PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	5
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah.....	6
D. Tujuan Penelitian .....	6
E. Manfaat .....	6
F. Kerangka Teori .....	7
G. Tinjauan Pustaka.....	14

H. Metode Penelitian .....	18
1. Pemilihan Objek Penelitian .....	19
2. Data dan Sumber Data .....	19
3. Teknik Input dan Analisis Data .....	19
4. Pengecekan Keabsahan Data .....	20
I. Sistematika Penulisan .....	20
<b>BAB II_RAGAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN .....</b>	<b>22</b>
A. Hakikat Tafsir .....	22
B. Klasifikasi Tafsir.....	24
1. <i>At-Tafsir bi al-Ma'tsur</i> .....	25
2. <i>At-Tafsîr bi ar- Ra'yi</i> .....	26
3. <i>At-Tafsîr bi al-Isyâ'ri</i> .....	27
C. Pendekatan Penafsiran Al-Qur'an .....	28
1. Pendekatan Penafsiran Tekstual.....	28
2. Pendekatan Penafsiran Kontekstual .....	31
D. Metode Penafsiran Al-Qur'an.....	35
1. Metode <i>Ijmâliy</i> .....	35
2. Metode <i>Tahlîliy</i> .....	36
3. Metode <i>Maudhû'iy</i> .....	37
4. Metode <i>Muqârin</i> .....	38
E. Faktor yang Mempengaruhi Ragam Tafsir .....	39
1. Faktor Internal .....	39
2. Faktor Eksternal .....	40
F. Corak Tafsir .....	41
1. Corak Bahasa ( <i>Lughawiy</i> ).....	42
2. Corak Teologis .....	42
3. Corak Ilmiah.....	43
4. Corak Filsafat .....	44
5. Corak Fikih .....	44
6. Corak Tasawuf .....	45
7. Corak <i>al-Adab al-Ijtimâ'i</i> .....	46
8. Corak Tarbawi.....	46
<b>BAB III_DISKURSUS PENAFSIRAN <i>DZURRIYYAT DHI'ÂF</i> .....</b>	<b>47</b>
A. Definisi <i>Dzurriyyat Dhi'âf</i> .....	47
B. <i>Term</i> Kata Keturunan dan Lemah dalam Al-Qur'an .....	48
1. <i>Term</i> Kata Keturunan.....	48
2. <i>Term</i> Kata Lemah .....	52
C. Dinamika Penafsiran Tema <i>Dzurriyyah</i> dalam Al-Qur'an .....	56
1. Keturunan yang Lemah.....	56

2. Keturunan yang Baik .....	62
3. Keturunan yang Durhaka .....	64
4. Do'a untuk Keturunan.....	68
5. Keturunan Sebagai Regenerasi di Dunia .....	72
6. Kebersamaan Keturunan dan Orang Tua di Akhirat.....	74
D. Dinamika Penafsiran Tema <i>Dhi'âf</i> dalam Al-Qur'an.....	77
1. Lemah Ekonomi.....	78
2. Lemah Fisik .....	83
3. Lemah Ilmu Pengetahuan .....	86
4. Lemah Karena Minoritas .....	91
5. Lemah dalam Menahan Nafsu Seksual.....	92
6. Lemah Karena Tertindas.....	94
BAB IV <i>DZURRIYYAT DHI'ÂF</i> DALAM PERSPEKTIF MUHMAMAD .....	99
'ALI ASH-SHÂBÛNIY DAN SALMAN HARUN .....	99
A. Biografi Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Karyanya .....	99
1. Biografi Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy .....	99
2. Karya-Karya Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy .....	100
B. Karakteristik Penafsiran Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy .....	101
1. Profile Kitab <i>Shafwat at-Tafâsîr</i> .....	102
2. Metode dan Corak Penafsiran Kitab <i>Shafwat at-Tafâsîr</i> .....	103
3. Profil Kitab <i>Rawâi' al-Bayân fî Tafsîr Ayat al-Ahkâm</i> .....	106
4. Metode dan Corak Kitab <i>Rawâi' al-Bayân fî Tafsîr Ayat al-Ahkâm</i> .	107
C. Biografi Salman Harun dan Karyanya.....	108
1. Biografi Salman Harun .....	108
2. Karya-Karya Salman Harun.....	108
D. Karakteristik Penafsiran Salman Harun.....	110
1. Profil Buku Tafsir Tarbawi: Nilai-Nilai Pendidikan dalam Al-Qur'an	110
2. Metode dan Corak Buku Tafsir Tarbawi: Nilai-Nilai Pendidikan	
dalam Al-Qur'an .....	111
3. Profil Buku Tafsir <i>Secangkir Tafsir Juz Terakhir</i> .....	111
4. Metode dan Corak Buku Tafsir <i>Secangkir Tafsir Juz Terakhir</i> .....	112
E. <i>Dzurriyyat Dhi'âf</i> Menurut Tafsiran ash-Shâbûniy.....	114
F. <i>Dzurriyyat Dhi'âf</i> Menurut Tafsiran Harun.....	122
G. Perbandingan Penafsiran Ash-Shâbûniy dan Harun terhadap <i>Dzurriyyat</i>	
<i>Dhi'âf</i> .....	126
1. Persamaan dan Perbedaan Penafsiran Ash-Shâbûniy dan Harun .....	126

2. Faktor-faktor yang mempengaruhi perbedaan penafsiran Ash-Shâbûniy dan Harun .....	130
H. Kelebihan dan kekurangan penafsiran Ash-Shâbûniy dan Harun .	138
I. Analisis Munasabah Surat An-Nisa ayat 7-10 .....	141
J. Penafsiran Objektif dan Subjektif .....	142
1. Penafsiran Objektif .....	142
2. Penafsiran Subjektif .....	144
K. Penanggulangan <i>Dzurriyyat Dhi'âf</i> dalam Al-Qur'an .....	146
1. Memberikan Perlindungan terhadap Keturunan .....	147
2. Memberikan Parenting yang Tepat .....	167
BAB V_PENUTUP .....	183
A. Kesimpulan .....	183
B. Implikasi Hasil Penelitian .....	185
C. Saran .....	186
DAFTAR PUSTAKA .....	188
DAFTAR RIWAYAT HIDUP .....	198



## **BAB I PENDAHULUAN**

### **A. Latar Belakang Masalah**

Keragaman tafsir Al-Qur'an menunjukkan fleksibilitas Al-Qur'an dalam memberikan petunjuk dan inspirasi kepada umat manusia. Keragaman tafsir Al-Qur'an terjadi karena berbagai faktor, termasuk latar belakang sosial budaya, politik, pendekatan, metode interpretasi, dan pemahaman teologis. Walaupun penafsir memiliki pemahaman teologis yang sama dan hidup sezaman seperti Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun, ternyata belum tentu produk tafsirnya sama dalam menafsirkan ayat yang berkaitan dengan masalah sosial budaya. Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy tinggal di Arab Saudi tentu hasil penafsirannya dipengaruhi oleh kondisi sosial budaya dan politik negara Arab Saudi. Sebagai bukti pengaruh faktor sosial budaya dan politik berpengaruh terhadap hasil penafsiran adalah adanya pembekuan kitab *Shafwat at-Tafâsîr* karya ash-Shâbûniy oleh pemerintah Arab Saudi setelah mendapat fatwa dari Majelis Fatwa Ulama Arab Saudi yang tidak setuju dengan metode ash-Shâbûniy dalam menafsirkan sifat-sifat Allah swt.<sup>1</sup> Begitu juga penafsiran Salman Harun dipengaruhi oleh kondisi sosial budaya dan politik yang ada di Indonesia, sistem demokrasi dan posisinya sebagai pengajar tafsir di Perguruan Tinggi.

---

<sup>1</sup>Ridho Riyadi, "Zina Menurut Ali Ash-Shabuni Dalam Tafsir Shafwatu Tafasir," dalam *Studia Quranika*, Vol. 5, No. 2 Tahun 2021: 192-218, hal. 34.

Perbedaan penafsiran Muhammad ‘Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun dalam masalah sosial budaya terjadi pada penafsiran makna *dzurriyyat di’âf*. Muhammad ‘Ali ash-Shâbûniy menafsirkan makna *dzurriyyat dhi’âf* dalam kitab *Shafwat at-Tafâsîr* adalah anak-anak yang lemah karena akibat wasiat yang menzalimi anak yatim.<sup>2</sup> Berbeda dengan Salman Harun, dia menafsirkan makna *dzurriyyat dhi’âf* tidak terbatas pada lemah karena kekurangan harta warisan namun juga keturunan lemah karena kurangnya pendidikan yang diberikan.<sup>3</sup>

Walaupun indikator generasi lemah sudah berkembang di era kontemporer, namun Muhammad ‘Ali ash-Shâbûniy tidak menyesuaikan makna *dzurriyyat dhi’âf* dengan konteks saat ditafsirkan ayat tersebut. Muhammad ‘Ali ash-Shâbûniy menafsirkan *dzurriyyat dhi’âf* tetap konsisten dengan penafsiran ulama klasik, yaitu makna yang sesuai dengan makna teks berdasarkan sebab khusus turunnya ayat tersebut. Penafsiran yang mengambil makna khusus sesuai dengan turunnya ayat dan makna tersebut diberlakukan sepanjang masa walaupun konteks sosial budaya sudah berubah termasuk produk tafsir tekstual. Penafsir yang hanya fokus pada teks Al-Qur’an tanpa mampu menangkap spirit ayat cenderung membatasi ruang lingkup makna Al-Qur’an itu sendiri. Penafsir tektualis mempercayai bahwa Bahasa Al-Qur’an memiliki referensi yang kongkrit dan tidak berubah. Sebab itu, menurut mereka bahwa makna Al-Qur’an sejak pewahyuan masih berlaku untuk konteks kontemporer. Menurut kaum kontekstualis, makna Al-Qur’an bersifat statis dan kaum Muslim harus mengadopsi makna tersebut.<sup>4</sup> Pengalaman sejarah dan budaya di mana penafsir dengan audiennya sama sekali tidak punya peran dengan alasan bahwa Al-Quran sebagai sebuah teks suci telah sempurna pada dirinya sendiri.<sup>5</sup>

Sementara Salman Harun mengembangkan makna *dzurriyyat dhi’âf* menjadi keturunan lemah karena kurang pendidikan merupakan produk tafsir yang bercorak Tarbawi karena menggunakan pendekatan konstekstual dalam memahami Al-Qur’an. Pendekatan

---

<sup>2</sup>Muhammad ‘Ali ash-Shâbûni, *Shafwat at-Tafâsîr*, Bairut: Dâr al-Qur’ân al-Karîm, 1981, hal. 260.

<sup>3</sup>Salman Harun, *Tafsir Tarbawi Nilai-Nilai Pendidikan dalam Al-Qur’an*, Tangerang: Lentera Hati, 2019, hal. 44.

<sup>4</sup>Abdullah Saeed, *Pengantar Studi Al-Qur’an*, diterjemahkan oleh Shulkah dan Sahiron Syamsuddin, Yoyakarta: Baitul Hikmah, 2016, hal. 318.

<sup>5</sup> Muhammad Solahudin, "Pendekatan Tektual dan Kontekstual dalam Penafsiran Alquran," *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, Vol.1, No. 2 Tahun 2016, hal. 117.

kontekstual dapat diterapkan jika suatu peristiwa yang direspon oleh ayat saat turunnya Al-Qur'an mengalami perubahan konteks saat dilakukan penafsiran terhadap ayat tersebut. Seperti *dzurriyyat dhi'âf* yang dimaksud saat turun ayat tersebut adalah kurangnya harta warisan sebagai akibat wasiat yang zalim terhadap hak anak yatim namun di era kontemporer, *dzurriyyat dhi'âf* ditentukan oleh banyak faktor seperti lemah pendidikan, lemah ekonomi, dan lemah kesehatan. Saat ini, kualitas sumber daya manusia diukur berdasarkan Indeks Pembangunan Manusia (IPM) yang terdiri dari tiga dimensi dasar yaitu (1) umur panjang dan hidup sehat (*a long and healthy life*); (2) pengetahuan (*knowledge*); dan (3) standar hidup layak (*decent standard of living*)<sup>6</sup>

Walaupun teks Al-Quran dibentuk oleh sistem linguistik, namun bahasa selain tunduk pada sistem dan konteks budaya yang dominan, juga mempunyai keterbatasan dalam mengungkapkan pikiran atau gagasan Tuhan. Bahasa tidak akan pernah dapat diterjemahkan sepenuhnya dengan memuaskan ke dalam bahasa lain.<sup>7</sup> Karena bahasa ekspresi dalam teks terbatas, maka penafsir harus menembus batas teks Al-Qur'an dengan menemukan cita-cita moral yang lebih universal.<sup>8</sup> Penafsir kontekstual berusaha menggeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik dan menyatakannya sebagai klaim-klaim dengan tujuan moral dan sosial umum yang dapat disaring dari ayat-ayat spesifik berdasarkan konteks sosio-historis dan penalaran logis.<sup>9</sup> Generalisasi makna ini bertujuan untuk mengetahui dan membedakan nilai-nilai hukum tertentu dan nilai-nilai moral ideal Al-Qur'an sehingga nilai-nilai moral ideal Al-Qur'an selanjutnya dapat dikontekstualisasikan pada era kekinian.

Jika *dzurriyyat dhi'âf* dimaknai sebagai lemah pendidikan maka sangat relevan dengan dengan kondisi kekinian karena tingkat pendidikan berkorelasi terhadap terhadap tingkat kesejahteraan seseorang. Hasil penelitian Aini et al (2018) menunjukkan bahwa terdapat hubungan yang signifikan antara tingkat pendidikan dan

---

<sup>6</sup>Badan Pusat Statistik, *Indeks Pembangunan Manusia*, Humbang Hasundutan, CV. Sinarta, 2020, hal. 68.

<sup>7</sup>Fazlur Rahman, "Translating the Qur'an," dalam *Religion & Literature*, Vol.20 No.1 Tahun 1988, hal. 24.

<sup>8</sup>Zaprulkhan, "Teori Hermeneutika Al-Qur'anFazlur Rahman," dalam *NOURA: Jurnal Kajian Gender*, Vol.1 No.1 Tahun 2017, hal. 29.

<sup>9</sup>Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, ..., hal. 7.

kesejahteraan.<sup>10</sup> Penelitian Maulidah dan Soejoto (2015) menunjukkan tingkat pendidikan, pendapatan dan konsumsi berpengaruh signifikan terhadap jumlah penduduk miskin.<sup>11</sup> Orang tua untuk menyiapkan keturunan yang berkualitas pada era kontemporer ini adalah dengan cara memberikan pendidikan yang terbaik kepada anaknya daripada menyiapkan harta warisan yang banyak.

Untuk menghindari *dzurriyyat dhi'âf*, orang tua rela menghabiskan harta dan tenaganya demi biaya pendidikan anaknya walaupun mereka tidak meninggalkan harta warisan saat wafat nanti. Fakta orang tua yang memilih pendidikan sebagai warisan terbaik untuk anaknya seperti Cak Min, seorang tukang bangunan di Blitar dengan susah payah berhasil menyekolahkan anaknya agar mendapat gelar sarjana teknik sipil. Harapannya agar anaknya lebih sejahtera setelah lulus terkabul karena anaknya diterima disebuah perusahaan besar dengan gaji yang tinggi.<sup>12</sup> Yuniati seorang buruh cuci di Ketandan Imogiri Bantul rela berhutang demi mengantarkan anak pertamanya meraih pendidikan tinggi. Setelah itu anaknya mendapat beasiswa ke jenjang doktor di Hokaido Jepang. Anak keduanya lulus Akademi Keperawatan dan mendapat pekerjaan di rumah sakit Harjo Lukito Yogyakarta.<sup>13</sup> Banyak orang tua yang terlihat hidup sederhana bahkan miskin namun dengan semangat dan usaha yang kuat mampu mengantarkan putra putrinya menjadi sukses untuk memperoleh pendidikan di perguruan tinggi.

Anak yang tidak mendapat pendidikan yang layak berpotensi menjadi anak yang lemah, baik dari sisi status sosial maupun ekonomi. Bahkan anak yang kurang pendidikan berpotensi melakukan perbuatan yang merugikan orang lain, seperti kasus Adrian (17 tahun) dan Faisal (14 tahun) terlibat kasus penculikan dan pembunuhan bocah bernama Muh Fadli Sadewa (11 tahun) di Jalan Batua Raya, Makassar. Mereka ingin membuktikan kepada orang tuanya bahwa

<sup>10</sup>Ela Nur Aini, Ifa Isnaini, dan Sri Sukamti. "Pengaruh Tingkat Pendidikan Terhadap Tingkat Kesejahteraan Masyarakat di Kelurahan Kesatrian Kota Malang," dalam *Technomedia Journal*, Vol. 3, No.1, Tahun 2018, hal. 58.

<sup>11</sup>Fadliah Maulidah dan Ady Soejoto. "Pengaruh Tingkat Pendidikan, Pendapatan dan Konsumsi Terhadap Jumlah Penduduk Miskin di Provinsi Jawa Timur," dalam *Jurnal Ekonomi Pendidikan dan Kewirausahaan*, Vol.3, No.2, Tahun 2015, hal. 227.

<sup>12</sup>Mudjia Raharjo, "Kisah Tukang Bangunan Mengantarkan Anaknya Sukses," dalam <https://uin-malang.ac.id/r/150401/kisah-tukang-bangunan-mengantarkan-anaknya-sukses.html>. Diakses pada 27 Juni 2023.

<sup>13</sup>Ikhwan Wahyudi, "Kisah Orang Tua Hebat Didik Anaknya," dalam <https://kalteng.antaranews.com/berita/255620/kisah-orang-tua-hebat-didik-anaknya-sukses>. Diakses pada 27 Juni 2023.

mereka bisa mencari uang dan menjadi kaya dengan cara menjual ginjal korban.<sup>14</sup> Usaha keras dari orang tua untuk mendidik dan membimbing anak-anaknya sangat diperlukan. Memberikan perhatian pendidikan kepada anak hendaknya tidak dikalahkan oleh kepentingan memberikannya materi sehingga tumbuh dalam diri anak kesadaran akan pentingnya peran orang tua dalam pertumbuhan dan perkembangan mereka dalam kehidupannya.

Dengan adanya problematika perbedaan hasil penafsiran antara Muhammad ‘Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun terhadap *dzurriyyat dhi’âf* menimbulkan kegelisahan akademik bagi peneliti untuk menganalisis faktor-faktor yang mempengaruhi penafsiran kedua penafsir tersebut dan menganalisis kelebihan dan kekurangan dari hasil penafsiran kedua penafsir tersebut. Selain itu, dengan adanya perubahan kecenderungan masyarakat kontemporer untuk menyiapkan kesejahteraan anak-anaknya dimasa depan, yaitu mendahulukan penyiapan pendidikan yang baik daripada menyiapkan harta warisan maka peneliti merasa perlu mencari alternatif penanggulangan *dzurriyyat dhi’âf* dari perspektif Al-Qur’an berdasarkan hasil penafsiran Muhammad ‘Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun.

## B. Identifikasi Masalah

Permasalahan dalam penelitian ini dapat diidentifikasi menjadi:

1. Walaupun penafsir memiliki pemahaman teologis yang sama dan hidup sezaman namun belum tentu memiliki produk tafsir yang sama.
2. Sebagian penafsir kontemporer tetap menggunakan hasil penafsiran ulama klasik untuk menafsirkan makna *dzurriyyat dhi’âf* walaupun indikator *dzurriyyat dhi’âf* sudah berubah di era kontemporer.
3. Muhammad ‘Ali ash-Shâbûniy yang hidup di era kontemporer menafsirkan makna *dzurriyyat dhi’âf* sesuai dengan makna teks saat diturunkan ayat tersebut, yaitu anak yang lemah karena kekurangan harta warisan sebagai akibat wasiat yang menzalimi anak yatim.
4. Salman Harun yang hidup di era kontemporer menafsirkan makna *dzurriyyat dhi’âf* tidak hanya lemah karena kekurangan harta warisan namun juga lemah pendidikan.

---

<sup>14</sup>Sentai Lover. “Apa kesalahan fatal orang tua dalam mendidik anak?,” dalam <https://id.quora.com/Apa-saja-kegagalan-orang-tuamu-dalam-mendidikmu>. Diakses pada 1 Juli 2023.

5. Terjadinya perbedaan paradigma masyarakat kontemporer untuk menyikapi *dzurriyyat dhi'âf*, yaitu orang tua lebih memilih menyiapkan pendidikan yang lebih baik daripada menyiapkan harta warisan yang banyak.

### C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Masalah pada penelitian ini dibatasi pada

1. Perlu dibandingkan pemikiran Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun dalam menafsirkan *dzurriyyat dhi'âf*.
2. Perlunya solusi yang tepat untuk menanggulangi keturunan lemah berdasarkan perspektif Al-Qur'an berdasarkan hasil penafsiran Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun.

Masalah penelitian ini dapat dirumuskan menjadi:

1. Faktor apa saja yang mempengaruhi perbedaan penafsiran Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun terhadap makna *dzurriyyat dhi'âf*?
2. Bagaimana alternatif penanggulangan *dzurriyyat dhi'âf* dalam Al-Qur'an berdasarkan hasil penafsiran Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun?

### D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini dilakukan dengan tujuan untuk:

1. Menganalisis faktor apa saja yang mempengaruhi perbedaan penafsiran Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun terhadap makna *dzurriyyat dhi'âf*
2. Mengkaji alternatif penanggulangan *dzurriyyat dhi'âf* dalam Al-Qur'an berdasarkan hasil penafsiran Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun.

### E. Manfaat

Penelitian ini akan memberikan manfaat secara teoretis dan praktis. Manfaat teoretis berkaitan dengan pengembangan ilmu pengetahuan dalam bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir sedangkan manfaat praktis berkaitan dengan pengguna hasil penelitian ini seperti pengkaji tafsir dan peneliti selanjutnya.

1. Manfaat Teoretis

Penelitian ini dapat memberikan kontribusi pengembangan ilmu pengetahuan tafsir tentang konsep *dzurriyyat dhi'âf* dalam Al-Qur'an.

2. Manfaat Praktis

- a. Memberikan wawasan kepada pengkaji tafsir tentang makna *dzurriyyat dhi'âf* dalam Al-Qur'an berdasarkan hasil penafsiran Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun.
- b. Sebagai acuan peneliti berikutnya untuk melakukan penelitian yang serupa.

## F. Kerangka Teori

Kajian *dzurriyyat dhi'âf* memerlukan kerangka teori untuk menganalisis tafsiran Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun, menganalisis faktor-faktor yang mempengaruhi perbedaan penafsiran kedua penafsir, dan menganalisis kelebihan dan kekurangan penafsiran kedua penafsir tersebut. Teori yang dibahas dalam kerangka teori ini adalah teori hermeneutika.

Kata hermeneutika diambil dari bahasa Yunani, yakni *hermeneuein* yang berarti menjelaskan.<sup>15</sup> Kata hermeneutika berkaitan dengan Hermes yang bertugas menerjemahkan pesan-pesan dari Dewa di gunung Olympus ke dalam bahasa yang dapat dimengerti oleh umat manusia.<sup>16</sup> Dalam hermeneutika, terdapat tiga pembangun makna yang mempunyai titik pusaran sendiri-sendiri, sehingga memunculkan kecenderungan penafsiran dan makna yang berbeda, yaitu:<sup>17</sup>

- a. *A Theory of an author centered interpretation*, yaitu penafsiran yang terpusat pada penafsir (*author*). Makna yang diperoleh sangat dipengaruhi faktor-faktor historis, geografis, sosial politis, psikologis dan kultural penafsir.
- b. *A theory of a reader centered interpretation*, yaitu penafsiran yang terpusat pada kecenderungan pembaca (*reader*) yang *memilki* tiga kepentingan. *Pertama*, teks itu sendiri ditulis untuk dikomunikasikan dengan pembacanya, sehingga memberikan peluang kreatifitas kepada pembaca dalam memberikan interpretasi dalam memahami dan memperluas makna teks. *Kedua*, pembaca pasti ingin memperoleh makna orisinil teks, tetapi ia sendiri tidak bisa lepas dari faktor-faktor yang melingkupinya, maka setiap pembaca bisa memberikan makna yang berbeda dengan pembaca yang lain terhadap teks yang sama, karena berbeda perspektif, latar belakang

---

<sup>15</sup>Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulum Al-Qur'an*, Yogyakarta: Nawesea press, 2017, Hal. 13.

<sup>16</sup>Anwar Mujahidin, *Hermeneutika Al-Qur'an*, Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2013, hal. 6.

<sup>17</sup>Fathul Mufid, "Pendekatan Filsafat Hermeneutika dalam Penafsiran Al-Quran: Transformasi Global Tafsir al-Quran," *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam*, Vol.12, No.1 Tahun 2011, hal. 35-36.

dan cara pandangnya. *Ketiga*, pembaca dalam kerangka kerja ilmu untuk menangkap makna teks, tergantung pada wawasan ilmu yang dimiliki pembaca.

- c. *A theory of text centered interpretation*, yakni teks itu mempunyai dunianya sendiri yang berupa nilai abadi yang *bersifat* universal, sehingga dunia penafsiran yang sifatnya terbatas (*temporer*) bisa dieliminir oleh dunia teks yang universal. Teori yang ketiga inilah yang bisa dikembangkan untuk menafsirkan Al-Qur'an dengan metode hermeneutika, meskipun tetap butuh dan tidak bisa lepas dari dunia penafsir ataupun pembaca.

Hermeneutika dalam bentuk operasionalnya mengandung tiga unsur, yaitu teks, konteks, dan kontekstualisasi.<sup>18</sup> Ketiganya bekerja saling berhubungan satu sama lain. Ada model-model hermeneutik yang lebih menekankan pada kekuatan analisis teks (kebahasaan), ada yang menekankan pada analisis konteks, dan begitu pula ada yang lebih menekankan pada upaya kontekstualisasinya.

Teori kritik sastra terdiri atas dua kecenderungan berbeda dalam menemukan makna teks sastra, yaitu teori hermeneutika rekonstruktif (objektif) dan hermeneutika konstruktif (subyektif)<sup>19</sup>. Teori hermeneutika rekonstruktif (objektif) yang dirumuskan oleh Schleiermacher dan Dilthey. Menurut kelompok ini, kritikus suatu teks sastra harus menemukan makna obyektif dengan merekonstruksi makna sebagaimana yang dimaksudkan oleh pengarangnya, seolah-olah mengalami peristiwa sejarah seperti yang dialami pengarang sendiri. Dilthey menyebutnya *transhistorisisme*, yaitu kemampuan melepaskan diri dari konteks sejarah sendiri dan memasuki konteks kehidupan pengarangnya. Hermeneutika rekonstruktif meyakini bahwa makna adalah arti yang ditentukan oleh penulis atau pengarang. Untuk dapat memahami maksud pengarang sebagaimana terdapat di dalam teks, pengkaji teks harus keluar dari tradisinya sendiri untuk bisa masuk ke dalam tradisi pengarang teks.

Hermeneutika konstruktif (subyektif) digagas oleh Heidegger dan Gadamer. Menurut kelompok ini, penafsiran tidak hanya bersifat reproduktif tetapi juga produktif atau konstruktif, yaitu

---

<sup>18</sup>M. Samsul Ma'arif, "Operasional Hermeneutika Sebagai Mitra Penafsiran Alqur'an," dalam *Nuansa: Jurnal Studi Islam dan Kemasyarakatan*, Vol. 13, No. 2 Tahun 2020, hal. 246.

<sup>19</sup>Ahmad Hifni, *HERMENEUTIKA MODERAT: (Studi Teori Ta'wil 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî dan Hermeneutika Paul Ricoeur)*, Tesis, Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2018, hal. 9.



melampaui maksud pengarang dan juga mempunyai makna bagi penafsir teks karena memahami pemikiran penulis dengan menelusuri latar belakang sejarah, budaya, dan tujuannya sangatlah sulit. Menurutnya, bahasa mempunyai makna yang otonom, tidak tergantung pada maksud pengarangnya dan konteks sosio-kulturalnya. Dengan demikian, jarak antara penafsir teks dan pengarang harus dipahami sebagai pertemuan dua cakrawala, yaitu cakrawala penafsir teks dan pengarang.

Hermeneutika konstruktif mengasumsikan bahwa makna suatu teks adalah apa yang mampu diterima dan diproduksi oleh pembacanya dengan segala horizon pengetahuan dan pengalaman hidupnya. Menurut Gadamer, seseorang tidak perlu melepaskan diri dari tradisinya sendiri untuk kemudian masuk dalam tradisi penulis teks dalam upaya menafsirkan teks. Hal itu merupakan sesuatu yang tidak mungkin, karena keluar dari tradisi sendiri berarti mematikan pikiran dan kreativitas. Hermeneutika konstruktif menyangkal upaya menemukan pemahaman objektif karena pengkaji teks telah berada dalam sebuah tradisi yang membuatnya memiliki pemahaman awal (*preunderstanding*) terhadap teks sehingga tidak berangkat dari pemahaman yang netral.<sup>20</sup>

Teori-teori pokok hermeneutika Gadamer dapat diringkas dalam beberapa bentuk teori yang saling terkait satu dengan yang lainnya, yaitu teori keterpengaruhan oleh sejarah, teori prapemahaman, teori penggabungan horizon dan lingkaran hermeneutika, dan teori aplikasi.<sup>21</sup>

a. Teori Kesadaran Keterpengaruhan oleh Sejarah (*historically effected consciousness*)

Menurut teori ini, pemahaman seorang penafsir dipengaruhi oleh situasi hermeneutik tertentu yang melingkupinya, baik itu berupa tradisi, kultur maupun pengalaman hidup. Karena itu, pada saat menafsirkan sebuah teks seorang penafsir seyogyanya sadar bahwa dia berada pada posisi tertentu yang bisa mewarnai pemahamannya terhadap sebuah teks yang sedang ditafsirkan.

b. Teori Prapemahaman (*pre-understanding*)

Keterpengaruhan oleh situasi hermeneutik tertentu membentuk pada diri seorang penafsir apa yang disebut

---

<sup>20</sup>F. Budi Hardiman, *SENI MEMAHAMI: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: Knisius, 2015, hal.185.

<sup>21</sup>Abd Hadi, *Metodologi tafsir dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*, Salatiga: Griya Media, 2021, hal. 88-92.

Gadamer dengan istilah “*pre-understanding*” terhadap teks yang ditafsirkan. Dalam proses pemahaman maka prapemahaman selalu memainkan peran. Prapemahaman ini diwarnai oleh tradisi yang berpengaruh, dimana seorang penafsir berada, dan juga diwarnai oleh prejudis-prejudis (perkiraan awal) yang terbentuk di dalam tradisi tersebut.

Prapemahaman, menurut Gadamer harus terbuka untuk dikritisi, direhabilitasi dan dikoreksi oleh penafsir itu sendiri ketika dia sadar atau mengetahui bahwa prapemahamannya itu tidak sesuai dengan apa yang dimaksud oleh teks yang ditafsirkan. Hal ini dimaksudkan untuk menghindari kesalahpahaman terhadap pesan teks. Hasil dari rehabilitasi atau koreksi terhadap prapemahaman ini disebutnya dengan istilah “kesempurnaan prapemahaman”.

c. Teori Penggabungan Horison (*fusion of horizons*) dan Lingkaran Hermeneutik (*hermeneutical circle*)

Pada teori prapemahaman telah disebutkan bahwa dalam menafsirkan teks seseorang harus selalu berusaha merehabilitasi prapemahamannya. Hal ini berkaitan erat dengan teori “penggabungan atau asimilasi horison”, dalam arti bahwa dalam proses penafsiran seseorang harus sadar bahwa ada dua horison, yakni (1) “cakrawala (pengetahuan)” atau horison di dalam teks, dan (2) “cakrawala (pemahaman)” atau horison pembaca. Kedua horison ini selalu hadir dalam proses pemahaman dan penafsiran. Seorang pembaca teks memulainya dengan cakrawala hermeneutiknya, namun dia juga memperhatikan bahwa teks juga mempunyai horisonnya sendiri yang mungkin berbeda dengan horison yang dimiliki pembaca. Dua bentuk horison ini, menurut Gadamer, harus dikomunikasikan, sehingga “ketegangan antara keduanya dapat diatasi. Sebab itu, ketika seseorang membaca teks yang muncul pada masa lalu maka dia harus memperhatikan horison historis, di mana teks tersebut muncul. Namun, pembaca sudah memiliki horison sendiri untuk dapat menyelam ke dalam situasi historis.

Interaksi antara dua horison tersebut dinamakan “lingkaran hermeneutik. Horison pembaca, menurut Gadamer, hanya berperan sebagai titik berpijak seseorang dalam memahami teks. Titik pijak pembaca ini hanya merupakan sebuah ‘pendapat’ atau ‘kemungkinan’ bahwa teks berbicara tentang sesuatu. Titik pijak ini tidak boleh dibiarkan memaksa pembaca agar teks harus berbicara sesuai dengan titik pijaknya. Sebaliknya, titik pijak ini justru harus bisa membantu

memahami apa yang sebenarnya dimaksud oleh teks. Di sinilah terjadi pertemuan antara subyektifitas pembaca dan obyektivitas teks. Makna-makna teks tidaklah lahir dalam ruang hampa, melainkan selalu melibatkan kesadaran subjek sehingga menyebabkan perkembangan pemahaman dan perkembangan metodologi dalam memahami Al-Qur'an (teks). Horison teks akan senantiasa berinteraksi dengan horison subjek berdasarkan kesadaran yang tumbuh dalam kurun waktu dan zaman.<sup>22</sup>

d. Teori Penerapan/Aplikasi (*application*)

Di atas telah dipaparkan bahwa makna obyektif teks harus mendapat perhatian dalam proses pemahaman dan penafsiran. Ketika makna obyektif telah dipahami, kemudian apa yang harus dilakukan oleh pembaca/penafsir teks yang mengandung pesan-pesan yang harus atau seyogyanya dipraktikkan ke dalam kehidupan sehari-hari. Sementara itu, kondisi sosial budaya, politik, dan ekonomi penafsir telah jauh berbeda dengan kondisi pada masa munculnya teks. Menurut Gadamer, ketika seseorang membaca kitab suci, selain proses memahami dan menafsirkan maka diperlukan "penerapan" (*application*) pesan-pesan atau ajaran-ajaran pada masa ketika teks kitab suci itu ditafsirkan. Gadamer berpendapat bahwa pesan yang harus diaplikasikan pada masa penafsiran bukan makna literal teks, tetapi *meaningful sense* (makna yang berarti) atau pesan yang lebih berarti daripada sekedar makna literal.

Hermeneutika Gadamer dapat diasimilasikan ke dalam kajian tafsir untuk memperkuat argumentasi metodis aliran quasi-obyektifis modernis, yakni suatu aliran yang memandang makna asal hanya sebagai pijakan awal bagi pembacaan Al-Qur'an di masa kini; makna asal literal tidak lagi dipandang sebagai pesan utama Al-Qur'an. Untuk mendukung ide pentingnya menangkap makna asal, sebagai tugas awal seorang penafsir, dia dapat menggunakan teori "cakrawala teks" yang mengatakan bahwa teks memiliki cakrawala historis saat teks itu diturunkan atau dibuat. Agar dia tidak salah paham terhadap makna asal teks, maka dia harus selalu sadar dengan teori "kesadaran akan keterpengaruhannya mufassir oleh sejarah". Demikian pula halnya dengan upaya memahami pesan utama di balik makna literal, penafsir bisa menggunakan teori "penggabungan cakrawala teks dan cakrawala pembaca" yang dilanjutkan dengan teori "aplikasi".

---

<sup>22</sup>Abd Muid Nawawi dan Muhammad Adlan Nawawi, "Hermeneutika Kesadaran dalam Memahami Teks Al-Qur'an," dalam *Al Amin: Jurnal Kajian Ilmu dan Budaya Islam*, Vol. 3, No. 1 Tahun 2020, hal. 83.

Paul Ricour menjembatani kesenjangan antara kelompok objektif dan kelompok subjektif dengan teorinya yang disebut teori moderat. Menurutnya, penafsir teks tidak boleh memproyeksikan diri pada teks sastra, melainkan harus terbuka terhadapnya. Pengkaji teks harus bertindak berdasarkan resolusi media, yaitu selalu berada di tengah, tidak di belakang atau di depan. Tidak dapat dipungkiri bahwa ia pasti mempunyai gagasan berdasarkan pengalamannya sendiri. Namun hal ini juga harus diartikulasikan di sekitar teks, bahkan jika penafsiran apapun mencakup kekhususan ruang dan waktu. Hermeneutika dalam penelitian Ricoeur tidak mencari makna yang paling benar tetapi makna yang paling optimal, sehingga ketika mengkaji teks sastra, makna tidak hanya dilihat pada aspek estetis teks biasa saja, melalui pembacaan heuristik (makna lahir), namun makna dapat diperoleh secara optimal, yaitu terungkapnya aspek estetika makna, baik makna logis maupun makna rasa dan imajinasinya.<sup>23</sup>

Meskipun manusia tidak bisa hadir seutuhnya pada masa lalu, berkat ditulisnya suatu teks dalam tulisan, maka teks sebenarnya hadir ke zaman dimana kita berada sekarang. Penafsir tidak perlu terjebak dalam subjektivitas, karena teks memiliki makna objektif dalam struktur internalnya. Namun makna dari struktur internalnya tidak sepenuhnya membunuh subjek karena teks selalu akan menunjuk atau mengacu pada suatu dunia tertentu. Dengan demikian, penafsiran selain menemukan makna objektif teks juga menemukan cakrawala dunia yang diarah oleh teks sehingga penafsir meleburkan diri dalam dunia teks. Pandangan Ricoeur memberikan sumbangan yang berarti dalam studi tafsir Al-Qur'an kontemporer yang berobsesi Kembali kepada pandangan hidup Al-Qur'an tetapi tidak terjebak dalam kejumudan dan kungkungan masa lalu.<sup>24</sup>

Para ahli tafsir dan hermeneutika mengemukakan bahwa teks adalah kumpulan kata-kata lisan dan tulisan yang dapat dipahami secara benar dan akurat hanya jika seseorang mengetahui pembicara, lawan bicara, dan konteks pembicaraan, cerita, serta kondisi psikologis dan sosial budaya di mana percakapan itu berlangsung. Mengenai permasalahan tersebut, para ulama tafsir mencoba mencari solusinya dengan hadirnya ilmu *asbâb an-nuzûl*. Ilmu ini berupaya menjelaskan suatu ayat dengan mengkaji sebab

---

<sup>23</sup>Ahmad Hifni, *HERMENEUTIKA MODERAT: (Studi Teori Ta'wil 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî dan Hermeneutika Paul Ricoeur)*,..., hal. 9.

<sup>24</sup>Anwar Mujahidin, *Hermeneutika Al-Qur'an*, Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2013, hal. 41-42.

dan konteks sejarah diturunkannya ayat tersebut. Meskipun para ulama mempunyai cara yang berbeda-beda dalam menerapkannya untuk memahami ayat-ayat tersebut. Misalnya adalah *al-'ibrah bi 'umûm al-lafzhi* atau *bi khushûs as-sabab*. Para ulama juga memperkenalkan dalam konteks perintah dan larangan yang sifatnya bukan ibadah murni yang disebut *illât*, yakni ada dan ketiadaannya mempengaruhi pemahaman teks dan penerapannya dalam masyarakat.

Salah satu teori penafsiran hermeneutika yang beraliran quasi-obyektifis modernis adalah teori *Double Movement* yang digagas oleh Fazlur Rahman dalam karyanya *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Teori gerakan ganda merupakan sebuah proses penafsiran Al-Qur'an dengan melibatkan dua pergerakan, yakni dari situasi sekarang ke periode Al-Qur'an diturunkan, dan kembali lagi ke masa kini.<sup>25</sup> Gerakan pertama berupaya menelusuri seluruh situasi sosio-historis ketika Al-Qur'an diturunkan sedangkan gerakan kedua mengkaji seluruh situasi kontemporer dewasa ini dalam konteks sosial, budaya, ekonomi, politik, pendidikan, dan lain-lain. Gerakan pertama terjadi dari hal-hal spesifik dalam Al-Qur'an ke penggalian dan sistematisasi prinsip-prinsip hukum, nilai-nilai, dan tujuan jangka panjangnya sedangkan gerakan kedua ini harus dilakukan dari pandangan umum ke pandangan spesifik yang harus dirumuskan dan direalisasikan pada masa kini.<sup>26</sup>

Fazlur Rahman berupaya memahami alasan-alasan jawaban yang diberikan Al-Qur'an dan menyimpulkan prinsip-prinsip hukum atau ketentuan umumnya. Dengan demikian, Fazlur Rahman mengesankan lebih memilih signifikansi makna yang bersifat universal daripada makna tekstual yang terkait dengan peristiwa lokal-historis. Fazlur Rahman tidak terikat kepada ungkapan tekstual semata tetapi kepada nilai-nilai substansial yang terkandung dibalik ungkapan ayat Al-Qur'an. Nilai-nilai substansial yang bersifat umum harus diimplementasikan dalam konteks sosio-historis yang konkret di masa sekarang.

Penerapan metode hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an akan membawa tiga implikasi yang bertentangan dengan tradisi tafsir ulama klasik, yaitu: a) dalam hermeneutika, tanpa melihat

---

<sup>25</sup>Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1984, hal. 5.

<sup>26</sup>Nasa'iy Aziz, *Melalui Gerakan Ganda dan Sintesis Fazlur Rahman Menuju Pembumih Al-Qur'an*, Banda Aceh: Forum Intelektual Al-Qur'an dan Hadits Asia Tenggara (SEARFIQH), 2017, hal. 60.

konteks, sebuah teks tidak berharga dan tidak bermakna. Sementara dalam tafsir klasik, bahwa makna yang sebenarnya adalah apa yang dimaksud oleh Allah swt. dalam teks; b) hermeneutika memberikan otoritas kepada manusia sebagai mediator yang menghasilkan makna secara sistematis dan metodis. Sementara para ulama klasik berkeyakinan bahwa Allah bisa saja memberikan anugerah pemahaman yang benar (*ilham*) kepada seseorang yang dikehendaki-Nya; dan c) tradisi klasik beranggapan bahwa tidak mungkin dapat dikompromikan antara produk manusia (*interpretasi*) dengan Al-Qur'an sebagai firman Tuhan, sehingga mereka sering tidak percaya diri dalam memberikan penafsiran. Sementara dalam metode hermeneutika memberikan kebebasan penafsiran seiring dengan perubahan kondisi sosio-kultural<sup>27</sup>

## G. Tinjauan Pustaka

Hasil penelitian Hamdani (2019) yang berjudul “Pengaruh Kondisi Sosial Politik terhadap Penafsiran Al-Qur'an (Studi Komparatif Penafsiran Sayyid Quthb dan Ibnu Katsir tentang Jihad)” menunjukkan bahwa Sayyid Quthb dan Ibnu Katsir menghadapi kondisi sosial politik yang berbeda ketika menafsirkan Al-Qur'an. Sayyid Quthb hidup di mana kondisi sosial politik sedang tidak menentu di bawah jajahan Negara kapitalis; Inggris. Dalam kondisi sosial politik inilah Sayyid Quthb hidup, lalu menuangkan ide, gagasan dan pemikirannya melalui karya tulis yang pada akhirnya menghantarkan ia ke tiang gantungan. Berbeda dengan kondisi Ibnu Katsir yang hidup pada abad 7 Hijriyah di tengah-tengah para penguasa yang sangat memperhatikan dan mengutamakan sektor pendidikan di samping juga memperhatikan kesejahteraan rakyatnya. Di saat bersamaan, hubungan para penguasa dan ulama' juga sedang harmonis. Para penguasa tidak segan meminta arahan para ulama' yang akhirnya berimbas kepada kebijakan-kebijakan yang mereka keluarkan.<sup>28</sup> Penelitian tersebut menyoroti pengaruh faktor sosial politik dalam penafsiran Sayyid Quthb dan Ibnu Katsir tentang Jihad. Sementara penelitian ini menyoroti faktor eksternal dan internal yang

---

<sup>27</sup> Esack Farid, *Quran Liberalism and Pluralism*, USA: One World, 1997, hal. 92.

<sup>28</sup> Heri Hamdani, *Pengaruh Kondisi Sosial Politik terhadap Penafsiran Al-Qur'an (Studi Komparatif Penafsiran Sayyid Quthb dan Ibnu Katsir Tentang Jihad)*, Tesis, Institut PTIQ Jakarta, 2019, hal. 144.

mempengaruhi penafsiran Muhammad ‘Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun dalam menafsirkan *dzurriyat dhi’af*.

Hasil penelitian Darlis (2019) yang berjudul "Urgensi Kekuatan Politik dalam Penafsiran Al-Qur’an menunjukkan bahwa segala macam paradigma yang dituangkan dalam tafsir membutuhkan latar belakang politik yang mampu menarik masyarakat.<sup>29</sup> Persamaan dengan penelitian ini adalah sama-sama mencari penyebab terjadinya perbedaan hasil penafsiran. Bedanya adalah bahwa penelitian tersebut hanya fokus membahas satu faktor saja sementara penelitian ini menggali faktor eksternal dan internal yang mempengaruhi penafsiran Muhammad ‘Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun dalam menafsirkan *dzurriyat dhi’af*.

Hasil penelitian Astuti (2014) yang berjudul “Diskursus tentang Pluralitas Penafsiran Al-Qur’an” menyimpulkan bahwa seseorang akan melihat betapa banyaknya ragam penafsiran dalam memahami Al-Qur’an yang selama ini diklaim sebagai kebenaran mutlak. Al-Qur’an pada dataran ilahiah memang mutlak kebenarannya, tetapi penafsiran terhadap Al-Qur’an adalah relatif dan nisbi.<sup>30</sup> Persamaan penelitian tersebut dengan penelitian ini adalah sama-sama mengungkap bahwa adanya wacana tentang faktor-faktor yang mempengaruhi hasil penafsiran. Bedanya penelitian tersebut dengan penelitian ini adalah terletak pada fokus kajiannya yaitu pada penelitian tersebut menunjukkan bahwa hasil penafsiran penafsir bersifat relatif sementara penelitian ini menganalisis faktor eksternal dan internal yang mempengaruhi Muhammad ‘Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun dalam menafsirkan *dzurriyat dhi’af*.

Hasil penelitian Syamsul Wathan (2016) dengan judul “Tafsir Alquran dan Kekuasaan Politik di Indonesia (Perspektif Analisis Wacana dan Dialektika)” menunjukkan bahwa praktik rezim orde baru berputar pada isu pembangunan, Pancasila dan Islam, otoritarianisme, KKN, kesetaraan perempuan, kebebasan umat beragama, HAM, KB dan peran agama dalam pembangunan. Perspektif tafsir yang ada di era rezim orde baru setidaknya melahirkan tiga poin tafsir Al-Qur’an: (1) memahami teks-memahami realitas, (2) mempertautkan teks-akal dan realitas, dan (3) paradigma

---

<sup>29</sup>Darlis Dawing, "Urgensi Kekuatan Politik dalam Penafsiran Al-Qur’an," dalam *Al-Munir: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, Vol. 1, No. 1 Tahun 2019, hal. 76.

<sup>30</sup>Astuti, “Diskursus Tentang Pluralitas Penafsiran Al-Qur’an,” dalam *Hermeunetik*, Vol. 8, No. 1, Tahun 2014, hal. 113.

metode tafsir interdisipliner.<sup>31</sup> Penelitian tersebut menunjukkan bahwa politik kekuasaan dapat mempengaruhi hasil penafsiran seseorang. Sementara penelitian ini mengkaji faktor eksternal dan internal yang mempengaruhi Muhammad ‘Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun dalam menafsirkan *dzurriyat dhi’af*.

Hasil penelitian Zaki (2014) dengan judul “Perlindungan Anak dalam Perspektif Islam” menunjukkan bahwa perlindungan anak dalam Islam meliputi fisik, psikis, intelektual, moral, ekonomi, dan lainnya. Hal ini dijabarkan dalam bentuk memenuhi semua hak-haknya, menjamin kebutuhan sandang dan pangannya, menjaga nama baik dan martabatnya, menjaga kesehatannya, memilihkan teman bergaul yang baik, menghindarkan dari kekerasan, dan lain-lain.<sup>32</sup> Relevansi penelitian tersebut dengan penelitian ini adalah memiliki tema yang sama tentang kelemahan anak yang harus dilindungi oleh kedua orang tua. Perbedaan penelitian tersebut dengan penelitian penelitian ini bahwa penelitian yang sudah dilakukan telah mengidentifikasi jenis kelemahan pada anak yang harus dilindungi oleh orang tua sedangkan pada penelitian ini mengkaji makna generasi lemah menurut perspektif Muhammad ‘Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun. Selain itu, penelitian ini juga berusaha mencari solusi penanggulangan generasi lemah dalam Al-Qur’an.

Hasil penelitian Sa’adah (2018) yang berjudul “Tanggung Jawab Orang Tua dalam mendidik anak menurut Al-Qur’an” menunjukkan tiga poin utama, yaitu *Pertama*, *Sûrat An-Nisâ’/4:9* memberi petunjuk kepada orang tua, agar memiliki rasa khawatir apabila di kemudian hari meninggalkan keturunan yang lemah dan tidak berdaya. *Kedua* Tanggung orang tua dalam mendidik anak usia dini menurut Al-Qur’an *Sûrat An-Nisâ’/4:9* yaitu meliputi: a) pendidikan jasmani dan ruhani b) pendidikan aqidah; dan c) pendidikan akhlak. *Ketiga* Relevansi tanggung jawab orang tua dalam mendidik anak usia dini adalah orang tua harus merasa khawatir apabila keturunannya dalam keadaan lemah sehingga setiap orang tua diharuskan untuk membentuk generasi

---

<sup>31</sup>Syamsul Wathani, "Tafsir Alquran Dan Kekuasaan Politik di Indonesia (Perspektif Analisis Wacana Dan Dialektika)," dalam *Nun* Vol. 2, No. 1 Tahun 2016: 66-120, hal. 194.

<sup>32</sup> Muhammad Zaki. "Perlindungan Anak dalam Perspektif Islam," dalam *ASAS*.Vol. 6 No.2 Tahun 2014, hal.1.



berkualitas dengan pendidikan jasmani dan rohani<sup>33</sup> Persamaan penelitian tersebut dengan penelitian ini adalah sama-sama menafsirkan Al-Qur'an *Sûrat An-Nisâ'*/4:9. Perbedaannya adalah kajian penelitian ini difokuskan terhadap makna *dzurriyyat dhi'âf* menurut pemikiran ulama kontemporer yaitu Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun.

Widiastuti *et al.*, (2015) dalam karyanya berjudul "Pemberdayaan Masyarakat Marginal dalam Perspektif Al-Qur'an" memuat tentang kategori orang-orang termaginal dalam Al-Qur'an.<sup>34</sup> Relevansi isi buku tersebut dengan penelitian yang akan dilakukan adalah *dzurriyyat dhi'âf* termasuk salah satu bagian dari masyarakat marginal. Bedanya terletak pada lokus kajian penelitian hanya lebih sempit dari isi buku tersebut.

Hasil penelitian Budiman (2011) yang berjudul "Term *Dhi 'afan* (Lemah) dalam *Sûrat An-Nisâ'*/4:9 (Study Tematik Kitab Tafsir Al-Manar Karya Rasyid Rida)" menunjukkan bahwa terdapat lima ayat dengan *term* yang berbicara tentang lemah dalam konteks perang, tiga ayat dengan *term* yang berbicara tentang lemah dalam konteks kisah kaum terdahulu, satu ayat dengan *term* yang berbicara tentang lemah dalam konteks keringanan hukum bagi kebutuhan biologis manusia, dan dua ayat yang *term* yang berbicara tentang lemah dalam konteks anak-anak, warisan dan wasiat.<sup>35</sup> Variabel penelitian ini sama tentang *dhi'âf*, namun penelitian yang sudah dilakukan lebih fokus pada pencarian *term* kata lemah dalam Al-Qur'an, sementara penelitian inididak hanya mengkaji *term* kata lemah dalam Al-Qur'an namun juga *term* kata *dzurriyyah* dalam Al-Qur'an. Selain itu juga, penelitian ini berupaya untuk menganalisis makna *dzurriyyat dhi'âf* dari perspektif Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun dan berupaya menyajikan solusi untuk menanggulangi *dzurriyyat dhi'âf* berdasarkan perspektif Al-Qur'an.

---

<sup>33</sup> Enok Hilmatus Sa'adah and Abdul Azis. "Tanggung Jawab Orang Tua dalam Mendidik Anak Menurut Alquran," dalam *Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*. Vol.6 No. 1 Tahun 2018, hal 1.

<sup>34</sup>Siti Kurnia Widiastuti, Nurus Sa'adah, Muhammad Amin, Muhammad Damami dan Adib Sofia, *Pemberdayaan Masyarakat Marginal dalam Perspektif Al-Quran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015, hal. 57.

<sup>35</sup>Kukuh Budiman, "*Term Dhi 'afan (Lemah) dalam Sûrat An-Nisâ' ayat 9 (Study Tematik Kitab Tafsir Al-Manar Karya Rasyid Rida)*." Disertasi. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011, hal. iii.

## H. Metode Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian pustaka (*library research*). Metode penelitian ini adalah metode penelitian komparatif. Komparatif berarti membandingkan sesuatu yang memiliki fitur yang sama, sering digunakan untuk membantu menjelaskan sebuah prinsip atau gagasan.<sup>36</sup> Penelitian komparatif adalah penelitian yang membandingkan keberadaan dari satu variabel atau lebih pada dua sampel atau lebih pada waktu yang berbeda.<sup>37</sup> Jadi, penelitian komparatif dapat disimpulkan sebagai penelitian yang dilakukan dengan cara membandingkan dua variabel atau lebih, untuk mendapatkan jawaban atau fakta, apakah ada perbandingan dari objek yang diteliti atau tidak.

Jenis penelitian komparatif yang digunakan dalam penelitian ini adalah adalah perbandingan individual, yaitu membandingkan pemikiran tokoh dalam menafsirkan Al-Qur'an. Jenis komparasi ini membantu untuk memperluas pengetahuan dan memberikan wawasan untuk melihat karakteristik kasus maupun variabel dengan lebih mendalam. Dalam konteks kajian tafsir, model ini disebut *at-tafsîr al-muqârin*. Tujuan penelitian komparatif adalah (a) mencari aspek persamaan dan perbedaan; (b) mencari kelebihan dan kekurangan masing-masing pemikiran tokoh; dan mencari sintesa kreatif dari hasil analisis pemikiran kedua tokoh.<sup>38</sup>

Langkah-langkah penelitian komparatif adalah sebagai berikut.

- a. Menentukan tema apa yang akan diteliti  
Tema yang akan diteliti dalam penelitian ini adalah generasi lemah (*dzurriyyat dhi'âf*) menurut perspektif Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun.
- b. Mengidentifikasi aspek-aspek yang hendak dibandingkan  
Aspek yang akan dibandingkan dalam penelitian ini adalah aspek persamaan dan perbedaan pemikiran Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun.
- c. Mencari keterkaitan dan faktor-faktor yang mempengaruhi antar konsep. Faktor-faktor antar konsep dalam hal ini terkait dengan apa saja yang mempengaruhi persamaan dan perbedaan penafsiran Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun.

---

<sup>36</sup> Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press, 221, hal. 120.

<sup>37</sup> Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta, Tahun 2006, hal. 6.

<sup>38</sup> Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, ..., 221, hal. 120.

- d. Menunjukkan kekhasan dari masing-masing pemikiran tokoh, mazhab atau kawasan yang dikaji. Ciri khas dan keunikan penafsiran kedua tokoh tersebut yang akan dikaji adalah corak dari kitab tafsirnya.
- e. Melakukan analisis secara mendalam dan kritis dengan disertai argumentasi data. Melakukan analisis terkait kelebihan dan kekurangan penafsiran Muhammad ‘Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun.
- f. Membuat kesimpulan-kesimpulan untuk menjawab permasalahan penelitian.<sup>39</sup>

### 1. Pemilihan Objek Penelitian

Pemilihan objek penelitian dilakukan berdasarkan pertimbangan tertentu atau *purposive sampling*. Pertimbangan peneliti membandingkan penafsiran Muhammad ‘Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun adalah karena kedua penafsir tersebut hidup sezaman dan sama-sama mengabdikan diri mengajar tafsir di perguruan tinggi. Muhammad ‘Ali ash-Shâbûniy mengajar tafsir di Universitas Ummul Qura dan Universitas King Abdul Ajiz. Salman Harun mengajar di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.

### 2. Data dan Sumber Data

Data dalam penelitian ini berupa data deskriptif tentang pemikiran pemikiran Muhammad ‘Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun terhadap makna *dzurriyyat dhi‘âf*. Data primer diperoleh dari karya Muhammad ‘Ali ash-Shâbûniy, yaitu *Shafwat at-Tafâsîr* dan Salman Harun, yaitu tafsir Tarbawi: nilai-nilai Pendidikan dalam Al-Qur’an. Data sekunder diperoleh dari buku dan artikel hasil penelitian yang relevan.

### 3. Teknik Input dan Analisis Data

Data dalam penelitian ini diinput dengan cara sebagai berikut:

- a. Mengumpulkan beberapa ayat Al-Qur’an yang sesuai dengan tema *dzurriyyat dhi‘âf*. Penelusuran ayat tentang keturunan dalam Al-Qur’an dilakukan dengan kata kunci *dzurriyyah*. Penelusuran ayat tentang lemah dilakukan dengan kata kunci

---

<sup>39</sup> Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur’an dan Tafsir*, ..., hal. 121-122.

*dhi'âf* dan term yang relevan, yaitu *dhu'afâ*, *dha'îf*, *dha'fun*, *dha'ufa*, *dha'ufû*, *yastadh'fu*, *mustadh'afîn*

- b. Menguraikan dinamika penafsiran tema ayat tentang *dzurriyyah* dan *dhi'âf*.
- c. Membandingkan sejumlah ayat Al-Qur'an yang dijadikan objek studi tanpa menoleh kepada redaksinya, apakah mempunyai kemiripan atau tidak.
- d. Menarasikan penafsiran Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun terhadap makna *dzurriyyat dhi'âf*.
- e. Melacak berbagai macam pendapat ulama tafsir dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut.
- f. Membandingkan pendapat-pendapat ulama tafsir untuk mendapatkan informasi berkenaan dengan identitas dan pola berfikir dari masing-masing penafsir

#### 4. Pengecekan Keabsahan Data

Keabsahan data dilakukan dengan teknik triangulasi data. Triangulasi data merupakan teknik pengumpulan data yang menggabungkan beberapa data dan sumber yang ada. Sumber data diperoleh dari pandangan penafsir selain Ash-Shâbûniy dan Harun serta dari hasil penelitian yang relevan. Selain menggunakan triangulasi sumber, peneliti juga menggunakan triangulasi teori untuk menghindari bias individual peneliti atas temuan yang dihasilkan, yaitu teori hermeneutika.

#### I. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan Tesis ini diawali dengan Bab I tentang pendahuluan yang memuat latar belakang penelitian untuk menjelaskan secara akademik mengapa penelitian ini penting untuk dilakukan. Identifikasi masalah dilakukan untuk menginventarisir masalah-masalah penting yang perlu diteliti dalam tema yang diangkat dalam penelitian ini. Selanjutnya, masalah yang sudah terinventarisir perlu dibatasi dalam sub bab pembatasan dan perumusan masalah sehingga jelas masalah yang akan dijawab dalam penelitian ini. Tujuan penelitian dimuat sebagai orientasi jawaban dari permasalahan yang akan dijawab dalam penelitian ini. Manfaat penelitian memuat tentang pentingnya penelitian ini untuk dilakukan dan kontribusinya bagi pengembnagan keilmuan, terutama dalam Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Kerangka teori dimaksudkan untuk memberikan gambaran umum mengenai teori yang relevan untuk

menganalisis kerangka penafsiran tokoh yang dikaji. Tinjauan Pustaka disajikan dengan menelusuri hasil penelitian yang relevan untuk menentukan posisi penelitian yang sedang dilakukan oleh peneliti. Selanjutnya metode disajikan dengan maksud untuk menjelaskan bagaimana proses dan langkah-langkah yang dilakukan oleh peneliti sehingga sampai pada jawaban problem akademik yang menjadi kegelisahan peneliti.

Bab II berisi tentang ragam penafsiran Al-Qur'an yang memuat tentang hakikat tafsir, pendekatan penafsiran tekstual dan kontekstual, jenis penafsiran Al-Qur'an, metode penafsiran Al-Qur'an, faktor yang mempengaruhi penafsiran Al-Qur'an, dan corak penafsiran Al-Qur'an.

Bab III merupakan penjelasan tentang ragam diskursus penafsiran *dzurriyyat dhi'âf* yang meliputi definisi *dzurriyyat dhi'âf*, term kata *dzurriyyah* dan *dhi'âf* dalam Al-Qur'an, pendekatan tekstual dan kontekstual dalam menafsirkan Al-Qur'an, dan dinamika penafsiran tema *dzurriyyah* dan *dhi'âf* dalam Al-Qur'an.

Bab IV berkaitan dengan biografi Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun, karya-karya Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun, dan karakteristik penafsiran Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun, Penafsiran Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun terhadap *dzurriyyat dhi'âf* yang pembahasannya meliputi *dzurriyyat dhi'âf* menurut penafsiran Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy, *dzurriyyat dhi'âf* menurut penafsiran Salman Harun, perbandingan penafsiran Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun terhadap *dzurriyyat dhi'âf*, kelebihan dan kekurangan hasil penafsiran Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun, dan penanggulangan *Dzurriyyat Dhi'âf* dalam Al-Qur'an.

Bab V merupakan penutup yang memuat kesimpulan, implikasi penelitian, dan saran teoretis dan praktis. Kesimpulan memuat jawaban atas rumusan masalah yang telah diajukan sebelumnya. Implikasi penelitian memuat dampak atau akibat yang akan diraskan dari hasil penelitian yang sudah dilakukan. Bagian saran memuat tentang perbaikan-perbaikan yang perlu dilakukan dan ditindaklanjuti oleh pemangku kepentingan, praktisi, dan peneliti selanjutnya.

## BAB II RAGAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

### A. Hakikat Tafsir

Kata tafsir menurut as-Suyuthi secara bahasa ada beberapa pendapat, yaitu (1) Kata tafsir berasal dari kata *fasara* (فسر). Karena mengikuti wajan *taf'il* (تفعيل) maka menjadi *tafsîr* (تفسير) yang berarti *al-bayân* (البيان) dan *al-kasyf* (الكشف), yaitu penjelasan dan mengungkapan; (2) Kata tafsir berasal dari kata *as-safar* (السفر) yang dibalik menjadi *al-fasr* (الفسر). Orang Arab mengatakan *asfar ash-Subh* (ketika waktu pagi sudah jelas); dan (3) Ada yang berpendapat bahwa kata tafsir diambil dari kata *at-tafsîrah* (التفسير), yaitu suatu istilah pekerjaan yang dilakukan oleh dokter untuk mengetahui penyakit.<sup>40</sup> Secara istilah, az-Zarkasyi mendefinisikan tafsir sebagai ilmu untuk memahami Al-Qur'an yang diturunkan kepada nabi Muhammad saw. dan menjelaskan maknanya, menggali hukum-hukum dan hikmahnya.<sup>41</sup>

Sementara Shihab mendefinisikan tafsir secara bahasa bahwa kata tafsir diambil dari kata *fasara* (فسر) yang mengandung makna “kesungguhan membuka” atau “keberulang-ulangan melakukan upaya membuka”, sehingga berarti upaya yang sungguh-sungguh dan

---

<sup>40</sup>Abdurrahman bin Abu Bakr as-Suyuthi, *al-Itqân Fî 'Ulûm Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Tim Indiva, Surakarta: Indiva Pustaka, 2008, hal. 885.

<sup>41</sup>Badruddin Muhammad bin Abdullah bin Bahadir az-Zarkasyi, *al-Burhân Fî 'Ulûm Al-Qur'an*, Kairo: Dâr at-Turâts, 1984, hal. 13.

berulang-ulang untuk membuka apa yang tertutup atau menjelaskan apa yang sulit dari makna sesuatu. Lebih lanjut Shihab menjelaskan makna tafsir secara istilah yaitu, penjelasan tentang maksud Allah sesuai dengan kemampuan manusia.<sup>42</sup>

Penafsir modern seperti Fazlur Rahman mendefinisikan tafsir sebagai usaha menggeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik dan menyatakannya sebagai klaim-klaim dengan tujuan moral dan sosial umum yang dapat disaring dari ayat-ayat spesifik berdasarkan konteks sosio-historis dan penalaran logis.<sup>43</sup> Generalisasi makna ini bertujuan untuk mengetahui dan membedakan nilai-nilai hukum tertentu dan nilai-nilai moral ideal Al-Qur'an sehingga nilai-nilai moral ideal Al-Qur'an selanjutnya dapat dikontekstualisasikan pada era kekinian. Dengan mengkombinasikan definisi dari para ahli yang sudah disebutkan maka dapat dibuat definisi tafsir sebagai ilmu untuk memahami maksud firman Allah berdasarkan kemampuan manusia dalam rangka menjelaskan maknanya, menggali hukum dan hikmah, serta mensintesis nilai ideal moral Al-Qur'an.

Ketika berhadapan dengan wacana tafsir, maka akan ditemukan dua pemetaan dari tafsir, yakni tafsir sebagai produk (*interpretation as product*) dan tafsir sebagai proses (*interpretation as process*).<sup>44</sup> Tafsir sebagai produk merupakan bagian dari hasil pemikiran manusia terhadap Al-Qur'an. Produk pemikiran ini kemudian dikenal sebagai kitab tafsir, yaitu sebuah kitab yang menghimpun hasil ijtihad seseorang berupa keterangan-keterangan terhadap makna-makna Al-Qur'an yang sifatnya asing dan sulit dipahami. Karena telah menjadi pemikiran manusia, maka konsekuensinya tafsiran dari Al-Qur'an tidaklah termasuk suci dan tidak absolut.

Tafsir sebagai produk merupakan hasil dari pemikiran manusia yang bersifat historis, relatif, temporal, dan tentatif. Hasil penafsiran siapapun dapat dipertanyakan ulang relevansinya terhadap perkembangan zaman. Sebuah karya tafsiran dari konteks masa lalu belum tentu relevan dengan konteks masa sekarang dan yang akan datang. Dengan demikian, hakikat tafsir sebagai produk adalah sebuah pemahaman atau interpretasi seorang mufasir terhadap teks Al-Qur'an yang sangat terkait dengan konteks sosio-kultural baik yang sifatnya internal maupun eksternal. Konteks internal berupa latar keilmuan,

---

<sup>42</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2019, hal. 9.

<sup>43</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, ..., hal. 7.

<sup>44</sup> Abdul Mustaqim, "Epistemologi tafsir kontemporer," Yogyakarta: LKiS Printing Cemerlang 2010, hal. 32.

orientasi, kepentingan, beban psikologis dan teologis. Sedangkan konteks eksternal berupa kondisi sosial-budaya, politik dan ekonomi.<sup>45</sup>

Sementara tafsir sebagai sebuah proses merupakan proses mendialogkan antara teks Al-Qur'an dengan konteks (realitas). Al-Qur'an sebagai pedoman hidup yang senantiasa berbenturan dengan problem realitas yang terus berubah dan berkembang. Dengan demikian, tafsir sebagai proses menjadi sebuah kegiatan yang harus terus berlangsung sepanjang zaman. Dialog komunikatif antara teks Al-Qur'an yang terbatas dengan konteks yang tak terbatas selalu dilakukan oleh mufassir sehingga tafsir merupakan sebuah proses yang tidak pernah selesai sampai hari kiamat. Artinya, tafsir dalam pengertian ini bersifat dinamis karena memang dimaksudkan untuk "menghidupkan" teks dalam konteks yang terus berubah dan berkembang.<sup>46</sup>

Tafsir sebagai proses juga membawa konsekuensi logis bahwa Al-Qur'an harus selalu dikaji ulang, ditafsirkan, dan diperbarui, sebab Al-Qur'an adalah teks bahasa yang secara mandiri tidak dapat membangun peradaban dan tidak pula mampu memancarkan ilmu pengetahuan dan kebudayaan. Peradaban dan kebudayaan dibangun oleh dialektika manusia dengan realitas di satu pihak, dialognya teks di pihak lain. Tafsir sangat terbuka untuk dikritisi dan dikaji ulang, sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan setiap zaman. Sebab seorang mufassir hanya berkedudukan sebagai "pencari kebenaran" bukan "penentu kebenaran" itu sendiri secara mutlak.<sup>47</sup>

## B. Klasifikasi Tafsir

Klasifikasi tafsir dikategorikan berdasarkan cara yang digunakan oleh ulama tafsir untuk menafsirkan Al-Qur'an. Secara umum, tafsir terdiri atas *at-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*, *at-Tafsîr bi ar-Ra'yi*, dan *at-Tafsîr bi al-Isyâ'ri*.

---

<sup>45</sup>Muhammad Kholil Ridwan, "Tradisi Kritik Tafsir: Diskursus Kritisisme Penafsiran dalam Wacana Quran'ic Studies," dalam *Jurnal Theologia*, Vol. 28, No.1 Tahun 2017: 55-74, hal.67.

<sup>46</sup>Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS Printing Cemerlang, 2010, h. 32

<sup>47</sup>Muhammad Kholil Ridwan, "Tradisi Kritik Tafsir: Diskursus Kritisisme Penafsiran dalam Wacana Quran'ic Studies," dalam *Jurnal Theologia*, Vol. 28, No.1 Tahun 2017: 55-74, hal.66.



## 1. *At-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*

*Tafsîr bi al-Ma'tsûr* merupakan penafsiran berdasarkan tradisi atau teks. Tafsir berbasis tradisi berarti bahwa penafsiran Al-Qur'an harus dipandu oleh Al-Qur'an, Nabi, dan umat Islam generasi awal. Dengan kata lain, interpretasi diharapkan untuk mencerminkan sumber aslinya Islam. Penafsiran berbasis tradisi diklasifikasikan menjadi empat yaitu (1) tafsir Al-Qur'an oleh Al-Qur'an, (2) tafsir Al-Qur'an oleh Nabi, (3) tafsir Al-Qur'an oleh para Sahabat Nabi, dan (4) tafsir Al-Qur'an oleh para Tabi'in.<sup>48</sup> Penafsiran semacam ini disebut sebagai *at-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*. Sandaran untuk menafsirkan Al-Qur'an pada metode ini adalah menggunakan riwayat. Jadi, tolak ukur kebenaran tafsir saat itu adalah *tsiqah* dan *muttashilnya* sanad suatu riwayat. Jenis tafsir ini dianggap memiliki kekuatan yang lebih tinggi daripada metode penafsiran lainnya.<sup>49</sup>

Walaupun jenis tafsir ini dianggap paling unggul, namun penggunaannya perlu hati-hati karena sering kali terjadi penyusupan dari riwayat yang lemah. sikap wasapada terhadap periwayatan sangat perlu diwaspadai, terutama riwayat pada masa Tabi'in, karena adanya unsur politik, kepentingan pribadi, dan golongan menyebabkan terjadinya pemalsuan periwayatan. Selain itu, yang perlu diwaspadai dalam metode ini adalah riwayat *Israilliyat*, yaitu cerita-cerita yang dimasukkan oleh orang Yahudi dan Nasrani yang bercampur dengan ajaran Islam.

Sikap terhadap *Israiliyât* dibagi menjadi tiga bagian, yaitu (a) *Israiliyât* yang bias diterima yaitu yang diketahui kebenarannya sama dengan apa yang diriwayatkan oleh Rasulullah saw. dengan periwayatan yang shahih, seperti nama sahabat Nabi Musa adalah al-khaḍar seperti diriwayatkan oleh al-Bukhari. (b) *Israiliyât* yang tidak bisa diterima atau bertentangan dengan Islam adalah yang sudah diketahui kebohongannya yaitu sangat berbeda dari apa yang diajarkan oleh agama Islam serta tidak bisa dicerna secara logika atau akal dan riwayatnya tidak shahih atau tidak bisa diterima. (c) *Israiliyât* yang *maskûr* (didiamkan), yaitu sesuatu yang tidak ada di agama Islam dan tidak pula bertentangan, maka hal ini termasuk sesuatu yang

---

<sup>48</sup>Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: towards a contemporary approach*, Routledge, 2005, hal. 43.

<sup>49</sup>Amroeni Drajad, *Ulumul Qur'an Pengantar Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Depok: Kencana, 2017, hal. 137.

tidak diimani dan tidak pula didustakan, serta diperbolehkan untuk diceritakan.<sup>50</sup>

## 2. *At-Tafsîr bi ar- Ra'yi*

*At-Tafsîr bi ar- Ra'yi* disebut juga dengan *at-tafsîr bi ad-Dirâyah* atau *at-tafsîr bi al-Ma'qûl*, yaitu tafsir yang menyandarkan penafsirannya pada rasional (*ijtihâd*). Tafsir ini digagas oleh golongan Mu'tazilah yang tidak puas dengan *at-Tafsîr bi al-Ma'tsûr*. Penggunaan *ra'yu* dalam tafsir banyak menggunakan analisis linguistik dan seringkali dipengaruhi oleh kepentingan ideologi. Tafsir ini menggunakan *ijtihâd* berdasarkan prinsip-prinsip logika yang benar, sistem berpikir yang sah, dan syarat yang ketat. Penafsiran *bi ar-Ra'yi* yang diterima bukan penafsiran yang menggunakan hawa nafsu dan akal semata. Penafsiran yang seperti ini di cela dan diancam dengan Neraka oleh Rasulullah saw.

Tafsir *bi ar-Ra'yi* dibagi menjadi dua; tafsir *bi ar-Ra'yi al-Madzmûm* (yang tercela) dan tafsir *bi ar-Ra'yi al-mahmûd* (yang terpuji).<sup>51</sup> Tafsir *bi ar-Ra'yi* yang terpuji yaitu pendapat yang didasarkan atas ilmu dan memenuhi kriteria atau syarat tafsir, yaitu penguasaan ilmu bahasa Arab yang meliputi nahwu, sharaf, isyitiqaq, dan balaghah. Selain itu, seorang mufassir juga dituntut menguasai ilmu *qira'at*, *ushul ad-dîn*, *ushul al-fiqh*, *asbâb an-nuzûl*, *khâs*, *'âm*, *nâsikh*, *mansûkh*, dan lain sebagainya.

Tafsir *bi ar-Ra'yi* yang tercela yaitu adalah menafsirkan Al-Qur'an dengan pendapat semata-mata, yang tidak didukung oleh ilmu alat. Hal ini yang dimaksud dalam hadis Nabi SAW yang artinya: "*Barang siapa yang berbicara tentang Al-Qur'an menurut pendapatnya sendiri, maka hendaklah dia menempati tempat duduknya di neraka*" (HR. Tirmidzi). Sebagian besar orang yang menafsirkan dengan *'aqlu (ra'yu)* adalah orang-orang yang mementingkan hawa nafsu dan bid'ah. Mereka menganut faham-faham yang sesat, tidak ada alur periwayatan (rujukan) yang jelas, dan tidak ada dalil yang kuat.

---

<sup>50</sup>Abd Hadi, Metodologi tafsir dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer, Salatiga: Griya Media, 2021, hal. 28.

<sup>51</sup>Abd Hadi, Metodologi tafsir dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer, ..., hal. 41-42.

### 3. *At-Tafsîr bi al-Isyâ'ri*

*At-Tafsîr bi al-Isyâ'ri* merupakan model tafsir sufistik yang menggunakan nalar *'irfâni*. Asumsi dasarnya adalah bahwa Al-Qur'an itu memiliki makna lahir dan batin. Menurut mereka, menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan analisis kebahasaan saja baru memasuki pada tataran makna lahir (eksoteris), sementara penafsiran sufi menempati posisi ruhnya (esoteris). Pada saat ini, hakikat tafsir telah mengalami pergeseran paradigma dan epistemologi, dimana tafsir tidak hanya berdasarkan riwayat dan akal namun juga berdasarkan isyarat-isyarat dan simbol melalui *riyâdhah rûhiyyah* (latihan ruhani) yang kemudian melahirkan pengalaman *kasyf*.

Beberapa kasus penafsiran sufi dianggap menyimpang oleh para ulama Islam yang mengkhususkan diri pada syari'ah, kemudian mereka memeberikan rambu-rambu sebagai tolak ukur kebenaran tafsir sufi. Ibnul Qayyim membuat tiga syarat agar tafsir sufi dapat diterima, yaitu (1) penfasiran tersebut tidak bertentangan dengan makna zahir ayat, (2) penafsiran tersebut benar-benar inheren, dan (3) antara penafsiran dan *lafzh* memang ada hubungan semantik yang logis.<sup>52</sup>

Dalam perkembangan selanjutnya, tafsir mulai memasuki ranah peradaban modern (sekitar abad ke-18 Masehi). Penafsiran pada periode ini ditandai dengan penggunaan teori-teori ilmiah untuk menafsirkan Al-Qur'an. Interpretasi sudah tidak ada lagi dalam ranah verbal-tekstual dan ideologi tertentu. Penafsiran zaman ini dikaitkan dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Penafsiran pada saat ini ingin membuktikan bahwa Al-Qur'an sejalan dengan peradaban modern. Kebenaran tafsir masa ini diukur dari apakah produk tafsir tersebut sesuai dengan teori ilmiah atau tidak, dan apakah produk tafsir tersebut mampu menjawab permasalahan sosial keagamaan pada era modern atau tidak.

Penafsiran modern yang menggunakan nalar kritis dimulai oleh Ahmad Khan dan Muhammad Abduh. Model penafsiran menggunakan nalar kritis terus berlanjut hingga zaman modern yang dipelopori oleh Fazlur Rahman. Mereka berpandangan bahwa Al-Qur'an selalu kontekstual dan *shâlih likulli zamân wa makân*. Interpretasi di zaman modern ini menggunakan teori-teori

---

<sup>52</sup>Mannâ' Al-Qaththân. *Mabâhits fî 'Ulûm Al-Qur'an*. Mansyurat al-Ashr al-Hadits, 1973, hal 307.

linguistik, hermeneutika, filsafat, ilmu sosial, dan sains modern sebagai alat metodologi penafsiran.<sup>53</sup>

### C. Pendekatan Penafsiran Al-Qur'an

Untuk membandingkan faktor-faktor mempengaruhi perbedaan corak penafsiran Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun terhadap *dzurriyyat dhi'âf* diperlukan kajian tentang pendekatan tekstual dan kontekstual dalam menafsirkan Al-Qur'an.

#### 1. Pendekatan Penafsiran Tekstual

Tekstualis dalam menafsirkan Al-Qur'an mengikuti teks secara ketat dan mengadopsi pendekatan literalistik terhadap teks. Bagi Tekstualis, Al-Qur'anlah yang seharusnya membimbing umat Islam daripada apa yang disebut kebutuhan modern. Mereka mempertimbangkan makna Al-Qur'an bersifat tetap dan universal dalam penerapannya. Penganut penafsiran tekstualisme berusaha menerapkan penafsiran Al-Qur'an dalam bentuk literal.<sup>54</sup>

Ada tiga pandangan makna yang paling populer menurut penganut tekstualis adalah referensial, ideasional, dan fungsional. *Pertama*, memahami makna sebagai referensi; *Kedua*, menganggapnya sebagai gagasan; dan *Ketiga*, menganggapnya sebagai kegunaan. Makna dipahami dengan cara netral dan harus dibedakan dari signifikansi. Signifikansi sebuah teks harus dilakukan dengan relevansi, kepentingan, dan konsekuensinya, meskipun sebagian dipengaruhi dan dihasilkan dari maknanya, terkait dengan faktor selain makna. Signifikansi adalah gagasan relasional yang melibatkan teks dan maknanya, di satu sisi, dan peristiwa lain, teks, fenomena, dan sebagainya.<sup>55</sup>

Kaum tekstualis bersandar pada tiga prinsip itu, *pertama*, bahwa teks memberikan sesuatu yang tetap dan objektif landasan untuk memahami Al-Qur'an. *Kedua*, ada banyak teks dalam Al-Qur'an dan hadis yang menunjukkan bahwa agama Islam sudah lengkap. *Ketiga*, tidak perlu mencari elaborasi, klarifikasi atau pembenaran lebih lanjut berdasarkan alasan semata. Peran alasan

---

<sup>53</sup> Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press, 221, hal. 149.

<sup>54</sup> Abdullah Saeed and Ali Akbar, "Contextualist Approaches and the Interpretation of the Qur'an," *Religions*, Vol.12, No.7, Tahun 2021, hal. 1.

<sup>55</sup> Jorge J.E Gracia. *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*. Albany: State University of New York Press, 1995, hal. 216-217.

dalam memahami teks-teks suci secara signifikan dibatasi, khususnya di Islam Sunni.<sup>56</sup>

Hasil studi menunjukkan: (1) Konsep teks Al-Qur'an (*al nash*) adalah kesadaran utama. Sebagai *al nash*, Al-Qur'an memiliki mekanisme teks yang pendekatan ke-tekstualitasannya menjadi pintu utama dalam membuka makna. (2) Nalar hermeneutis diarahkan untuk mengatasi kesalahpahaman (bukan pemahaman) dari sebuah teks. Sementara *metode the development of textual interpretation* untuk menjembatani kesejarahan teks dengan situasi audiens. (3) Paradigma tafsir tekstual merupakan cara pandang terhadap Al-Qur'an dan penafsirannya, dengan konsep "*an-nash*" sebagai titik tolak, kemudian bekerja dengan menekankan adanya pemahaman di antara teks, audiens, dan konteks.<sup>57</sup>

Pendekatan tekstual dalam kajian tafsir sering merujuk pada sumber penafsiran *bi al-ma'tsûr*. Tafsir *bi al-ma'tsûr* dapat diklasifikasikan menjadi empat macam, yaitu tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, tafsir Al-Qur'an dengan sunnah, tafsir Al-Qur'an dengan perkataan Sahabat, tafsir Al-Qur'an dengan perkataan Tabi'in. Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, yaitu penafsiran beberapa ayat-ayat Al-Qur'an dengan ayat-ayat yang ada dalam Al-Qur'an juga. Al-Qur'an pada dasarnya saling menafsirkan ayat yang ada, ayat yang global dalam Al-Qur'an ditafsirkan oleh ayat yang ada di tempat lain. Apa yang disebut secara ringkas dalam Al-Qur'an ditafsir secara mendetail pada ayat yang lain.

Tafsir Al-Qur'an dengan Sunnah, yaitu jika tidak ditemukan penjelasan tentang suatu ayat dalam Al-Qur'an pada Al-Qur'an itu sendiri, maka hendaklah penjelasan atau tafsir tersebut di cari pada sesuatu yang terdapat pada sunnah atau Hadist Rasulullah saw., karena fungsi dari Sunnah adalah sebagai penjelas atau penerang dari Al-Qur'an.

Tafsir Al-Qur'an dengan perkataan para Sahabat dilakukan jika tidak terdapat penjelasan tentang suatu ayat dalam Al-Qur'an atau juga tidak terdapat dalam suatu sunnah. Para sahabat mendapatkan penjelasan langsung tentang makna-makna tersebut dari Nabi dengan cara menjelaskan ayat-ayat yang global

---

<sup>56</sup>Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: towards a contemporary approach*, Routledge, 2005, hal. 55-56.

<sup>57</sup>Wathani, Syamsul. "Hermeneutika Jorge JE Gracia Sebagai Alternatif Teori Penafsiran Tekstual Alqur'an." *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*. Vol.14, No. 2 tahun 2017, hal.193.

ataupun dengan cara menghilangkan problematiknya. Selain itu, para sahabat juga hidup dan menyaksikan situasi dan kondisi yang meliputi turunnya Al-Qur'an, sehingga mereka memiliki pemahaman bagus, ilmu yang matang, amal yang baik dan hati yang memancarkan sinar, serta otak yang cerdas, seperti khalifah yang empat, Abdullah bin Mas'ud, Ubay bin ka'ab, Zaid bin Sabit, Abdullah bin Abbas dan lain-lain.

Tafsir Al-Qur'an didasarkan pada perkataan para Tabi'in, yaitu penasiran ayat Al-Qur'an yang didasarkan pada ucapan-ucapan para Tabi'in, meskipun ucapan-ucapan para tokoh Tabi'in tentang Al-Qur'an diperselisihkan statusnya apakah termasuk kategori tafsir *bi al ma'tsur* atau termasuk kategori tafsir *bi ar-ra'yi*, namun yang perlu dicatat adalah bahwa mereka itu adalah orang-orang yang paling dekat dengan Rasulullah setelah para sahabat dan pada umumnya mereka menerima tafsiran Al-Qur'an dari para sahabat. Sebagian besar ulama menggolongkan tafsir yang bersandar kepada ucapan-ucapan para Tabi'in sebagai tafsir *bi al ma'tsur*.

Para ulama sepakat bahwa tafsir *bi al-Ma'tsûr*, terutama tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an dan tafsir Al-Qur'an dengan Sunnah bisa diterima sebagai hujjah sebab tidak mengandung titik kelemahan ataupun keraguan. Bila tafsir Al-Qur'an itu menggunakan sunnah dengan sanad, riwayat, dan matan yang salah maka tafsirnya tidak bisa diterima.

Tafsir Al-Qur'an dengan riwayat Sahabat dan Tabi'in, maka para ulama tidak sepakat menerima karena didalamnya terdapat cacat dan kelemahan yang harus diperhatikan. Tafsir palsu terjadi karena adanya fanatisme golongan. Untuk memperkuat status golongannya mereka membuat tafsir Al-Qur'an yang dinisbatkan kepada Nabi melalui para sahabat dekat mereka. Golongan syi'ah menisbatkan tafsir Al-Qur'an kepada Rasulullah melalui para imam ahli bait, khawarij menisbalkannya kepada para sahabat mereka. Tafsir yang paling banyak dipalsukan adalah tafsir Ali bin Abi-Thalib dan Ibnu Abbas. Dengan membuat tafsir yang dinisbatkan kepada mereka maka tafsir itu akan diterima sebagai hujjah.<sup>58</sup>

Masuknya *Isra'iliyat* kedalam tafsiran sahabat dan tabi'in menyebabkan terjadinya titik lemah tafsir *bi al-ma'tsur*. Ketika ahli kitab masuk Islam, mereka membawa pula pengetahuan

---

<sup>58</sup>Abu Bakar Adnan Siregar, "Tafsir Bil-Ma'tsur (Konsep, Jenis, Status, dan Kelebihan Serta Kekurangannya)." *Hikmah*, Vol. 15, No. 2 Tahun 2018, hal. 163.

keagamaan mereka berupa cerita dan kisah-kisah keagamaan. Saat membaca kisah-kisah dalam Al-Qur'an terkadang mereka paparkan rincian kisah itu yang terdapat dalam kitab-kitab mereka. Para sahabat menaruh atensi terhadap kisah-kisah mereka bawakan. Berita-berita yang diceritakan ahli al-kitab yang masuk Islam itu adalah *Isra' iliyyat*.

## 2. Pendekatan Penafsiran Kontekstual

Pendekatan kontekstualis dalam menafsirkan Al-Qur'an maksudnya bahwa ajaran Al-Qur'an harus diterapkan dengan cara yang berbeda dengan memperhatikan konteksnya.<sup>59</sup> Pendekatan kontekstual berusaha memahami suatu teks dengan cara melacak konteks penggunaannya pada masa ketika teks itu muncul, termasuk situasi dan kondisi di mana ayat Al-Qur'an diturunkan, kemudian dipahami secara interdisiplin dengan ilmu-ilmu yang berkembang saat ini.<sup>60</sup> Al-Qur'an dilihat sebagai sumber pedoman praktis yang harus diaplikasikan secara berbeda dalam situasi yang berbeda, bukan sebagai sutau paket hukum yang kaku. Para pendukung pendekatan ini menyadari bahwa perbedaan konteks sosio-historis di era pewahyuan dan di era penafsiran Al-Qur'an di saat ini.

Metodologi kontekstualis telah diadopsi oleh Sebagian besar pemikir Muslim. Metode-metode penafsiran yang dilakukan menunjukkan bahwa mereka mendekati Al-Qur'an dengan cara baru yang mencerminkan metodologi kontekstualis. Banyak penafsir modern yang mencoba menghubungkan Al-Qur'an untuk merespon keprihatinan dan kebutuhan masyarakat kontemporer dengan mengacu pada berbagai gagasan dan prinsip-prinsip Al-Qur'an. Keharusan ulama menulis tentang tafsir hari ini adalah untuk setia pada tradisi, sambil mempraktikkan Islam di dunia modern. Tujuannya adalah untuk memberi kesan bahwa hukum itu dikembangkan secara langsung berdasarkan teks-teks Al-Qur'an dan tradisi Nabi.<sup>61</sup>

Secara umum, penafsir kontekstualis sering dikaitkan dengan bentuk reformisme Islam. Kelompok kontekstualis

---

<sup>59</sup>Abdullah Saeed, *Pengantar Studi Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Shulkah dan Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: Baitul Hikmah, 2016, hal. 312.

<sup>60</sup>Muhammad Solahudin, "Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran Alquran." *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol.1, No. 2 Tahun 2016, hal. 115.

<sup>61</sup>Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: towards a contemporary approach*, Routledge, 2005, hal. 149.

memiliki pendekatan lebih bernuansa pencarian makna dalam teks Al-Qur'an. Karakteristik umum para pemikir kontekstualis adalah argumentasi tentang makna ayat Al-Qur'an yang tidak bisa diketahui secara pasti, sehingga makna akan selalu berkembang dari waktu ke waktu. Penafsiran kontekstualis bergantung pada aspek sosio-historis, konteks budaya, dan linguistik. Pendekatan tafsir seperti ini, memungkinkan seseorang penafsir untuk mempertimbangkan konteks dari setiap kata, dan mencapai pemahaman yang diyakininya lebih relevan dengan situasi penafsiran. Kelompok kontekstualis meyakini bahwa tidak pernah mungkin untuk sampai pada makna yang benar-benar objektif sehingga faktor-faktor subyektif akan selalu turut andil dalam proses penafsiran.

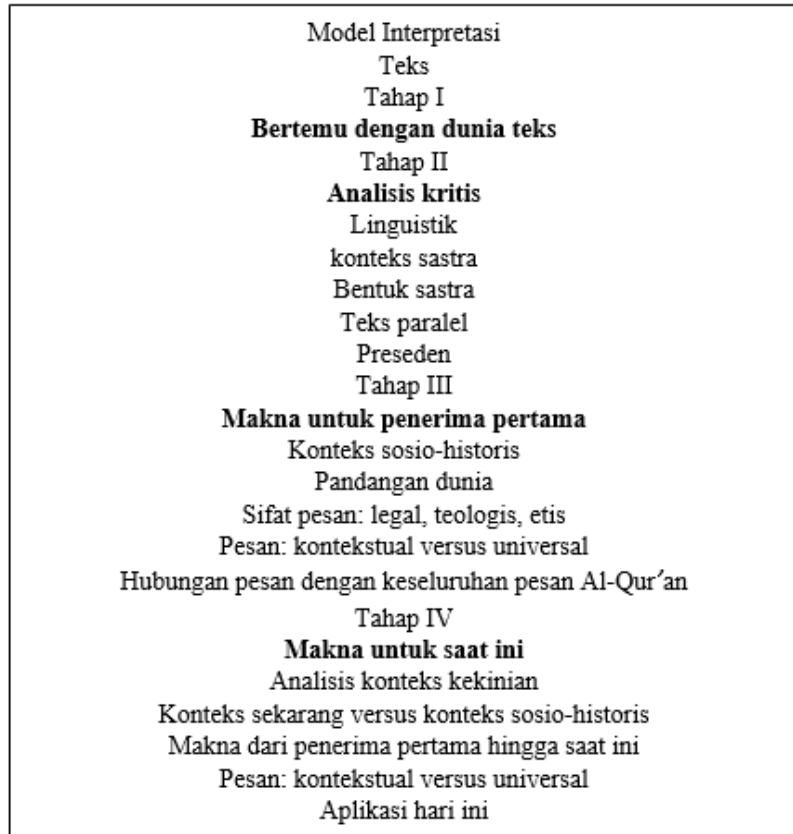
Kontekstualis memandang Al-Qur'an tidak sebagai kitab hukum namun sebagai teks yang berisi ide-ide, nilai-nilai, dan prinsip-prinsip yang dapat diterapkan seiring dengan perubahan waktu dan tempat yang berbeda. Untuk sampai pada ide-ide, nilai-nilai, dan prinsip-prinsip tersebut, para pengkaji Al-Qur'an kontekstualis membutuhkan konteks Al-Qur'an baik yang bersifat luas maupun sempit untuk membantu dalam proses memahami. Konteks bersifat luas dalam hal ini berupa situasi sosio-historis dan konteks bersifat sempit berupa latar belakang turunnya (*al-asbâb an-nuzûl*) suatu ayat.

Menurut saeed pembaca adalah partisipan dalam memproduksi makna teks, bukan penerima pasif yang hanya menerima makna. Mereka yang menafsirkan Al-Qur'an untuk menempatkan teks ke dalam konteks dan kemudian menafsirkannya lebih konstruktif. Ringkasan tahapan penafsiran kontekstual menurut Saeed adalah sebagai berikut.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: towards a contemporary approach*,..., hal.





Tahap I, bertemu dengan dunia teks, yaitu pengenalan yang luas dan umum dengan teks dan dunianya. Tahap II, memahami apa yang dikatakan teks tentang dirinya sendiri tanpa menghubungkannya baik dengan komunitas penerima pertama, atau hingga saat ini, melalui eksplorasi beberapa aspek teks, yaitu:

- a. Linguistik: ini berkaitan dengan bahasa teks, makna kata dan frase, dan sintaks dari ayat.
- b. Konteks sastra: bagaimana teks yang bersangkutan (ayat, syair) berfungsi dalam surah tertentu atau lebih luas lagi Al-Qur'an.
- c. Bentuk sastra: mengidentifikasi apakah teks itu sejarah, doa, peribahasa, perumpamaan, atau hukum.
- d. Teks paralel: mengeksplorasi apakah ada teks lain yang serupa teks yang sedang dipertimbangkan dalam Al-Qur'an dan, jika demikian, sejauh mana kemiripan dan perbedaannya.
- e. Preseden: identifikasi teks yang serupa dalam konten, apakah teks-teks ini diwahyukan sebelum atau sesudah teks yang dipertimbangkan.

Tahap III, mengaitkan teks dengan penerima pertama Al-Qur'an dengan cara:

- a. Analisis kontekstual: informasi sejarah dan sosial yang akan menjelaskan teks yang dimaksud; analisis pandangan dunia, budaya, adat, kepercayaan, norma, nilai, dan institusi penerima pertama Al-Qur'an di Hijaz.
- b. Menentukan sifat pesan yang disampaikan teks: legal, teologis, atau etis.
- c. Mengeksplorasi pesan yang mendasari dan pesan khusus yang tampaknya menjadi fokus teks. menyelidiki apakah pesan cenderung bersifat universal atau pesan tertentu yang relevan dengan konteks masyarakat penerima pertama dan di mana dalam hirarki nilai-nilai/pesan tersebut berada
- d. Mempertimbangkan bagaimana pesan yang mendasari terkait dengan tujuan yang lebih luas dan kepentingan Al-Qur'an.
- e. Mengevaluasi bagaimana teks diterima oleh komunitas pertama dan bagaimana cara mereka menafsirkan, memahami dan menerapkannya.

Tahap IV, mengaitkan teks dengan konteks sekarang dengan cara:

- a. Menentukan kekhawatiran, masalah, kebutuhan saat ini yang tampak relevan dengan pesan teks yang sedang dipertimbangkan.
- b. Menjelajahi konteks sosial, politik, ekonomi dan budaya saat ini yang relevan dengan teks.
- c. Menggali nilai, norma, dan institusi tertentu yang memiliki hubungan sesuai dengan pesan teks.
- d. Membandingkan konteks sekarang dengan konteks sosio-historis dari teks yang sedang dipertimbangkan untuk memahami persamaan dan perbedaan antara keduanya.
- e. Menghubungkan bagaimana makna teks dipahami, diinterpretasikan dan diterapkan oleh para penerima Al-Qur'an pertama dalam konteks kekinian dengan memperhatikan persamaan dan perbedaan antara keduanya konteks.
- f. Mengevaluasi universalitas atau kekhususan pesan yang disampaikan teks dan sejauh mana itu terkait atau tidak terkait dengan tujuan dan perhatian Al-Qur'an yang lebih luas

Dalam memproyeksikan pesan teks terhadap konteks kekinian, penafsir harus mengarahkan perhatiannya pada tujuan Al-Qur'an (ideal-moral) sebagai suatu keseluruhan yang utuh, sehingga akan memunculkan suatu pandangan dunia yang konkret. Secara garis besar, kontekstualisasi atas ideal moral

tersebut akan menghasilkan suatu rumusan etika Al-Qur'an yang mampu melindungi dan mengembangkan integritas para individu dan kolektif dalam masyarakat kontemporer.<sup>63</sup>

Tafsir klasik mencakup Tahapan I dan II dengan cukup baik dan beberapa unsur Tahap III. Sebagian besar Tahap III dan Tahap IV tidak dianggap penting atau relevan untuk tujuan interpretasi konten etis-hukum Al-Qur'an pada periode klasik.

#### **D. Metode Penafsiran Al-Qur'an**

Metode penafsiran Al-Qur'an merupakan cara yang teratur dan bijaksana untuk sampai pada pemahaman yang akurat tentang makna firman Allah dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. Metode penafsiran Al-Qur'an memuat cara/aturan yang harus diikuti saat menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Secara umum, ada empat metode penafsiran, yaitu metode *ijmâliy* (global), metode *tahlîliy* (analisis), metode *maudhû'iy* (tematik), dan metode *muqârin* (perbandingan).

##### **1. Metode *Ijmâliy***

Metode *ijmâliy* yaitu menafsirkan Al-Qur'an secara singkat dan global. Metode ini hanya menguraikan makna-makna umum yang dikandung oleh ayat yang ditafsirkan, namun sang penafsir diharapkan dapat menghadirkan makna-makna dalam bingkai suasana qur'ani.<sup>64</sup> Metode tafsir *ijmâliy* merupakan metode tafsir yang telah digunakan oleh Nabi Muhammad sebagai penafsir awal menafsirkan Al-Qur'an dengan cara singkat dan global. Metode ini digunakan agar pesan yang tersirat dalam ayat-ayat Al-Qur'an dapat dipahami dengan mudah dan gampang oleh umat Islam.<sup>14</sup> Dengan metode ini, para ahli tafsir berusaha menjelaskan makna Al-Qur'an dengan uraian yang singkat dan sederhana agar dapat dipahami oleh semua orang, mulai dari yang berilmu luas hingga yang berilmu terbatas. Hal ini dilakukan kalimat demi kalimat sesuai urutannya dalam mushaf agar ada keterkaitan antara makna kalimat yang satu dengan kalimat yang lain.

Penafsir yang menggunakan metode *ijmâliy* dalam menafsirkan Al-Qur'an meskipun menjelaskan maksud ayat hanya secara global, tetapi juga dirasa perlu untuk mengkaji dan meneliti

---

<sup>63</sup>Rudy Irawan, "Metode kontekstual penafsiran Al-Qur'an perspektif Fazlur Rahman," *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan al-Hadits*, Vol. 13, No. 2 Tahun 2019, hal. 172.

<sup>64</sup>M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2019, hal. 324.

latar belakang turunnya ayat (*asbâb an-nuzûl*) serta meneliti hadis-hadis Nabi dan *atsar* dari orang-orang shaleh terdahulu.<sup>65</sup>

Langkah-langkah yang ditempuh para penafsir dalam penafsiran metode *ijmâliy*: (1) Membahas ayat demi ayat sesuai dengan urutan yang tertuang dalam mushaf; (2) Mengemukakan arti global yang dimaksud oleh ayat tersebut; (3) Makna yang diutarakan biasanya diletakkan di dalam rangkaian ayat (ayat diletakkan di antara dua tanda kurung, sementara tafsirnya diletakkan di luar tanda kurung tersebut) atau menurut pola yang diakui oleh jumhur Ulama dan mudah dipahami semua orang; dan (4) Bahasa yang digunakan, diupayakan lafaznya mirip bahkan sama dengan lafaz yang digunakan Al-Qur`an (dalam bentuk sinonim).<sup>66</sup>

## 2. Metode *Tahlîliy*

Metode *tahlîliy* ialah metode penafsiran Al-Qur`an dengan cara menjelaskan seluruh aspek kandungan ayat secara terperinci. Dalam metode ini, penafsir berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur`an dari berbagai seginya, sesuai dengan pandangan, kecenderungan, dan keinginan penafsirnya yang dihidangkan secara runtut mengikuti urutan ayat seperti yang ada di mushaf.<sup>67</sup> Metode *tahlîliy* sebagai salah satu metode tafsir yang populer memiliki keunggulan dibandingkan dengan metode tafsir lainnya, diantaranya ruang lingkup bahasan yang sangat luas disebabkan memiliki dua bentuk tafsir yaitu tafsir *ma'tsur* dan *ra'yu* yang dapat memunculkan beraneka ragam corak disiplin dan menjadi wadah berbagai gagasan.

Metode tafsir *tahlîliy* dalam perkembangannya dianggap muncul setelah metode *ijmâli* karena pada masa sahabat, mayoritas sahabat tidak membutuhkan penjelasan yang rinci, hal tersebut disebabkan kemampuan bahasa Arab sahabat yang memadai sehingga tidak memiliki kesulitan dalam memahami ayat Al-Qur`an. Metode ini telah memberikan sumbangsih yang besar dalam mengembangkan tafsir Al-Qur`an. Melalui metode ini telah melahirkan karya-karya tafsir yang besar. Penafsir yang

---

<sup>65</sup>Abd al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdu'i Suatu Pengantar*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996, hal. 29.

<sup>66</sup>Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur`an Kontemporer dalam pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: Sulthan Thaha Press, 2007, hal. 48.

<sup>67</sup>M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir, ..., 2019*, hal. 322.

menghendaki penjelasan yang luas terhadap ayat-ayat Al-Qur'an maka mesti menggunakan metode *tahlîliy*.

Metode tafsir *tahlîliy* juga memiliki kekurangan. Menurut Shihab ada beberapa kelemahan dari metode tafsir *tahlîliy* di antaranya bahwa penjelasan dalam beberapa kitab-kitab tafsir *tahlîliy* terkesan bertele-tele karena semua yang ada dalam benak penafsir ingin dijelaskan sehingga menyebabkan kejenuhan pembaca. Selanjutnya penjelasan para penafsirnya yang sangat teoritis sehingga terkesan bahwa itulah pesan Al-Qur'an yang mesti diperhatikan, akibatnya membelenggu generasi yang lahir setelahnya.<sup>68</sup>

### 3. Metode *Maudhû'iy*

Metode *maudhû'iy* adalah metode mengarahkan pandangan seseorang pada suatu tema tertentu, kemudian mencari sudut pandang Al-Qur'an terhadap tema tersebut dengan mengumpulkan seluruh ayat-ayat yang berkaitan dengan tema tersebut, menganalisis dan memahaminya ayat demi ayat, lalu menghimpunya dalam bentuk ayat yang bersifat umum dikaitkan dengan yang khusus, yang *mutlaq* digandengkan dengan yang *muqayyad*, dan lain-lain, sambil memperkaya uraian dengan hadis yang berkaitan, kemudian menyimpulkan dalam pandangan yang menyeluruh dan tuntas menyangkut tema yang dibahas itu.<sup>69</sup> Melalui metode ini, penafsir meneliti ayat-ayat dari berbagai aspek dan segi dengan keilmuan yang dimiliki sehingga memungkinkan baginya memahami maksud ayat dan menemukan titik cerah dari suatu permasalahan yang dibahas.

Ada dua langkah pokok dalam proses penafsiran secara *maudhû'iy*: (1) Mengumpulkan ayat-ayat yang berkenaan dengan satu tema tertentu dengan memperhatikan masa dan sebab turunnya; dan (2) Mempelajari ayat-ayat tersebut secara cermat dengan memperhatikan korelasi satu dengan yang lainnya dalam peranannya untuk menunjuk pada permasalahan yang dibicarakan. Akhirnya, suatu kesimpulan secara induktif dapat dibuat yang ditopang oleh dilalah ayat-ayat itu.<sup>70</sup>

Penggunaan metode ini biasanya sebagai respon penafsir atas persoalan yang butuh pandangan Al-Qur'an. Metode *maudhû'iy* ini

---

<sup>68</sup>M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*,..., 2019, hal. 323.

<sup>69</sup>M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*,..., 2019, hal. 328.

<sup>70</sup> Rachmad Syafe'i, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Bandung: Pustaka Setia, 2006, hal. 293.

sementara waktu dianggap paling baik dan sesuai dengan tuntutan zaman. Pembahasannya yang menyeluruh dari berbagai segi memungkinkan metode ini dalam pemecahan masalahnya berusaha tuntas. Apalagi jika penggarapannya dilakukan oleh ahli dalam bidang yang ditafsirkan, atau gabungan dari ahli-ahli untuk melihat berbagai segi sebelum menyimpulkannya.

Selain memiliki kelebihan, metode ini juga memiliki kelemahan. Melalui metode *maudhû'iy* ini memungkinkan seorang penafsir untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan bidang keilmuan yang dimiliki oleh seorang penafsir. Kritik tajam yang ditujukan pada penafsiran metode *maudhû'iy* adalah adanya ide-ide sang penafsir yang tidak sepenuhnya sejalan dengan maksud ayat.<sup>71</sup> Karena metode ini bersifat tematik maka seorang penafsir dapat mengetahui dari tema yang akan dibahas untuk membuat kesimpulan yang dapat diaplikasikan. Akan tetapi, kesimpulan yang didapat dalam menghadapi persoalan-persoalan masyarakat, bisa saja kurang menyeluruh sebab tinjauannya hanya pada satu atau beberapa bidang keilmuannya.

#### 4. Metode *Muqârin*

Shihab mendefinisikan metode *muqârin* sebagai metode penafsiran dengan cara membandingkan ayat Al-Qur'an satu dengan ayat Al-Qur'an yang lain yang sama redaksinya tapi beda masalahnya, dan membandingkan suatu ayat dengan hadis yang secara zahir tampak bertentangan, atau membandingkan pendapat ulama satu dengan pendapat ulama lain.<sup>72</sup> Pada metode *muqârin*, penafsiran Al-Qur'an dilakukan dengan cara membandingkan ayat dengan ayat, ayat dengan hadis, baik dari segi redaksi maupun isi, juga termasuk membandingkan pendapat penafsir satu dengan pendapat penafsir lain dengan menonjolkan perbedaan-perbedaan tertentu dari objek yang di bandingkan. Selain itu, yang dibahas bukan sekedar perbedaannya, tetapi argumentasi masing-masing, bahkan mencoba mencari faktor apa yang melatarbelakangi perbedaan itu, serta berupaya menemukan sisi-sisi kelamahan dan kelebihan masing-masing penafsir.

Kelebihan metode tafsir *muqârin* antara lain (1) membuka pintu untuk selalu bersikap toleran terhadap pendapat orang lain;

---

<sup>71</sup>M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*,..., 2019, hal. 333.

<sup>72</sup>M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran, Fungsi dan Peranan Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan Pustaka, 2014, hal. 118.

(2) tafsir dengan metode *muqârin* ini amat berguna bagi mereka yang ingin mengetahui berbagai pendapat tentang suatu ayat; dan (3) penafsir didorong untuk mengkaji berbagai ayat dan hadis-hadis serta pendapat-pendapat para penafsir yang lain. Kekurangan metode tafsir *muqârin* (1) Penafsiran yang menggunakan metode ini, tidak dapat diberikan kepada para pemula; (2) Metode *muqârin* kurang dapat diandalkan untuk menjawab permasalahan sosial yang tumbuh di tengah masyarakat karena metode ini lebih mengutamakan perbandingan daripada pemecahan masalah. (3) Metode *muqârin* terkesan lebih banyak menelusuri penafsiran-penafsiran yang pernah di berikan oleh ulama daripada mengemukakan penafsiran-penafsiran baru.

## E. Faktor yang Mempengaruhi Ragam Tafsir

Timbulnya perbedaan dalam penafsiran, pada dasarnya dikarenakan dua faktor, yaitu faktor internal dan faktor eksternal. Faktor internal bersumber dari teks Al-Qur'an yang memang sangat memungkinkan untuk ditafsirkan secara beragam. Faktor eksternal adalah faktor yang berada di luar teks Al-Qur'an yang meliputi latar belakang mufassir, keahlian, kecenderungan terhadap disiplin ilmu tertentu, kecenderungan teologis, dan kondisi sosio-kultural dan politik ketika sang mufassir hidup.<sup>73</sup> Faktor internal dan eksternal turut memainkan peran penting yang tidak bisa terelakkan memicu munculnya produk tafsir.

### 1. Faktor Internal

- a. Kondisi obyektif teks Al-Qur'an yang memungkinkan dan membuka peluang untuk dibaca secara beragam. Dalam *ulumul qur'an* dikenal bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan *Sab'ah Ahruf* (tujuh bacaan/qira'at). Perbedaan bacaan tersebut menyebabkan munculnya beberapa aliran bacaan yang mempengaruhi penafsiran Al-Qur'an.
- b. Kondisi obyektif dari kata-kata dalam Al-Qur'an yang membuka peluang bagi penafsiran yang beragam. Kata dalam Al-Qur'an sering ditemukan adanya satu kata yang mempunyai banyak arti, arti *haqiqi* (hakikat/asal) dan *majazi*

---

<sup>73</sup>Astuti, "Diskursus Tentang Pluralitas Penafsiran Al-Qur'an," *Hermeunetik*, Vol. 8, No. 1, Tahun 2014: 113-132, hal. 130.

(metaforis/kiasan). Banyakna arti kata dalam Al-Qur'an dapat menimbulkan perbedaan penafsiran Al-Qur'an.

- c. Kondisi obyektif dari adanya ambigius makna dalam Al-Qur'an, karena banyak terdapat kata-kata *musytarak* (bermakna ganda), seperti kata *quru'* dalam *sûrat al-Baqarah/2: 228*, bisa bermakna suci menurut madzhab Syafi'i, dan bisa bermakna haid menurut madzhab Hanafi. Hal ini dapat memunculkan dua macam corak dan aliran penafsiran al-Qur'an

## 2. Faktor Eksternal

### a. Faktor Politik

Politisasi tafsir telah terjadi pada masa klasik, seperti apa yang terjadi pada perdebatan dalam *tahkîm* yang dilakukan oleh Ali bin Abi Thalib dengan Umayyah yang disana menimbulkan beberapa golongan antara lain Syi'ah yang setia dengan Ali bin Abi Thalib serta golongan khawarij yang menolak *tahkîm* tersebut dan menanamkan benih kebencian terhadap Ali bin Abi Thalib.

Tafsir al-Qur'an berperspektif politik terus berkembang hingga masa modern dan kontemporer sebagai respon dari kondisi sosial politik yang dihadapi oleh ulama-ulama tafsir pada masa tersebut diberbagai wilayah. Sebagai contoh adalah *Tafsîr fî Zhilâl Al-Qur'ân* karya Sayyid Quthb.

Di Indonesia, karya tafsir yang dipandang sarat dengan pemikiran politik penulisnya adalah Tafsir A-Azhar karya Haji Abdul Malik bin Abdul Karim Amrullah atau yang sering dikenal dengan sebutan Buya Hamka. Dalam karya tersebut Buya Hamka mengelaborasi pemikirannya terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan politik. Pemikiran Hamka pada masalah politik, yaitu: syura, negara dan kepala negara, agama dan negara, hubungan Internasional dan politik bermoral agama.<sup>74</sup>

### b. Faktor Teologis (kepercayaan)

Faktor teologis dapat mempengaruhi hasil penafsiran jika penafsir panatik terhadap aliran teologisnya. Aliran Mu'tazilah berdiri karena keinginan untuk menjelaskan dan

---

<sup>74</sup>Imam Fachruddin, "Pengaruh Politik Terhadap Tafsir: Meretas Sejarah Tafsir Dalam Perspektif Politik Pada Masa Sahabat," dalam *At-Tasyree: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 4, No. 1 Tahun 2017: 1-18, hal. 12.



mempertahankan kebenaran kepercayaan Islam terhadap serhadap serangan-serangan lawannya.

c. Faktor Keahlian Disiplin Ilmu.

Kecenderungan dalam diri seorang mufassir untuk memahami Al-Qur'an sesuai dengan disiplin ilmu yang ia tekuni dan kuasai dapat mempengaruhi hasil penafsirannya. Meskipun obyek studinya tunggal, yaitu teks Al-Qur'an, namun hasil penafsirannya terhadap ayat Al-Qur'an tidaklah tunggal, melainkan plural. Corak dan aliran tafsir ilmi muncul dari seorang mufassir yang memiliki keahlian dalam bidang sains dan berupaya menafsirkan ayat Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan sains.

d. Faktor persinggungan dunia Islam dengan dunia diluar Islam.

Faktor eksternal lain yang mempengaruhi munculnya corak dan aliran tafsir adalah adanya persinggungan dunia Islam dengan peradaban dunia diluar Islam, seperti Yunani, Persia, Romawi dan Barat. Dari sinilah muncul corak dan aliran tafsir filsafat sebagai suatu kecenderungan seorang mufassir mempelajari dan memperdalam filsafat, dan menafsirkan ayat Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan filsafat.

e. Faktor tekanan situasi dan kondisi yang dihadapi mufassir.

Al-Qur'an diturunkan untuk memberikan respon terhadap masalah-masalah yang dihadapi umat manusia, mendorong mereka berupaya untuk mencari pemecahannya. Muhammad Abduh sebagai seorang yang melakukan pembaharuan dalam penafsiran Al-Qur'an ketika berhadapan dengan masyarakat Islam pada umumnya tertidur dan bersimpuh dalam kekuasaan asing yang menjajah tanah airnya, dia banyak mempersoalkan gaya berpikir dan cara hidup bermasyarakat, lalu memberikan respon dan pemecahannya dalam masyarakat lewat penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang kemudian ditulis oleh muridnya Muhammad Rasyid Ridha dalam Tafsir al-Manar. Tafsir ini dikategorikan oleh ulama kontemporer ke dalam corak dan aliran tafsir *al-adabi wa al-ijtimâ'i* (sosial kemasyarakatan).

## F. Corak Tafsir

Corak tenafsir adalah sifat, arah atau kecenderungan keilmuan yang mendominasi pemikiran seorang penafsir dalam menafsirkan

ayat ayat Al-Qur'an. Misalnya, seorang sufi akan menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan pengalaman-pengalaman batin yang pernah ia alami. Berbeda lagi dengan seorang teolog yang penafsirannya didominasi oleh pemikiran teologis. Sementara seorang ahli fikih, pemikirannya didominasi oleh konsep-konsep fikih. Berikut ini disajikan jenis-jenis corak tafsir Al-Qur'an.

### 1. Corak Bahasa (*Lughawiy*)

Penafsiran *lughawiy* adalah penafsiran yang mendekati kepada aspek kebahasaan yang mencakup *uslûb-uslûb* dan kaedah bahasa arab.<sup>75</sup> Tafsir *lughawiy* adalah tafsir yang mencoba menjelaskan makna-makna Al-Qur'an dengan menggunakan kaidah-kaidah kebahasaan. Penafsiran Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan bahasa dalam menjelaskan arti kata dan kalimat. Penafsiran semacam ini muncul dikarenakan dari Al-Qur'an sendiri memungkinkan mendatangkan perbedaan arti dan makna.

Dalam perkembangannya, tafsir bahasa memiliki berbagai jenis macam dan bentuk. Mulai dari membahas *nahwu*, *munâsabah*, dan *balaghah*nya. seorang penafsir tidak cukup hanya mengetahui dasar keilmuan bahasa Al-Qur'an saja, tetapi perlu untuk mengetahui seluk beluk bahasa Al-Qur'an yakni bahasa Arab. Dengan menguasai ilmu bahasa Arab, penafsir akan lebih mudah dalam mengetahui makna yang terkandung dibalik ayat Al-Qur'an.

### 2. Corak Teologis

Tafsir bercorak teologis adalah tafsir yang fokus pembahasannya adalah masalah akidah. Menurut adz-Dzahabi, tafsir yang bercorak seperti ini memerlukan kepandaian yang istimewa, dan penyandarannya terhadap akal lebih besar daripada penyandarannya terhadap teks, karena (terutama sekali tafsir teologis yang *bi al-ra'yi al-madzmun*) untuk mempermudah penafsirnya menggiring *ibârah* sesuai dengan keinginannya, dan membelokkan pandangan yang berseberangan dengan pendapatnya.<sup>76</sup>

Corak teologis menitikberatkan pada persoalan akidah/kalam dalam menafsirkan Al-Qur'an. Penafsirannya lebih cenderung

---

<sup>75</sup>M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2007, hal. 107.

<sup>76</sup>Husain adz-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, ..., hal. 316.

membela paham teologis yang dianutnya, sehingga ayat-ayat yang bertentangan dengan keyakinan mazhabnya akan dimaknai dengan makna yang lain yang mendukung dan sesuai dengan mazhab teologisnya.

### 3. Corak Ilmiah

Corak ilmiah digunakan dalam tafsir ilmi, yaitu sebuah penafsiran tentang ayat-ayat Al-Qur'an melalui pendekatan ilmu pengetahuan, seperti sains, ilmu bahasa/sastra, ilmu sosial, ilmu politik, dan ilmu pengetahuan yang lainnya.<sup>77</sup> Tafsir ilmi merupakan penafsiran yang dilakukan dengan menggunakan pendekatan teori-teori ilmiah dalam mengungkapkan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dan berusaha dengan sungguh-sungguh untuk menggali berbagai disiplin ilmu pengetahuan dari ayat-ayat yang ditafsirkan. Tafsir ilmi memiliki dua kecenderungan yaitu: *pertama*, memahami ayat-ayat tentang sains dengan menggunakan pendekatan teori atau penemuan ilmiah dan perangkat ilmu pengetahuan modern, yang mana dalam penemuan-penemuannya tersebut hanya sebagai perangkat untuk menjelaskan makna yang terkandung dalam Al-Qur'an. *Kedua*, berusaha mencari kesesuaian ayat-ayat dengan teori-teori ilmiah sehingga ada kesan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an dicocok-cocokkan dengan teori-teori ilmiah tersebut.

Seiring dengan perkembangan zaman, masalah dan persoalan pun semakin banyak dibarengi dengan ilmu pengetahuan teknologi yang juga semakin berkembang dan maju. Maka, berangkat dari latar belakang inilah, penafsiran Al-Qur'an juga semakin berkembang. Hal ini dapat dilihat dari usaha para penafsir dalam menggali ayat-ayat Al-Qur'an yang menjelaskan tentang alam semesta atau yang setema dengan itu. Menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan corak ilmiah untuk menggali kandungan isinya kadang diperlukan teori-teori lain yang berasal dari ilmu Sains untuk mendukung penafsirannya.

Banyak temuan-temuan ilmiah yang baru bisa dibuktikan zaman ini, tetapi Al-Qur'an sejak berabad-abad yang lalu sudah mengatakan perihal temuan tersebut. Syarat diterimanya tafsir ilmiah adalah penafsirannya tidak boleh *bertentangan* dengan makna tekstual Al-Qur'an, tidak boleh meyakini sebagai satu-

---

<sup>77</sup> Manna' al-Qaththan, *Mabahits Fi 'Ulûm al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004, hal. 407.

satunya penafsiran yang benar, tidak bertentangan dengan makna syar'i dan masuk akal.

#### 4. Corak Filsafat

Corak filsafat adalah pendekatan dalam menafsiri Al-Qur'an dengan menggunakan persoalan-persoalan filsafat sebagai garis hubung dalam penafsirannya. Menurut adz-Dzahabi, tafsir falsafi adalah menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan pemikiran atau pandangan falsafi, seperti tafsir *bi al-ra'yi*. Dalam hal ini ayat Al-Qur'an lebih berfungsi sebagai justifikasi pemikiran yang ditulis, bukan pemikiran yang menjustifikasi ayat Al-Qur'an.<sup>78</sup> Tafsir falsafi adalah upaya penafsiran Al-Qur'an yang dikaitkan dengan persoalan-persoalan filsafat, atau bisa juga diartikan dengan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan teori-teori filsafat.

Penafsiran dengan corak ini menuai pro kontra, ada yang menerima dan ada yang menolak. Umat Islam dalam menyikapi ilmu filsafat terbagi menjadi dua golongan, yakni: (1) Mereka yang menolak filsafat karena dianggap bertentangan dengan akidah dan ajaran Islam. Mereka bangkit untuk melawan agar filsafat dibatalkan, diharamkan dan dijauhkan dari kaum Muslimin. (2) Mereka yang mengagumi filsafat dengan menerimanya selama tidak bertentangan dengan norma keislaman. Mereka mempelajari filsafat dan mencoba memadukan antara filsafat dan agama serta menghilangkan pertentangan antara keduanya.

#### 5. Corak Fikih

Tafsir fikih adalah corak tafsir yang kecenderungannya mencari hukum-hukum fikih di dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Corak ini memiliki kekhususan dalam mencari ayat-ayat yang secara tersurat maupun tersirat mengandung hukum-hukum fikih.<sup>79</sup> Penafsiran dengan corak fikih lahir bersama dengan bentuk penafsiran *bi al-ma'tsûr*. Pada zaman Nabi, apabila ada suatu yang sulit untuk dipahami, maka sahabat pun bertanya langsung kepada Nabi, dan Nabi pun menjawabnya. Jawaban Nabi inilah yang dikategorikan sebagai tafsir *bi al-ma'tsûr*. Setelah Nabi wafat, para

---

<sup>78</sup>Husain adz-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Dâr al-Hadith, 2005, hal. 366.

<sup>79</sup>Abdul Syukur, "Menenal Corak Tafsir Al-Qur'an," dalam *El-Furqania: Jurnal Ushuluddin dan Ilmu-Ilmu Keislaman*, Vol. 1, No.1 Tahun 2015, hal. 86.

sahabat berijtihad sendiri tentang hukum-hukum syara' atas masalah yang belum pernah terjadi pada zama Nabi. Ijtihad sahabat dan Tabi'in termasuk kategori tafsir *bi al-ma'tsûr* dan tafsir fikih.

Kemudian muncul para Imam Madzhab seperti Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Sya fi'i dan Imam Ahmad bin Hambal, yang lantas diikuti oleh para pengikutnya yang memiliki konsentrasi dalam bidang tafsir, sehingga berdampak pada penafsirannya yang memiliki kecenderungan pada pencarian hukum-hukum fikih dalam ayat-ayat Al-Qur'an.

## 6. Corak Tasawuf

Penafsiran dengan corak tasawuf muncul seiring dengan perkembangan peradaban Islam. Menurut al-Alusi, karakteristik tafsir sufi itu ada dua, yaitu *pertama*, upaya pemahaman terhadap Al-Qur'an tidak hanya melalui pendekatan zahir ayat tetapi yang amat penting adalah pendekatan melalui aspek batin ayat. *Kedua*, sebagai karakter tafsir sufi, adalah cara para sufi mengambil makna setiap ayat Al-Qur'an seringkali berdasar *isyarat zihniyyah* (intuisi), sehingga tafsir sufi dinamai tafsir isyari.<sup>80</sup>

Kaum sufi berpendapat bahwa teks kebahasaan Al-Qur'an menghalangi makna yang terdalam. Di samping itu, makna hakiki akan menjadi kering apabila hanya dilihat dari sisi lahirnya. Kajian tentang ilmu tasawuf mewarnai penafsiran Al-Qur'an. Untuk dapat menangkap ajaran tasawuf dari Al-Qur'an, sufi menggunakan pendekatan ta'wil yakni mengalihkan ayat-ayat Al-Qur'an dari makna lahir ke makna batin karena ada korinah-korinah yang samar yang hanya dapat ditangkap oleh para sufi. Makna lahir dipahami oleh sufi sebagai syari'at, sedangkan makna batin adalah makna hakikat yang melahirkan mistisisme Islam.

Tafsir Sufi terbagi menjadi dua, tafsir *Nazhariy* dan tafsir *Isyâriy*. Tafsir *Nazhariy* merupakan tafsir sufi yang didasarkan pada teori filosofis dan ilmiah. Sedangkan tafsir *Isyâriy* adalah penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang tidak sama dengan makna lahiriah dari ayat-ayat tersebut, karena menyesuaikan dengan tanda-tanda tersembunyi yang tampak pada orang yang melakukan ritual sufi.<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> Cecep Alba, Fatahillah, dan Budiman Sunaryo Pirmansyah, "Karakteristik Tafsir Sufi," dalam *Istiqamah: Jurnal Ilmu Tasawuf*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2020, hal. 129.

<sup>81</sup> Husain adz-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, ..., hal. 308.

## 7. Corak *al-Adab al-Ijtimâ'i*

Tafsir *al-Adab al-Ijtimâ'i* merupakan tafsir yang fokus bahasannya adalah mengemukakan ungkapan-ungkapan Al-Qur'an secara teliti, selanjutnya menjelaskan makna-makna yang dimaksud oleh Al-Qur'an tersebut dengan gaya bahasa yang indah dan menarik, kemudian berusaha menghubungkan *nash-nash* Al-Qur'an yang tengah dikaji dengan kenyataan sosial dan sistem budaya yang ada.<sup>82</sup>

Penafsiran dengan corak *al-Adab al-Ijtimâ'i* berusaha untuk memperlihatkan aturan-aturan yang ada di Al-Qur'an serta mengatasi berbagai macam persoalan kemasyarakatan umat Islam secara khusus dan umat yang lain secara umum. Corak tafsir ini juga berusaha mengkompromikan Al-Qur'an dengan teori-teori pengetahuan yang valid. Dari corak inilah manusia diharapkan ingat selalu akan kalam Allah abadi yang tidak lekang oleh zaman dalam menyelesaikan berbagai persoalan umat. Dari corak ini pula, keraguan terhadap Al-Qur'an (sebagaimana yang dilontarkan musuh Islam) dipatahkan melalui berbagai argumen yang kuat.

## 8. Corak Tarbawi

Tafsir tarbawi merupakan sebuah corak penafsiran yang dilihat dari sisi pendidikan dan analisisnya lebih cenderung kepada corak pendidikan.<sup>83</sup> Tafsir Tarbawi merupakan ijtihad akademisi tafsir yang berupaya mengkaji Al-Qur'an melalui sudut pandang pendidikan baik secara teoretik maupun praktik. Ijtihad ini diharapkan mampu melahirkan sebuah paradigma tentang konsep pendidikan yang berlandaskan Al-Qur'an dan mampu untuk diimplementasikan sebagai nilai-nilai dasar dalam pendidikan. Tafsir Tarbawi termasuk tipologi *quasi obyektivis modernis*, yaitu suatu pemahaman terhadap Al-Qur'an dengan menggunakan metode konvensional yang telah ada namun tanpa mengabaikan perangkat metode baru modern-kontemporer.<sup>84</sup> Tafsir tarbawi muncul sebagai upaya untuk menafsirkan makna universal nilai-nilai pendidikan dalam Al-Qur'an.

---

<sup>82</sup>Husain adz-Dzahabi, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn, ...*, hal. 478

<sup>83</sup>Ahmad Munir, *Tafsir Tarbawi: Mengungkap Pesan al-Qur'an Tentang Pendidikan*, Yogyakarta: Teras, 2008, hal. 8.

<sup>84</sup>Muhammad Nurdin Zuhdi, "Hermeneutika Al-Qur'an: Tipologi Tafsir Sebagai Solusi dalam Memecahkan Isu-Isu Budaya Lokal Keindonesiaan," dalam *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol.13. No.2 Tahun 2012, hal. 251.

### BAB III

#### DISKURSUS PENAFSIRAN *DZURRIYYAT DHI'ÂF*

##### A. Definisi *Dzurriyyat Dhi'âf*

Kata *dzurriyyah* (ذُرِّيَّةٌ) secara bahasa dalam *Al-Ma'âni* Kamus Arab Indonesia berarti keturunan, turunan, anak cucu.<sup>85</sup> Menurut Jauhari, kata ذُرِّيَّةٌ berasal dari ذُرِّيْنَةٌ, huruf hamzahnya dibuang karena sebuah keharusan untuk diringankan agar mudah diucapkan oleh lisan. Kata ذُرِّيَّةٌ mengikuti timbangan فُعَيْلَةٌ. Jamak kata ذُرِّيَّةٌ adalah ذُرِّيَّاتٌ dan ذُرَّارِيٌّ yang berarti anak cucu.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup>*Al-Ma'âni* Kamus Arab Indonesia, Versi 2.2, 21 Juni 2022, <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.almaany.arid>, diunduh 2023.

<sup>86</sup>Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997, hal. 445.

Secara istilah, kata ذُرِّيَّةٌ menurut Manzur adalah keturunan manusia dan jin (التَّقْلِينَ).<sup>87</sup> Ath-Thabari mendefinisikan *dzurriyyah* sebagai anak keturunan manusia baik laki-laki maupun perempuan.<sup>88</sup>

Kata ضَعْفٌ merupakan masdar dari *fi'il madhi* ضَعَفٌ yang berarti lemah atau lawan dari kuat (ضِدُّ الْقُوَّةِ). Ketika huruf ض berbaris *dhammah* maka menjadi ضَعْفٌ yang artinya terbatas pada lemah fisik dan ketika huruf ض berbaris *kasrah* maka menjadi ضِعْفٌ yang artinya terbatas pada lemah pikiran dan akal.<sup>89</sup> Karena *fi'il* ضَعَفٌ memiliki *'ain fi'il* yang berbaris *dhammah* maka *isim fa'ilnya* adalah ضَعِيفٌ yang berarti lemah. Kata *dhi'âfan* (ضِعْفًا) adalah jamak dari *dha'fun* (ضَعْفٌ). Jamak lain dari ضَعْفٌ adalah *dhu'afâ* (ضِعْفَاءٌ) yang berarti orang-orang yang lemah.<sup>90</sup> Kata *dhu'afâ* dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia berarti orang-orang yang lemah dari segi ekonomi dan sebagainya.<sup>91</sup>

Secara istilah, *dhu'afâ* menurut Muhsin adalah golongan manusia yang hidup dalam kemiskinan, kesangsaraan, kelemahan, ketakberdayaan, ketertindasan, dan penderitaan yang tiada putus.<sup>92</sup> Sementara Ismail mendefinisikan *dha'if*, yakni keadaan diri seseorang yang diliputi kelemahan, yakni lemah semangat, lemah akal dan ilmu, lemah fisik, dan lemah keterampilan sehingga tidak sanggup menjalankan fungsinya sebagai pemimpin atau khalifah Allah di muka bumi.<sup>93</sup> Dengan demikian, *dzurriyyat dhi'âf* dapat didefinisikan menjadi keturunan atau anak cucu yang dalam kondisi lemah, baik lemah fisik, mental, ekonomi, pengetahuan, tertindas dan sebagainya.

## B. Term Kata Keturunan dan Lemah dalam Al-Qur'an

### 1. Term Kata Keturunan

Kata keturunan yang diungkapkan dengan *term dzurriyyah* (ذُرِّيَّةٌ) ditemukan dalam Al-Qur'an sebanyak 26 ayat.<sup>94</sup> Prase yang secara langsung menghubungkan kata keturunan dengan kata

<sup>87</sup> Ibnu Manzur, *Lisân al-Arab*, Bairut: Dâr al-Ihya' al-'Arabi, 1992, Jilid I, 80.

<sup>88</sup> Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007, Jilid 13, hal. 677.

<sup>89</sup> Ibnu Manzur, *Lisân al-Arab*, Bairut: Dâr al-Ihya' al-'Arabi, 1992, Jilid 9, 203.

<sup>90</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*, ..., 823.

<sup>91</sup> Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka: 1989, hal. 214.

<sup>92</sup> Muhsin, *Menyayangi Dhuafa*, Jakarta: Gema Insani, Tahun 2004, hal 1.

<sup>93</sup> Asep Usman Ismail, "Kesejahteraan Sosial Perspektif Al-Quran," dalam *EMPATI: Jurnal Ilmu Kesejahteraan Sosial*, Vol. 4, No. 1 Tahun 2015, hal. 50.

<sup>94</sup> [https://www.bayan.id/1\\_kata\\_ar/ذُرِّيَّةٌ/](https://www.bayan.id/1_kata_ar/ذُرِّيَّةٌ/). Diakses tanggal 02 April 2023.



lemah terdiri dari dua ayat, yaitu *Sûrat al-Baqarah*/2: 266 dan *Sûrat Annisâ*'/4:9. Keturunan lemah dalam *Sûrat al-Baqarah* /2: 266 diungkapkan dengan istilah ذُرِّيَّةٌ ضِعْفَاءٌ, yaitu  
 أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضِعْفَاءٌ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٦٦﴾

*Adakah salah seorang di antara kamu yang ingin memiliki kebun kurma dan anggur yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, di sana dia memiliki segala macam buah-buahan, kemudian datanglah masa tuanya sedang dia memiliki keturunan yang masih kecil-kecil. Lalu kebun itu ditiup angin keras yang mengandung api, sehingga terbakar. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu agar kamu memikirkannya. (Al-Baqarah/2: 266)*

Keturunan lemah dalam *Sûrat Annisâ*'/4:9 diungkapkan dengan istilah ذُرِّيَّةٌ ضِعْفَاءٌ, yaitu

وَلِيُخْشِ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعْفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٩﴾

*Hendaklah merasa takut orang-orang yang seandainya (mati) meninggalkan setelah mereka, keturunan yang lemah (yang) mereka khawatir terhadapnya. Maka, bertakwalah kepada Allah dan berbicaralah dengan tutur kata yang benar (dalam hal menjaga hak-hak keturunannya). (An-Nisâ'/4:9)*

Terjemahan kata ذُرِّيَّةٌ ضِعْفَاءٌ dalam Al-Qur'an terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia adalah keturunan yang masih kecil-kecil. Sementara kata ذُرِّيَّةٌ ضِعْفَاءٌ diterjemahkan menjadi keturunan yang lemah. Kedua terjemahan tersebut memiliki maksud yang sama, yaitu menunjukkan kondisi keturunan yang masih lemah karena kondisi mereka masih kecil-kecil. Kondisi tersebut memerlukan perhatian dari kedua orang tuanya untuk bisa tumbuh dan berkembang menjadi manusia yang seutuhnya.

Kata keturunan dalam Al-Qur'an juga disebut juga dengan term ذُرِّيَّةٌ طَيِّبَةٌ dalam *Sûrat Âli-Imrân*/3:38 yang menggambarkan salah satu do'a yang dipanjatkan oleh Nabi Zakariya untuk mendapatkan keturunan yang baik.

هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ

الدُّعَاءِ ﴿٣٨﴾

Di sanalah Zakaria berdoa kepada Tuhannya. Dia berkata, “Ya Tuhanku, berilah aku keturunan yang baik dari sisi-Mu, sesungguhnya Engkau Maha Mendengar doa.” (Âli-‘Imrân/3:38)

Keturunan yang baik (ذُرِّيَّةٌ طَيِّبَةٌ) digambarkan dalam *Sûrat Âli-‘Imrân/3:38* sebagai keturunan yang diberkahi dan diberikan kenikmatan atas mereka, sebagaimana diungkapkan dalam *Sûrat Maryam /19:58*.

أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ  
وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ  
الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا ﴿٥٨﴾

Mereka itulah orang yang telah diberi nikmat oleh Allah, yaitu dari (golongan) para nabi dari keturunan Adam, dan dari orang yang Kami bawa (dalam kapal) bersama Nuh, dan dari keturunan Ibrahim dan Israil (Yakub) dan dari orang yang telah Kami beri petunjuk dan telah Kami pilih. Apabila dibacakan ayat-ayat Allah Yang Maha Pengasih kepada mereka, maka mereka tunduk sujud dan menangis. (Maryam/19:58)

Orang-orang yang dikisahkan oleh Allah dalam surat ini adalah orang-orang yang dikaruniai nikmat oleh Allah dengan taufik-Nya, yaitu para nabi dari keturunan Adam, dari keturunan orang-orang yang diangkut dalam perahu bersama Nuh, dari keturunan Ibrahim, dari keturunan Isrâ’îl. Mereka itu adalah orang-orang yang Allah berikan petunjuk untuk beriman kepada Allah dan beramal shaleh serta orang-orang yang dipilih untuk mengemban risalah kenabian dan kerasulan.<sup>95</sup> Ayat yang senada menyebutkan keturunan nabi dan rasul yang telah diberikan keberkahan dan kenikmatan atas mereka terdapat dalam *Sûrat Yunus /10:83*, *Sûrat al-Isrâ’/17:3*, dan *Sûrat al-An‘âm/6:84*.

Lawan dari keturunan yang baik dalam Al-Qur’an disebut sebagai keturunan yang durhaka. Kedurhakaan mereka diungkapkan dengan kata فَاسِقٌ (dalam *Sûrat al-Kahf/18:50* dan *Sûrat al-Hadîd/57:26*), ظَالِمٌ (dalam *Sûrat ash-Shâffât/37:113*), dan keturunan yang mengabaikan salat dan mengikuti hawa nafsunya (dalam *Sûrat Maryam/19: 59*). Kisah keturunan para nabi dan rasul yang diberkahi dan diberi kenikmatan telah ceritakan dalam

<sup>95</sup>Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 17, ..., hal. 610-611.

*Sûrat Maryam/19:58*, namun diantara keturunan mereka itu ada yang durhaka sebagaimana disebutkan *Sûrat Maryam/19: 59*

فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا (٥٩)

*Kemudian datanglah setelah mereka pengganti yang mengabaikan salat dan mengikuti keinginannya, maka mereka kelak akan tersesat. (Maryam/19: 59)*

*Sûrat Maryam/19:58* menunjukkan bahwa akan muncul sebagian pengganti para nabi dan rasul dari keturunan yang durhaka dengan mengabaikan salat dan mengikuti hawa nafsunya. Sebagian berpendapat bahwa yang dimaksud dengan mengabaikan salat adalah mengakhirkannya dari waktunya hingga lewat waktunya. Sementara keturunan yang mengikuti hawa nafsunya adalah suka berzina.<sup>96</sup>

Penyebutan kata *dzurriyah* dalam Al-Qur'an juga diungkapkan dalam bentuk do'a untuk mendapatkan keturunan yang baik sebagai mana dalam *Sûrat Âli- 'Imrân/3:38*. Do'a untuk mendapatkan keturunan yang shaleh seperti dalam *Sûrat ash-Shâffât/37:100*. Ayat yang senada tentang permohonan keturunan yang selamat dan mendirikan salat terdapat pada *Sûrat Âli- 'Imrân/3:36*, *Sûrat Maryam/19:4-6*, *sûrat al-Anbiyâ'/21: 89*, *sûrat al-Baqarah/2:128*, *Sûrat Ibrâhim/14:37* dan 40, dan *Sûrat al-Ahqâf/46:15*. Doa' yang perlu dipanjatkan agar keturunan kita menjadi penyejuk hati di dunia dan di akhirat diungkapkan dalam *Sûrat al-Furqân/25:74*.

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ

إِمَامًا ﴿٧٤﴾

*Dan orang-orang yang berkata, "Ya Tuhan kami, anugerahkanlah kepada kami pasangan kami dan keturunan kami sebagai penyejuk hati (kami), dan jadikanlah kami pemimpin bagi orang-orang yang bertakwa." (Al-Furqân/25:74)*

Keturunan penyejuk hati dalam *Sûrat al-Furqân/25:74* diungkapkan dengan istilah قُرَّةَ أَعْيُنٍ. Maksud dari قُرَّةَ أَعْيُنٍ adalah keturunan yang mengerjakan ketaatan kepada Allah sehingga hati orang tuanya senang terhadap mereka di dunia dan di akhirat. Keturunan yang menjadi قُرَّةَ أَعْيُنٍ akan tetap bersama dengan orang tuanya di surga nanti. Hal ini digambarkan dalam *Sûrat ath-Thûr/52:21*, *Sûrat al-Ra'd/13:23*, dan *Sûrat Gâfir/40:8*.

<sup>96</sup>Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 17, ..., hal. 616.

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴿٢١﴾

*Dan orang-orang yang beriman, beserta anak cucu mereka yang mengikuti mereka dalam keimanan, Kami pertemukan mereka dengan anak cucu mereka (di dalam surga), dan Kami tidak mengurangi sedikit pun pahala amal (kebajikan) mereka. Setiap orang terikat dengan apa yang dikerjakannya. (Ath-Thûr/52:21)*

*Dzurriyah juga digambarkan sebagai generasi penerus orang tuanya, seperti yang diungkapkan dalam Sûrat as-Sâffât/37:77, Sûrat al-Furqân/25:54, Sûrat Âli ‘Imrân/3: 34, dan Sûrat al-An ‘âm/6:133.*

وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ ﴿٧٧﴾

*Dan Kami jadikan anak cucunya orang-orang yang melanjutkan keturunan. (As-Sâffât/37:77)*

*Sûrat as-Sâffât/37:77 mengungkapkan bahwa hanya keturunan Nuh saja yang tetap hidup di bumi sesudah kehancuran kaumnya. Keturunan Nuh itu yang selamat setelah banjir itu adalah Sam, Ham, dan Yafits. Ketiga keturunan Nuh tersebut disebutkan dalam sebuah riwayat dari Qatadah, dari Hasan, dari Samurah, dari Nabi Muhammad saw. mengenai firman Allah وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ, Ia berkata "yaitu Sam, Ham, dan Yafits"<sup>97</sup>*

## 2. Term Kata Lemah

Kata lemah yang diungkapkan dengan *term ضِعْفًا* dalam Al-Qur'an terdapat dalam *Sûrat an-Nisâ'/4: 9*. Kata lemah yang diungkapkan dengan kata *ضُعْفَاءٌ* terdapat di dalam Al-Qur'an sebanyak 4 ayat, yaitu *Sûrat al-Baqarah/2:266*, *Sûrat at-Taubah/9:91*, *Sûrat Ibrâhîm/14:21*, dan *Sûrat Gâfir/40:47*.

لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٩١﴾

*Tidak ada dosa (karena tidak pergi berperang) atas orang yang lemah, orang yang sakit dan orang yang tidak memperoleh apa yang akan mereka infakkan, apabila mereka berlaku ikhlas kepada Allah dan Rasul-Nya. Tidak ada alasan apa pun untuk*

<sup>97</sup>Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 21, ..., hal. 850.

menyalahkan orang-orang yang berbuat baik. Dan Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang. (At-Taubah/9:91)

*Sûrat at-Taubah/9:91* mengungkapkan *dhu'afâ'* dengan arti orang-orang yang lemah. Lemah dalam ayat ini ialah lemah secara fisik yang tidak memungkinkan seseorang untuk ikut perang seperti lanjut usia, perempuan dan anak-anak, serta orang yang mengalami cacat fisik seperti buta, lumpuh, patah, dan lain sebagainya.

Kata lemah yang diungkapkan menggunakan isim *fâ'il* ضَعِيفٌ, yaitu *Sûrat al-Baqarah/2:282*. Ayat yang senada juga terdapat dalam *Sûrat an-Nisâ'/4:76* dan *Sûrat Hûd/11:91*.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ آجَلٍ مَّسْمًى فَآكْتُبُوهُ ۖ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ ﴿البقرة :

﴿٢٨٢﴾

*Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu melakukan utang piutang untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. Janganlah penulis menolak untuk menuliskannya sebagaimana Allah telah mengajarkan kepadanya, maka hendaklah dia menuliskan. Dan hendaklah orang yang berutang itu mendiktekan, dan hendaklah dia bertakwa kepada Allah, Tuhannya, dan janganlah dia mengurangi sedikit pun daripadanya. Jika yang berutang itu orang yang kurang akalnya atau lemah (keadaannya), atau tidak mampu mendiktekan sendiri, maka hendaklah walinya mendiktekannya dengan benar....(Al-Baqarah/2:282)*

Kalimat *فَأَنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا* menunjukkan jika orang yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya). Kata *ضَعِيفًا* dalam *Sûrat al-Baqarah/2:282* didahului oleh kata *سَفِيهًا* (lemah akalnya) yang mengindikasikan kondisi orang tersebut lemah dari sisi keadaannya dan ditambah oleh kelemahan intelektualnya.

Ayat Al-Qur'an yang menyebutkan kata lemah dengan *term* ضَعْفٌ terdapat dalam *Sûrat ar-Rûm/30:54*.

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ ﴿٥٤﴾

Allah-lah yang menciptakan kamu dari keadaan lemah, kemudian Dia menjadikan (kamu) setelah keadaan lemah itu menjadi kuat, kemudian Dia menjadikan (kamu) setelah kuat itu lemah (kembali) dan beruban. Dia menciptakan apa yang Dia kehendaki. Dan Dia Maha Mengetahui, Mahakuasa. (Ar-Rûm/30:54)

Sûrat ar-Rûm/30:54 menunjukkan bahwa Allahlah yang telah menciptakanmu manusia “dari keadaan lemah,” yakni dari sperma cairan yang hina. Kemudian Dia menjadikan manusia sesudah keadaan lemah itu menjadi kuat. Kemudian Dia menjadikan manusia sesudah kuat itu lemah (kembali) dan beruban.

Kata lemah yang diungkapkan dengan menggunakan *fi'il madhi tsulasy* (ضَعَفَ) terdapat pada Sûrat al-Hajj/22:73, Sûrat Âli 'Imrân/3:146, dan Sûrat Maryam/19:75.

وَكَأَيِّنْ مِنْ نَّبِيِّ قُتِلَ مَعَهُ رَيْثُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ ﴿١٤٦﴾

Dan betapa banyak nabi yang berperang didampingi sejumlah besar dari pengikut(nya) yang bertakwa. Mereka tidak (menjadi) lemah karena bencana yang menimpanya di jalan Allah, tidak patah semangat dan tidak (pula) menyerah (kepada musuh). Dan Allah mencintai orang-orang yang sabar. (Âli 'Imrân/3:146)

Term kata lemah pada Sûrat Âli 'Imrân/3:146 diungkapkan dengan kata ضَعُفُوا yang berarti mereka tidak patah semangat (lesu). Ayat tersebut menggambarkan keadaan orang-orang beriman yang ikut perang tidak akan lesu walaupun banyak teman-teman mereka yang terbunuh.

Kata lemah yang diungkapkan menggunakan *fi'il khumasy* dalam bentuk *fi'il mudhari'* (يَسْتَضْعِفُ) dan *mashdar* (الْمُسْتَضْعِفِينَ) terdapat di beberapa ayat dalam Al-Qur'an misalnya Sûrat al-Qashas/28:4.

إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴿٤﴾

Sungguh, Fir'aun telah berbuat sewenang-wenang di bumi dan menjadikan penduduknya berpecah belah, dia menindas golongan dari mereka (Bani Israil), dia menyembelih anak

laki-laki mereka dan membiarkan hidup anak perempuan mereka. Sungguh, dia (Fir'aun) termasuk orang yang berbuat kerusakan. (al-Qashas/28:4)

Kata “*yastadh'ifu*” dalam *Sûrat al-Qashas/28:4* merupakan bentuk perubahan kata dari *dhu'afâ*. Adapun makna dari istilah tersebut ialah menindas atau melemahkan. Dalam ayat tersebut, dapat kita pahami bahwa *dhu'afâ* bisa juga berarti kaum yang lemah karena faktor penindasan dan kesewenang-wenangan pemimpin sebuah bangsa atau golongan. Orang tertindas dalam *Sûrat an-Nisâ'/3: 97* disebutkan dengan istilah *مُسْتَضْعَفِينَ*, yaitu

إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمَلَائِكَةَ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾

Sesungguhnya orang-orang yang dicabut nyawanya oleh malaikat dalam keadaan menzalimi sendiri, mereka (para malaikat) bertanya, “Bagaimana kamu ini?” Mereka menjawab, “Kami orang-orang yang tertindas di bumi (Mekah).” Mereka (para malaikat) bertanya, “Bukankah bumi Allah itu luas, sehingga kamu dapat berhijrah (berpindah-pindah) di bumi itu?” Maka orang-orang itu tempatnya di neraka Jahanam, dan (Jahanam) itu seburuk-buruk tempat kembali. (An-Nisâ'/3: 97)

*Mustadh'afin* adalah mereka yang terlemahkan sebagai akibat struktur sosial yang tidak baik atau sebagai akibat dari penindasan dari golongan yang lebih kuat.<sup>98</sup> Ayat yang senada mengungkapkan kata kaum yang dilemahkan dalam Al-Qur'an antara lain *Sûrat an-Nisâ'/4* ayat 75 dan 98, dan 127, *Sûrat al-A'râf/7* ayat 137 dan 150, *Sûrat Sabâ'* ayat/34 ayat 31 dan 33.

Semua hasil penelusuran *term* kata keturunan dan lemah pada ayat-ayat di atas dijadikan sebagai acuan untuk memetakan tema-tema dalam Al-Qur'an yang berkaitan dengan keturunan dan kaum lemah. Ada beberapa tema yang dapat dibangun dari *term* kata keturunan, yaitu keturunan yang lemah, keturunan yang baik, keturunan yang durhaka, do'a untuk keturunan, keturunan sebagai regenerasi di dunia, kebersamaan keturunan dan orang tua di akhirat. Sementara hasil penelusuran terhadap kata lemah dalam Al-Qur'an didapatkan dua tema, yaitu kaum yang lemah dan kaum yang dilemahkan (tertindas).

<sup>98</sup> Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Pemberdayaan Kaum Dhu'afa*, Jakarta: Kamil Pustaka, 2014, hal. 203.

### C. Dinamika Penafsiran Tema *Dzurriyyah* dalam Al-Qur'an

Dinamika penafsiran tema *dzurriyyah* dalam Al-Qur'an banyak mengacu pada tafsiran al-Mahalli dan as-Suyuthi untuk mendapatkan tafsiran global ayat berdasarkan makna *lughawi*. Penulis menggunakan penafsiran ath-Thabari untuk mendapatkan tafsiran berdasarkan riwayat. Selain itu, penulis juga merujuk penafsiran Shihab untuk mendapatkan tafsiran modern dalam konteks ke-Indonesiaan.

#### 1. Keturunan yang Lemah

Ayat yang menyebutkan tentang keturunan yang lemah dalam Al-Qur'an adalah *Sûrat an-Nisâ* '4:9.

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعْفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ  
وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٩﴾

Tafsir *Sûrat an-Nisâ* '4:9 menurut al-Mahalli dan as-Suyuthi secara global adalah sebagai berikut

(*Dan hendaklah bersikap waspada*) maksudnya terhadap nasib anak-anak yatim (*orang-orang yang seandainya meninggalkan*) artinya hampir meninggalkan (*di belakang mereka*) sepeninggal mereka (*keturunan yang lemah*) maksudnya anak-anak yang masih kecil-kecil (*mereka khawatir terhadap nasib mereka*) akan terlantar (*maka hendaklah mereka bertakwa kepada Allah*) mengenai urusan anak-anak yatim itu dan hendaklah mereka lakukan terhadap anak-anak yatim itu apa yang mereka ingini dilakukan orang terhadap anak-anak mereka sepeninggal mereka nanti (*dan hendaklah mereka ucapkan*) kepada orang yang hendak meninggal (*perkataan yang benar*) misalnya menyuruhnya bersedekah kurang dari sepertiga dan memberikan selebihnya untuk para ahli waris hingga tidak membiarkan mereka dalam keadaan sengsara dan menderita.<sup>99</sup>

<sup>99</sup>Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, diterjemahkan oleh Abi Medan, Bandung, Sinar Baru Algensindo, Jilid 1, hal. 314.



Penafsiran terhadap kalimat *وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعْفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ* menurut ath-Thabari ada tiga pendapat.<sup>100</sup> *Pertama*, sebagian berpendapat bahwa *وَلْيَخْشَ* (*Hendaklah orang-orang yang menghadiri seseorang yang akan mewasiatkan hartanya merasa takut*) untuk memerintahkan orang yang akan meninggal dunia agar membagikan hartanya sebagai wasiat kepada orang-orang yang tidak berhak mewarisinya. Akan tetapi, mereka harus memerintahkan orang itu agar menyisakan hartanya untuk anak-anaknya. Orang-orang yang menghidirinya diharapkan memberikan anjuran kepadanya agar memelihara hartanya untuk anak-anaknya dan tidak meninggalkan anak-anak dalam keadaan meminta-minta kepada orang lain, lemah, dan tidak bisa melakukan transaksi. Riwayat dari Ibnu Abbas tentang firman Allah *وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعْفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ* bahwa firman Allah ini berkenaan dengan seseorang yang akan meninggal dunia, kemudian seseorang memperdengarkan atau membisikannya supaya memberikan wasiat yang dapat memudharatkan ahli warisnya. Allah memerintahkan pembisik itu agar takut kepada Allah dan mendorong serta memotivasi orang yang akan meninggal dunia itu agar berpijak pada kebenaran dan memperhatikan keadaan ahli warisnya, sebagaimana yang seharusnya dia lakukan terhadap ahli warisnya, jika dia takut mereka akan telantar.

Pendapat *kedua* adalah hendaklah merasa takut orang-orang yang menghadiri seseorang yang memberikan wasiat saat orang itu sedang memberikan wasiat, di mana orang yang memberikan wasiat tersebut merasa takut jika mereka akan meninggalkan anak-anak yang lemah sepeninggalnya, sehingga mereka pun merasa khawatir anak-anak mereka akan telantar karena kelemahan dan kekanak-kanakan mereka, dan hendaklah takut untuk memerintahkannya agar memelihara dan menyimpan hartanya bagi anak-anaknya. Ath-Thabari menukil riwayat untuk mendukung pendapat kedua ini, yaitu

Dari Habib, ia berkata, aku dan Al-Hakam bin Ubaibah berangkat untuk menemui Miqsam, lalu kami bertanya kepadanya tentang firman Allah, *وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعْفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ*, Miqsam kemudian berkata: Apa yang dikatakan oleh Sa'id bin Jubair? Kami menjawab, "Anu dan anu". Miqsam berkata, Maksud dari ayat tersebut adalah

---

<sup>100</sup>Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 6, ..., hal. 523.

seseorang yang akan meninggal dunia kemudian orang-orang yang menghadirinya berkata kepadanya "Bertakwalah engkau kepada Allah dan simpanlah hartamu. Tidak ada seorang pun yang lebih berhak terhadap hartamu daripada anakmu", padahal kalau saja orang yang akan memberikan wasiat itu kerabat mereka, maka mereka akan lebih suka bila orang itu memberikan wasiat kepada mereka.<sup>101</sup>

Pendapat *ketiga* adalah Allah akan memberikan kecukupan kepada mereka pada urusan keturunan mereka sepeninggal mereka. Ath-Thabari menukil riwayat yang sesuai dengan pendapat tersebut, yaitu

Dari Ibrahim bin Athiyah bin Radih bin Athiyah menceritakan kepada kami, ia berkata: Pamanku dari pihak ayah (yaitu Muhammad bin Radih) menceritakan kepadaku dari ayahnya, dari asy-Syaibani, ia berkata: Kami berada di Konstantinopel pada masa pemerintahan Maslamah bin Abdul Malik, dan di antara kami terdapat Ibnu Muhairiz, Ibnu ad-Dailami, serta Hani bin Kultsum. Kami kemudian berdiskusi tentang peristiwa yang akan terjadi pada akhir zaman. Apa yang aku dengar membuatku merasa sesak. Aku kemudian berkata kepada Ibnu ad-Dailami: Wahai Abu Bisyr, nampaknya aku tidak akan pernah memiliki anak selama-lamanya. Abu Bisyr kemudian memukulkan tangannya ke bahunya dan berkata: Wahai keponakanku, janganlah engkau melakukan itu, (karena) tidak ada seorang pun yang telah mendapat ketentuan Allah untuk keluar dari sulbi seseorang kecuali ia tetap akan keluar (dari tulang tersebut), baik ia menghendaknya maupun tidak? Abu Bisyr lalu berkata: Maukah engkau aku tunjukkan suatu perkara yang jika dapat engkau pahami maka Allah akan menyelamatkanmu darinya" dan jika engkau meninggalkan anakmu sepeninggalmu maka Allah akan memelihara mereka karenamu? Aku menjawab Ya. Ketika itulah Abu Bisyr membaca *Sûrat An-Nisâ* '4:9.<sup>102</sup>

Hasil tarjih ath-Thabari terhadap ketiga pendapat tersebut adalah pendapat yang paling representatif sebagai tafsir ayat tersebut adalah pendapat yang mengatakan bahwa makna firman

---

<sup>101</sup> Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 6, ..., hal. 523.

<sup>102</sup> Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 6, ..., hal. 524.

Allah tersebut adalah hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya mereka meninggalkan di belakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatirkan (anak-anak itu) akan telantar bila mereka membagikan harta mereka semasa hidup, atau membagikannya sebagai wasiat dari mereka kepada keluarga mereka, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin. Oleh karena itu, mereka menyimpan harta mereka untuk anak-anak mereka, karena mereka takut anak-anak mereka akan telantar sepeninggal mereka, di samping (karena kondisi) anak-anak mereka lemah.

Lebih lanjut ath-Thabari menafsirkan maksud dari firman Allah, *وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا* (*Dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar*), yaitu dijelaskan dalam sebuah riwayat dari yaitu Yunus menceritakan kepadaku, ia berkata: Ibnu Wahb mengabarkan kepada kami, ia berkata: Ibnu Zaid berbicara tentang firman Allah, *وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعْفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ*, *فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا* maksudnya adalah ia harus mengatakan perkataan yang tegas. Dia harus menyebutkan bahwa ini si miskin, dan (harta yang diberikan) itu akan berguna baginya. Dia tidak boleh semena-mena terhadap anak yatim yang merupakan ahli waris sang pemberi wasiat, juga tidak boleh memudharatkannya, hanya karena dia masih kecil dan tidak dapat membela diri. Hendaklah mereka memperlakukan anak yatim itu sebagaimana mereka memperlakukan anaknya tatkala masih kecil.

Hal yang diingatkan kepada mereka yang berada di sekeliling para pemilik harta yang sedang menderita sakit menurut Shihab adalah agar yang sakit itu mewasiatkan kepada orang-orang tertentu sebagian dari harta yang akan ditinggalkannya, sehingga akhirnya anak-anaknya sendiri terbengkalai. Hendaklah mereka membayangkan (*seandainya mereka*) akan (*meninggalkan di belakang mereka,*) yakni setelah kematian mereka (*anak-anak yang lemah,*) karena masih kecil atau tidak memiliki harta, (*yang mereka khawatir terhadap*) kesejahteraan atau penganiayaan atas (*mereka,*) yakni anak-anak lemah itu.<sup>103</sup>

Ath-Thabari lebih condong terhadap pendapat dari riwayat yang melarang untuk memerintahkan orang yang berwasiat agar membagikan hartanya sebagai wasiat kepada orang-orang yang tidak berhak mewarisinya. Mereka harus memerintahkan orang

---

<sup>103</sup>M. Quraish Shihab, *TAFSIR AL-MISBÂH: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera hati, 2004, Vol. 2, hal. 355.

itu agar menyisakan hartanya untuk anak-anaknya. *Dzurriyyat dhi'âf* menurut ath-Thabari adalah keturunan yang tinggalkan oleh orang tuanya dalam keadaan meminta-minta kepada orang lain, lemah, dan tidak bisa melakukan transaksi. Al-Mahalli dan as-Suyuthi menafsirkan keturunan yang lemah sebagai anak-anak yang masih kecil-kecil. Oleh karena itu, orang tuanya harus khawatir atas nasib mereka akan terlantar sepeninggalan mereka nanti. Sementara Shihab menafsirkan keturunan yang lemah sebagai anak-anak yang lemah karena masih kecil atau tidak memiliki harta. Sehingga, orang tuanya harus khawatir terhadap kesejahteraan atau penganiayaan atas anak-anaknya setelah mereka wafat.

Ayat Al-Qur'an yang kedua menyebutkan tentang generasi yang lemah terdapat dalam *Sûrat al-Baqarah/2:266*.

أَيُّودٌ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءٌ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢٦٦﴾

Secara global makna *Sûrat al-Baqarah/2:266* menurut al-Mahalli dan as-Suyuthi adalah

*(Apakah ingin salah seorang kamu mempunyai suatu kebun) atau taman (dari kurma dan anggur, sedang di bawahnya mengalir anak-anak sungai dan di dalamnya terdapat) buah-buahan (dari berbagai corak dan) sungguh (datanglah masa tuanya) sehingga ia menjadi lemah dan tidak sanggup berusaha lagi, (sedangkan ia mempunyai keturunan yang lemah-lemah) anak-anak yang masih kecil yang masih dalam asuhannya. (Maka tiba-tiba kebun itu ditiup angin keras) atau topan (yang mengandung api hingga terbakar). Maka orang tadi kehilangan kebunnya di saat ia amat memerlukannya, hingga tinggallah ia bersama anak-anaknya dalam keadaan bingung dan putus asa, tidak berdaya. Ini merupakan tamsil bagi orang yang mengeluarkan nafkah dengan ria dan membanggakan dirinya, yakni tentang hampa dan tiada bergunanya di saat ia amat memerlukannya nanti di akhirat. Pertanyaan di sini berarti tidak. Dari Ibnu Abbas diterima keterangan bahwa tamsil ini adalah bagi orang yang pada mulanya gemar mengerjakan kebaikan, tetapi tergoda oleh setan hingga berbalik mengerjakan kedurhakaan yang membakar hangus amal-amalannya*

tadi. (*Demikianlah*) sebagaimana dijelaskan-Nya apa yang kita sebutkan itu (*Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada kamu supaya kamu memikirkannya*) hingga mendapat pelajaran darinya.<sup>104</sup>

Kalimat yang mengungkapkan keturunan yang lemah pada *Sûrat al-Baqarah/2:266* adalah *وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ* (*Kemudian datanglah masa tua pada orang itu sedang dia mempunyai keturunan yang kecil-kecil*) yakni pemilik kebun tersebut telah tua dan memiliki keturunan yang lemah dan kecil. Dia tidak mampu mengelolanya sementara kondisi anak-anak yang masih kecil dan dia tidak mampu merawat mereka. Begitu pula orang-orang yang menafkahkan hartanya untuk dilihat manusia, Allah akan memadamkan cahayanya, memusnahkan amalnya, dan menghilangkan pahalanya.<sup>105</sup> Shihab menafsirkan makna *وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ* bahwa pemilik kebun mengalami usia lanjut sehingga dia tidak dapat lagi bekerja, sedangkan (*dia mempunyai keturunan yang masih kecil-kecil*) tetapi tiba-tiba (*kebun itu diterpa angin ribut yang membawa api, sehingga terbakar.*) Perumpamaan ini memberikan pelajaran kepada kita agar menghindarkan diri untuk memberi nafkah dengan ria, karena keadaannya kelak di hari Kemudian serupa dengan itu. Ia mengharapkan sedekah yang pernah disumbangkannya di dunia dapat ia peroleh ganjarannya, tetapi ternyata dia tidak memperoleh sesuatu karena semua telah hancur dan punah, seperti hancur dan terbakarnya kebun buah-buahan oleh angin ribut yang membawa api itu.<sup>106</sup>

Makna *dzurriyyat dhu'afâ'* menurut al-Mahalli dan as-Syuthi adalah anak-anak yang masih kecil Sementara ath-Thabari dan Shihab menafsirkannya sebagai keturunan yang masih kecil-kecil. Penafsiran al-Mahalli dan as-Syuthi senada dengan ath-Thabari dan Shihab. Titik temu hasil penafsiran mereka adalah sama-sama menafsirkan *dzurriyyat dhu'afâ'* dalam konteks keturunan (anak cucu) yang lemah karena kondisi mereka masih kecil.

---

<sup>104</sup>Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Jilid 1, ..., hal. 148-149.

<sup>105</sup>Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 4, ..., hal. 637-638.

<sup>106</sup>M. Quraish Shihab, *TAFSIR AL-MISBÂH: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 2, ..., hal. 575-576.

## 2. Keturunan yang Baik

Kata keturunan yang baik secara eksplisit ditemukan dalam surah Âli-‘Imrân/3:38.

هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ  
الدُّعَاءِ ﴿٣٨﴾

Tafsiran surah Âli ‘Imrân/3:38 menurut al-Mahalli dan as-Suyuthi adalah

(*Di sanalah*) artinya tatkala Zakaria melihat hal itu dan mengetahui bahwa Tuhan yang berkuasa mendatangkan sesuatu bukan pada waktu yang semestinya pasti akan mampu pula mendatangkan anak keturunan dalam usia lanjut karena kaum keluarganya telah hampir musnah (*maka Zakaria pun berdoa kepada Tuhannya*) yakni ketika ia memasuki mihrab untuk salat di tengah malam (*katanya, "Tuhanku, Berilah aku dari sisi-Mu keturunan yang baik*) maksudnya anak yang saleh (*sesungguhnya Engkau Maha Mendengar*) dan mengabulkan (*doa.*") permohonan.<sup>107</sup>

Ayat ini turun ketika Zakariya melihat rezeki yang didapatkan oleh Maryam di luar kebiasaan karena tanpa ada sebab dari manusia. Ia berharap sesuatu yang luar biasa itu terjadi pula pada dirinya, yakni walaupun istrinya dalam keadaan mandul, dia berharap Allah memberikannya seorang anak shalih. Maka dia salat dan berdoa kepada Allah dalam keadaan sembunyi.

قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ﴿٤﴾ وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ﴿٥﴾ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ﴿٦﴾

(*Zakaria berkata, Ya Tuhanku, sungguh tulangku telah lemah dan kepalaku telah dipenuhi uban, dan aku belum pernah kecewa dalam berdoa kepada-Mu, ya Tuhanku. Dan sungguh, aku khawatir terhadap kerabatku sepeninggalku, padahal istriku seorang yang mandul, maka anugerahilah aku seorang anak dari sisi-Mu. Yang akan mewarisi aku dan mewarisi dari keluarga Yakub; dan jadikanlah dia, ya Tuhanku, seorang yang diridai.*) (Maryam/19:4-6)

<sup>107</sup>Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Jilid 1, ..., hal. 223.

Demikian pula ucapannya رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ (Ya Tuhanku, berilah aku dari sisi Engkau seorang anak yang baik. Sesungguhnya Engkau Maha Pendengar doa.) Juga perkataannya ... لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ ﴿٨٩﴾ (Ya Tuhanku, janganlah Engkau biarkan aku hidup seorang diri dan Engkaulah ahli waris yang terbaik.) (al-Anbiyâ'/21: 89)

Makna do'a Zakariya رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً maka yang dimaksud dengan “dzurriyyah” adalah keturunan dan “thaiyyibah” adalah yang penuh dengan keberkahan.<sup>108</sup> Tafsiran Shihab terhadap firman Allah (*angerahilah aku dari sisi Engkau,*) yang aku tidak tahu bagaimana caranya — sebagaimana dipahami dari kata *ludunka* bukan *'indaka* — yakni, *seorang anak yang berkualitas*).<sup>109</sup>

Keturunan yang diberkahi itu digambarkan dalam *Sûrat Maryam* /19:58 sebagai keturunan yang mendapatkan kenikmatan dari sisi Allah. Mereka berasal dari keturunan para nabi dan rasul.

أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَاهُ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا ﴿٥٨﴾

Orang-orang yang diceritakan kisahnya dalam surat ini adalah orang-orang yang dikaruniai nikmat oleh Allah dengan taufik-Nya, yaitu para nabi dari keturunan Adam, dari keturunan orang-orang yang di angkut dalam perahu bersama Nuh, dari keturunan Ibrahim, dari keturunan Israil. Mereka itu adalah orang-orang yang diberikan petunjuk untuk beriman kepada Allah dan beramal shaleh serta orang-orang yang dipilih untuk mengemban risalah Allah swt.<sup>110</sup>

Keturunan Adam di sini maksudnya adalah Idris. Keturunan orang-orang yang diangkut bersama Nuh dalam perahu maksudnya adalah Ibrahim. Keturunan Ibrahim maksudnya adalah Ishaq, Ya'qub, dan Isma'il. Hal ini dijelaskan dalam *Sûrat al-'Ankabût*/29: 27.

<sup>108</sup>Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 5, ..., hal. 275.

<sup>109</sup>M. Quraish Shihab, *TAFSIR AL-MISBÂH: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera hati, Vol. 2, hal. 575-576.

<sup>110</sup>Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 17, ..., hal. 610-611.

وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ وَأَتَيْنَاهُ أَجْرَهُ فِي  
الدُّنْيَا وَإِنَّا فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٢٧﴾

(Dan Kami anugerahkan kepada Ibrahim) setelah berputra Ismail (Ishak dan Yakub) Yakub lahir sesudah Ishak (dan Kami jadikan pada keturunannya kenabian) semua nabi sesudah Nabi Ibrahim terdiri dari keturunannya (dan Alkitab) sekalipun lafal Alkitab bentuknya mufrad atau tunggal, tetapi makna yang dimaksud adalah jamak yaitu kitab Taurat, Injil, Zabur dan Al-Qur'an (dan Kami berikan kepadanya balasannya di dunia) yaitu dia menjadi buah tutur yang baik di kalangan para pemeluk setiap agama (dan sesungguhnya dia di akhirat benar-benar termasuk orang-orang yang saleh) yakni orang-orang yang mempunyai kedudukan yang tinggi di akhirat.<sup>111</sup>

Keturunan Isrâ'îl maksudnya adalah Musa, Harun, Zakariya Isa dan ibunya (Maryam). Oleh karena itu Allah memisahkan nasab keturunan mereka meskipun semuanya berasal dari Adam, karena di antara mereka ada yang bukan berasal dari keturunan orang-orang yang bersama Nuh dalam perahu, yaitu Idris (kakek Nuh).

Makna kata *dzurriyyat thaibah* menurut al-Mahalli dan as-Suyuthi sebagai keturunan yang baik. Ath-Thabari menafsirkannya sebagai keturunan yang diberkahi. Lebih lanjut Shihab memberikan penafsiran *dzurriyyat thaibah* dengan makna yang lebih luas, yaitu keturunan yang berkualitas. Penafsiran makna *dzurriyyat thaibah* sangat dinamis dikalangan ketiga penafsir yang telah dirujuk karena tidak ada yang memberikan penafsiran yang sama. Al-Mahalli dan as-Suyuthi lebih mengutamakan makna lateral sehingga penafsirannya sama dengan arti lateral kata tersebut, yaitu keturunan yang baik. Ath-Thabari lebih memilih penafsiran berdasarkan riwayat, yakni keturunan yang diberi keberkahan. Sementara Shihab menyesuaikan penafsirannya dengan pilihan diksi kata yang tepat pada kondisi saat ini, yakni keturunan yang berkualitas.

### 3. Keturunan yang Durhaka

Keturunan yang durhaka selalu mengikuti bujukan setan dan hawa nafsunya sehingga menyebabkan mereka bermaksiat

---

<sup>111</sup>Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Jilid 2, ..., hal. 429.



kepada Allah. Keturunan durhaka dicirikan dengan sifat kefasikan yang dimiliki oleh iblis diungkapkan dalam *Sûrat al-Kahf/18:50*.

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ  
أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ  
بَدَلًا ﴿٥٠﴾

Tafsir *Sûrat al-Kahf/18:50* secara global dalam *Tafsir Jalalain* adalah

*(Dan ingatlah ketika)* lafal *Idz* dinashabkan oleh lafal *Udzkur* yang tidak disebutkan (*Kami berfirman kepada para Malaikat, Sujudlah kalian kepada Adam*) dengan cara membungkukkan badan sebagai tanda penghormatan kepadanya, bukan dengan cara meletakkan kening (*maka sujudlah mereka kecuali iblis, dia adalah segolongan dari jin*) menurut suatu pendapat dikatakan bahwa iblis itu adalah sejenis malaikat. (*maka ia mendurhakai perintah Rabbnya*) artinya, iblis itu membangkang tidak mau taat kepada-Nya, karena ia tidak mau bersujud kepada Nabi Adam. (*Patutkah Engkau mengambil dia dan turunan-turunannya*) pembicaraan ini ditujukan kepada Nabi Adam dan keturunannya, dan *dhamir ha* pada dua tempat kembali kepada iblis (*sebagai pemimpin selain daripada-Ku*) yang kemudian kalian taati mereka (sedangkan mereka adalah musuh kalian?) menjadi musuh. Lafal *'Aduwwun* berkedudukan menjadi Hal karena bermakna *A'daa-an*. (*Amat buruklah iblis itu sebagai pengganti Allah bagi orang-orang yang lalim*) yakni iblis dan keturunannya untuk ditaati sebagai pengganti taat kepada Allah.<sup>112</sup>

Kata keturunan dalam *Sûrat al-Kahf/18:50* disebutkan pada kalimat *أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ* (*Pantaskah kamu menjadikan dia dan keturunannya sebagai pemimpin selain Aku, padahal mereka adalah musuhmu?*) adalah apakah yang telah sombong dan hasad terhadap Adam, mengingkari nikmat Allah, dan telah menipu Adam sehingga IA dikeluarkan dari surga dan diturunkan ke bumi, akan diambil sebagai pemimpin dengan cara menaatinya dan anak keturunannya sedangkan mereka adalah musuh manusia sejak dulu sampai sekarang. Keturunan iblis

<sup>112</sup> Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Jilid 2, ..., hal. 429.

adalah para setan yang menggoda anak Adam. Ath-Thabari menukil riwayat yang menjelaskan pendapat tersebut adalah dari Mujahid, yaitu:

Yang dimaksud adalah setan, yaitu *Zalanbur* yang bertugas di pasar dan meletakkan benderanya di semua pasar yang berada di antara langit dan bumi. *Tsabr* yang ahli dalam musibah. *Al- A'war* yang ahli dalam perzinaan. *Masuth* yang ahli tentang berita mendatangkan berita dan menyebarkannya melalui mulut manusia, sedangkan berita tersebut tidak ada asal-usulnya. *Dasim* yang jika seseorang masuk ke rumahnya tidak mengucapkan salam dan tidak berdzikir maka dia akan memperlihatkan kenikmatan kepadanya. Dia juga akan ikut makan jika saat makan tidak menyebut nama Allah. Allah berfirman kepada iblis, "Aku tidak akan menciptakan keturunan bagi anak Adam kecuali Aku jadikan keturunan bagimu seperti dia, dan tidak ada seorang pun dari anak Adam kecuali diciptakan baginya setan sebagai pendampingnya."<sup>113</sup>

Keturunan durhaka dari kalangan manusia yang dicirikan dengan melakukan kafasikan terdapat pada *Sûrat al-Hadîd/57:26*.

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ  
وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَسِقُونَ ﴿٢٦﴾

Redaksi *Sûrat al-Hadîd/57:26* yang menunjukkan sebagian dari keturunan para nabi dan rasul itu fasik adalah *فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ* وَمِنْهُمْ فَسِقُونَ. Maksud ayat ini adalah di antara keturunan yang lahir dari mereka ada yang menerima petunjuk hingga mereka dapat berjalan di jalan kebenaran dan hidayah. Namun ada juga yang lainnya bahkan sebagian besarnya adalah orang-orang yang sesat, yang lebih memilih untuk selalu berbuat maksiat dan menolak untuk taat kepada Allah swt.<sup>114</sup>

Keturunan durhaka, selain disebut sebagai *فَاسِقٌ* juga disebut sebagai *ظَالِمٌ* sebagai mana terdapat dalam *Sûrat ash-Shâffât/37:113*

وَبَرَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰ اسْحَقَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِنَفْسِهِ ﴿١١٣﴾

<sup>113</sup>Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 17, ..., hal. 218-219.

<sup>114</sup>Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 24, ..., hal. 719.

Al-Mahalli dan as-Suyuthi menuliskan tafsir *Sûrat ash-Shâffât/37:113* dalam *Tafsir Jalalain*, yaitu:

(Kami limpahkan keberkatan atasnya) dengan diperbanyak anak cucunya (dan atas Ishak) anak Nabi Ibrahim, yaitu Kami menjadikan kebanyakan para nabi dari keturunannya. (Dan di antara anak cucunya ada yang berbuat baik) maksudnya, yang beriman (dan ada pula yang lalim terhadap dirinya sendiri) yang kafir (dengan nyata) nyata kekafirannya.<sup>115</sup>

Maksud ayat *وَبَرَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰ اسْحَقَ* adalah Kami limpahkan berkah kepada Ibrahim dan Ishaq. *وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ* (diantara keturunan keduanya adalah orang yang berbuat baik) maksudnya adalah yang beriman dan taat kepada Allah, serta menjalankan ketaatan kepada Allah dengan baik. *وَوَظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ مُبِينٌ* (dan orang yang zalim terhadap diri sendiri secara nyata) maksudnya adalah kufur kepada Allah dan mendatangkan adzab Allah serta siksaan-Nya yang pedih lantaran kekufurannya itu.<sup>116</sup>

Keturunan yang durhaka yang dicirikan dengan suka mengabaikan salat dan mengikuti keinginan hawa nafsunya terdapat pada *Sûrat Maryam/19: 59*.

فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا

﴿٥٩﴾

Kemudian datanglah setelah mereka pengganti yang mengabaikan salat dan mengikuti keinginannya, maka mereka kelak akan tersesat. (Maryam/19: 59)

Sebagian berpendapat bahwa maksud dari menyia-nyiakan salat adalah mengakhirkannya dari waktunya hingga ia lewat. Pendapat ini di dukung oleh diwayat dari dari Qasim bin Mukkhaimeerah, mengenai firman Allah, *فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ* ia berkata: Maksudnya adalah mengakhirkan waktunya karena jika meninggalkan berarti telah kafir. Sebagian berpendapat bahwa maksud dari menyia-nyiakan salat adalah meninggalkannya. Pendapat ini didukung oleh Riwayat dari al-Qardhi, ia berkata tentang firman Allah *فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ* ia berkata: Maksudnya adalah mereka meninggalkan salat. Pendapat inilah yang diperkuat oleh ath-

<sup>115</sup>Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Jilid 2, ..., hal. 633-634.

<sup>116</sup>Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 21, ..., hal. 924.

Thabari dengan dalil ayat berikutnya (Maryam/19:60), yaitu... *أَلَا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا* (*Kecuali orang yang bertobat, beriman dan beramal shalih.*) Jika orang-orang yang dinyatakan telah menyia-nyiakan salat adalah orang-orang mukmin niscaya tidak ada pengecualian dari mereka yang mukmin, karena mereka orang-orang mukmin, akan tetapi maksudnya adalah orang-orang kafir yang tidak salat dan mengumbar hawa nafsunya.<sup>117</sup>

Ada yang berpendapat maksudnya adalah sekelompok kaum dari umat ini pada akhir zaman. Pendapat ini didukung oleh riwayat dari dari Mujahid mengenai firman Allah *فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ* *وَآتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ* ia berkata, "Ketika Hari kiamat dan orang-orang shalih dari umat Muhammad telah lenyap, maka sebagian mereka menyetubuhi sebagian yang lain di jalan-jalan yang sempit. Muhammad bin Amr berkata: Maksudnya adalah berzina. Firman Allah *فَسَوَفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا* maksudnya menurut ath-Thabari adalah orang-orang yang menjadi pengganti para nabi tersebut akan masuk ke lembah Neraka Jahannam.

Keturunan durhaka merupakan keturunan yang menentang perintah Allah. Orang yang disebutkan sebagai penentang adalah setan dan keturunannya. Keturunan yang durhaka dicirikan sebagai keturunan yang selalu mengikuti godaan setan dan hawa nafsunya, mereka yang menzalimi diri mereka sendiri dengan kufur terhadap Allah, dan keturunan yang suka melalaikan salat, yaitu mengundur waktu salat hingga habis waktunya.

#### 4. Do'a untuk Keturunan

Doa' untuk mendapatkan keturunan yang shaleh disebutkan dalam *Sûrat ash-Shâffât/37:100*

رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٠٠﴾

Do'a ini merupakan permintaan Ibrahim kepada Tuhannya agar Dia mengaruniainya keturunan yang shalih. Ibrahim berdoa (ya Tuhanku, anugerahkanlah kepadaku seorang anak yang termasuk orang-orang shalih) yaitu anak yang menaatimu tidak bermaksiat kepada-Mu, berbuat perbaikan di bumi, dan tidak merusak.

<sup>117</sup>Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 17, ..., hal. 616.

Do'a nabi Ibrahim yang meminta agar keturunannya menjadi patuh terhadap Allah terdapat dalam *Sûrat al-Baqarah/2:128*

رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿١٢٨﴾

*Sûrat al-Baqarah/2:128* merupakan pemberitahuan Allah tentang Ibrahim dan Isma'il bahwa keduanya telah meninggikan dasar Baitullah sambil berdo'a. Salah satu dari permohonannya adalah agar sebagian dari keturunannya menjadi Muslim yang patuh dan taat kepada Allah. وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ maksudnya adalah keduanya mengkhususkan bagi sebagian keturunannya; karena Allah telah memberitahukan Ibrahim sebelum ia memohon kepada-Nya bahwa keturunan mereka tidak akan menerima janji Allah (yaitu akan dikutuk dan dihukum seketika) karena kezaliman dan kelalimannya, lalu ia mengkhususkan doanya untuk sebagian keturunan keduanya.

Do'a nabi Ibrahim juga agar keturunannya selalu mendirikan salat, sebagaimana terdapat pada *Sûrat Ibrâhim/14:37*

رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ ﴿٣٧﴾

Makna kata *لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ* (*Ya Tuhan Kami, agar mereka mendirikan salat,*) adalah Nabi Ibrahim memohon kepada Allah swt. agar kewajiban salat yang telah ditetapkan ditunaikan di Baitul Haram milik Allah swt.<sup>118</sup> Ayat yang senada dengan Ibrahim yang mendo'akan anak cucunya agar mendirikan salat adalah pada *Sûrat Ibrâhîm/14: 40*.

رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ ﴿٤٠﴾

Tafsiran al-Mahalli dan as-Suyuthi terhadap *Sûrat Ibrâhîm/14: 40* adalah

(*Ya Rabbku, Jadikanlah aku orang-orang yang tetap mendirikan salat dan*) jadikan pula (*anak cucuku*) orang-orang yang tetap mendirikannya. Nabi Ibrahim sengaja di dalam doanya ini memakai ungkapan *min* yang

<sup>118</sup>Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 15, ..., hal. 610.

menunjukkan makna sebagian karena Allah swt. telah memberitahukan kepadanya bahwa di antara anak cucunya itu terdapat orang yang kafir (*Ya Rabb kami! Kabulkanlah doaku*) semua doa yang telah disebutkan tadi.<sup>119</sup>

Do'a dalam Al-Qur'an untuk memohon agar keturunan kita selamat dari tipu daya setan terdapat pada *Sûrat Âli 'Imrân/3:36*

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ

الرَّجِيمِ ﴿٣٦﴾

Ketika Hannah melahirkan *nadzariyyah* (bayi yang dinadzarkannya), lalu dia mendo'akan memberikan nama bayi tersebut dan mendo'akannya *وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ* (*Sesungguhnya Aku telah menamai dia Maryam, "Dan aku mohon perlindungan untuknya serta anak-anak keturunannya,"*) maksudnya adalah Hannah menjadikan Allah swt. sebagai tempat perlindungan mereka dari setan yang terkutuk. Allah swt. mengabulkan permohonan tersebut dengan melindunginya dan anak keturunannya dari setan yang terkutuk. Allah swt. sama sekali tidak membuka pintu untuk setan baginya. Ath-Thabari menukil riwayat dari Abu Hurairah, yaitu

Ia berkata: Rasulullah saw. bersabda: "*Tidak ada satu anak pun yang terlahir, kecuali setan menyusuknya, karena itulah dia berteriak, kecuali Maryam putri Imran, karena ketika sang ibu melahirkannya, dia berkata, 'Ya Tuhanku! Aku mohon perlindungan kepada-Mu baginya dan keturunannya dari setan yang terkutuk', lalu dibentangnya hijab padanya, sehingga setan hanya bisa menyusuk hijabnya.*"<sup>120</sup>

Do'a dalam Al-Qur'an yang dianjurkan untuk dibaca agar mendapatkan keturunan yang menyejukkan hati orang tuanya terdapat dalam *Sûrat al-Furqân/25:74*

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ

إِمَامًا ﴿٧٤﴾

<sup>119</sup>Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Jilid 1, ..., hal. 976.

<sup>120</sup>Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 5, ..., hal. 244.

Tafsiran global *Sûrat al-Furqân/25:74* menurut al-Mahalli dan as-Suyuthi adalah

(*Dan orang-orang yang berkata, Ya Rabb kami! Anugerahkanlah kepada kami istri-istri kami dan keturunan kami*) ia dapat dibaca secara jamak sehingga menjadi *Dzurriyyâtinâ*, dapat pula dibaca secara *mufrad*, yakni *dzurriyyatinâ* (*sebagai penyenang hati kami*) artinya kami melihat mereka selalu taat kepada-Mu (*dan jadikanlah kami imam bagi orang-orang yang bertakwa.*) yakni pemimpin dalam kebaikan.<sup>121</sup>

Maksud dari keturunan penyejuk hati (فُرَّةٌ أَعْيُنٍ) adalah apa yang menyenangkan hati orang tuanya karena melihat mereka beramal menaati Allah swt. Makna ini didukung oleh Riwayat dari Ibnu Abbas; tentang firman Allah رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا فُرَّةً أَعْيُنٍ (*Anugerahkanlah kepada kami istri-istri kami dan keturunan kami sebagai penyenang hati kami*) sebagai mana ditulis oleh ath-Thabari

Ia berkata: Maksudnya adalah orang yang mengerjakan ketaatan kepada-Mu sehingga hati kami senang dengan mereka di dunia dan di akherat. Makna *Qurratu A'yun* tidak hanya dimaknai sebagai nikmat dari seorang anak, melainkan nikmat, anugerah, rahmat, kebahagiaan yang Allah swt. berikan kepada manusia di akhirat kelak sebagai imbalan bagi mereka yang taat dan mendekatkan diri kepada Allah swt. selama hidup di dunia.<sup>122</sup>

Ayat yang senada untuk mendapatkan keturunan yang berkualitas sebagai penyejuk bagi orang tuanya terdapat dalam *Sûrat al-Ahqâf/46:15*.

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ  
 وَفِصْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ  
 أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ  
 وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿١٥﴾

<sup>121</sup>Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Jilid 2, ..., hal. 298.

<sup>122</sup>Safitri, Helena. *MAKNA QURRATU A'YUN DALAM AL-QUR'ĀN (Kajian Semantika Al-Qur'an)*, Disertasi, Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2019, hal. v.

وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي (Berilah kebaikan kepadaku dengan memberi kebaikan kepada anak cucuku) maksudnya adalah hendaklah manusia berdo'a agar diperbaiki urusan-urusannya dan memperbaiki keturunan yang telah dikaruniakan kepadanya agar mereka beriman kepada Allah, mengikuti keridhaan Allah, dan beramal menaati Allah.<sup>123</sup>

Allah swt. telah mencontohkan beberapa do'a yang perlu dipanjatkan oleh manusia agar dikaruniai keturunan yang berkualitas. Diantara redaksi permohonan tersebut adalah permohonan keturunan yang shalih, keturunan yang taat beribadah kepada Allah, keturunan yang istikomah mendirikan salat, keturunan yang dilindungi dari gangguan setan, keturunan yang penyejuk hati dengan taat kepada Allah, dan keturunan yang lebih berkualitas dari sisi keimanan dan ketaatan kepada Allah swt.

Do'a merupakan sebagai tanda keyakinan hamba bahwa segala usahanya tidak akan terwujud jika tidak mendapat taufik dari Allah swt. Doa juga berfungsi sebagai pengubah ketentuan Allah swt. yang bersifat *mu'allaq*. Hal ini di jelaskan dalam hadist

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَرُدُّ الْقَضَاءُ إِلَّا الدُّعَاءَ وَلَا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ  
*Bersabda Rasulullah shallallahu 'alaih wa sallam: "Tidak ada yang dapat menolak taqdir (ketentuan) Allah ta'aala selain do'a. Dan Tidak ada yang dapat menambah (memperpanjang) umur seseorang selain (perbuatan) baik." (HR Tirmidzi: 2065)*

Do'a yang dipanjatkan oleh hamba bisa menjadi keajaiban untuk mendapatkan suatu yang tidak disangka-sangka akan terjadi. Sebagai mana kisah Nabi Zakariyya berdo'a untuk meminta keturunan dalam kondisi istrinya mandul dan sudah tua, namun dengan izin Allah, ia diberi keturunan walaupun kondisi istrinya tidak memungkinkan akan melahirkan keturunan secara akal karena kondisinya yang sudah tua.

## 5. Keturunan Sebagai Regenerasi di Dunia

Ketika terjadi banjir bandang pada masa Nabi Nuh maka semua keturunan manusia menjadi punah dimuka bumi. Keturunan nabi Nuh yang ikut dalam bahteranya yang selamat dan berkembang biak di bumi, hal ini disebutkan dalam *Sûrat as-Sâffât/37:77*.

---

<sup>123</sup>Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 23, ..., hal. 380.



﴿٧٧﴾ وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ

*Dan Kami jadikan anak cucunya orang-orang yang melanjutkan keturunan. (As-Sâffât/37: 77)*

Maksud *Sûrat as-Sâffât/37:77* adalah Allah menjadikan keturunan Nuh saja yang tetap hidup di bumi sesudah kehancuran kaumnya. Semua manusia sesudah kebinasaan kaum Nuh hingga hari ini merupakan keturunan Nuh. Bangsa non-Arab dan Arab adalah keturunan Sam bin Nuh. Bangsa Turki, Shaqalib, dan Khazar adalah keturunan Yafits bin Nuh. Sedangkan bangsa Sudan adalah keturunan Ham bin Nuh. Pendapat ini didukung oleh riwayat yang dinukil oleh ath-Thabari, yaitu

Dari Muhammad bin Basysyar menceritakan kepada kami, ia berkata: Ibnu 'Atsmah menceritakan kepada kami, ia berkata: Sa'id bin Basyr menceritakan kepada kami dari Qatadah, dari Hasan, dari Samurah, dari Nabi Muhammad saw., mengenai firma Allah وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ (*Dan kami jadikan anakn cucunya orang-orang yang melanjutkan keturunan.*) Ia berkata "Yaitu Sam, Ham, dan Yafits"<sup>124</sup>

Ayat senada membahas keturunan sebagai generasi yang melanjutkan kehidupan adalah *Sûrat al-Furqân/25:54*, *Sûrat Âli 'Imrân/3: 34*, dan *Sûrat al-An 'âm/6:133*

وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنَّ يَشَاءُ يُدْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفَ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا

﴿١٣٣﴾ أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَةِ قَوْمٍ آخَرِينَ

(*Dan Tuhanmu Maha Kaya*) tidak membutuhkan makhluk-Nya dan juga tidak membutuhkan ibadah mereka (*lagi mempunyai rahmat. Jika dia menghendaki niscaya dia memusnahkan kamu*) maksudnya jika Allah berkehendak akan membinasakan penduduk Mekah (*dan menggantimu dengan siapa yang dikehendaki-Nya setelah kamu musnah*) di antara makhluk-Nya (*sebagaimana dia telah menjadikan kamu dari keturunan orang-orang lain*) yang telah dia memusnahkan akan tetapi dia tetap membiarkan penduduk Makkah sebagai rahmat atas mereka.

Keturunan sebagai generasi penerus yang akan meneruskan perjuangan orang-orang beriman sebelumnya, sebagai generasi pengganti masa depan yang lebih baik dari yang sebelumnya demi memperbaiki kondisi umat Islam. Generasi pengganti yang

<sup>124</sup>Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 21, ..., hal. 850.

diharapkan adalah keturunan yang berkualitas atau disebut juga dengan generasi impian oleh Gulen dalam Karmiza (2019), yaitu representasi ilmu pengetahuan, keimanan, akhlak, dan seni artinya generasi berkualitas adalah generasi yang memiliki keimanan yang mantap, pengetahuan yang luas, berakhlak mulia dan memiliki seni pergaulan yang tinggi.<sup>125</sup> Generasi penerus perlu diberi kesempatan berkembang secara terarah dan mendapatkan layanan pendidikan yang berimbang antara pengetahuan umum dan pendidikan nilai moral/agama. Mereka memiliki peran dan posisi strategis dalam kelangsungan kehidupan berbangsa dan bernegara.<sup>126</sup>

## 6. Kebersamaan Keturunan dan Orang Tua di Akhirat

Keturunan sebagai generasi penerus di dunia, jika keturunan tersebut menjadi penyejuk hati di dunia maka nanti mereka akan bersama dengan orang tuanya di surga. Hal ini dijelaskan dalam *Sûrat ath-Thûr* /52:21

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِّنْ عَمَلِهِمْ  
مِّنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ ﴿٢١﴾

Tafsir mujmal *Sûrat ath-Thûr* /52:21 dalam *Tafsir Jalalain* adalah (Dan orang-orang yang beriman) berkedudukan menjadi *mubtada'*. Menurut suatu qiraat dibaca *wa-atba'nâhum* yakni, Kami ikutkan kepada mereka, di*athafkan* kepada lafal *amanû* (oleh anak cucu mereka) menurut suatu qiraat dibaca *dzurriyyatahum*, dalam bentuk *mufrad*; artinya oleh keturunan mereka, baik yang masih kecil maupun yang sudah dewasa (dalam keimanan) maksudnya, diikuti oleh anak cucu mereka keimanannya. Dan yang menjadi khabarnya ialah (Kami hubungkan anak cucu mereka dengan mereka) ke dalam surga, dengan demikian maka anak cucu mereka memiliki kedudukan yang sama dengan mereka, sekalipun anak cucu mereka tidak mempunyai amalan sebagaimana mereka. Hal ini dimaksudkan sebagai kehormatan buat bapak-bapak mereka, yang karenanya lalu

<sup>125</sup>Ebing, Karmiza, "Generasi Penerus Berkualitas dalam Perspektif Al-Qur'an," dalam *Edification Journal: Pendidikan Agama Islam*, Vol.1, No.1 Tahun 2019, hal. 101.

<sup>126</sup>Ahmad Nawawi, "Pentingnya Pendidikan Nilai Moral bagi Generasi Penerus," dalam *INSANIA: Jurnal Pemikiran Alternatif Kependidikan*, Vo.16, No. 2 Tahun 2011, hal.133.

anak cucu mereka dikumpulkan dengan mereka (*dan Kami tidak mengurangi*) dapat dibaca *alatnâhum* atau *alitrnâhum*, artinya Kami tidak mengurangi (*dari pahala amal mereka*) huruf *min* di sini adalah *zaidah* (*barang sedikit pun*) yang ditambahkan kepada amal perbuatan anak-cucu mereka. (*Tiap-tiap orang dengan apa yang dikerjakannya*) yakni amal baik atau amal buruknya (*terikat*) yakni, ia dalam keadaan terikat, bila ia mengerjakan kejahatan diazab dan bila ia mengerjakan kebaikan diberi pahala.<sup>127</sup>

Firman Allah وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَلَّيْنَا لَهُمْ جَنَّاتٍ مِّنْ دُونِهَا لَا يَدْخُلْنَهَا الْكُفْرَانُ لَأُولَٰئِكَ أَجْرُ اللَّهِ الَّذِي كَسَبُوا بِإِيمَانٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَلَّيْنَا لَهُمْ جَنَّاتٍ مِّنْ دُونِهَا لَا يَدْخُلْنَهَا الْكُفْرَانُ لَأُولَٰئِكَ أَجْرُ اللَّهِ الَّذِي كَسَبُوا بِإِيمَانٍ

(*Dan orang-orang yang beriman dan yang anak cucu mereka mengikuti mereka dalam keimanan, Kami hubungkan anak cucu mereka dengan mereka*) maknanya menurut ath-Thabari adalah orang-orang yang beriman kepada Allah akan diberikan keistimewaan, yaitu dengan menarik anak cucunya untuk beriman, dan memasukkan mereka ke dalam surga walaupun anak cucunya itu tidak sederajat keimanannya dengan mereka. Bahkan pahala dari amal mereka juga tidak akan dikurangi sedikit pun. Penafsiran ini didukung oleh Riwayat dari Ibnu Abbas, ia mengatakan bahwa makna firman وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ yang mana pada riwayat ini kata وَالَّذِينَ آمَنُوا dibaca dengan dhamir *nahnu*, yakni *wa atba'nâhum* dan pada ذُرِّيَّتُهُمْ dibaca dengan menggunakan bentuk jamak yakni *dzurriyatuhum* adalah sesungguhnya Allah sw. mengangkat derajat anak cucu dari orang yang beriman (hingga mereka dapat berada di satu tempat di surga bersama-sama), walaupun amal perbuatan anak cucu itu lebih sedikit daripada orang tuanya, karena anak cucu merupakan buah hati orang tua, dan Allah ingin menyenangkan hati orang yang beriman tersebut.

Sebagian ulama berpendapat bahwa makna ayat ini adalah orang-orang beriman yang memiliki anak cucu dengan derajat keimanan yang sama maka Allah akan mengangkat derajat anak cucunya yang lain yang masih kecil-kecil yang belum mencapai derajat keimanan, namun dapat bersama-sama dengan mereka di surga. Namun pengangkatan derajat itu sama sekali tidak mengurangi pahala amalan mereka. Pendapat ini di dukung oleh riwayat dari dari Ibnu Abbas yang dinukil oleh ath-Thabari, yaitu

Bahwa ketika ia menafsirkan firman Allah وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ namun pada riwayat ini kata وَالَّذِينَ آمَنُوا dibaca

<sup>127</sup>Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Jilid 2, ..., hal. 941.

dengan dhamir *nahnu*, yakni *wa atba'nâhum* dan pada dibaca ذُرِّيَّتُهُمْ dengan menggunakan bentuk jamak yakni *dzurriyâtihim*. Ia berkata: Orang-orang beriman yang mengenalkan keimanan kepada anak cucunya, lalu anak cucunya itu melakukan ketaatan kepada Allah, maka keimanan mereka akan mengangkat mereka ke dalam surga bahkan anak-anak mereka yang masih kecil juga akan ikut serta dengan mereka.<sup>128</sup>

Pendapat yang paling tepat dan terdekat dengan ayat tersebut menurut ath-Thabari adalah penafsiran Ibnu Abbas yang mengatakan bahwa maknanya adalah orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya lalu keimanan itu diikuti oleh anak cucu mereka, maka Allah akan mengangkat derajat anak cucunya itu dan memasukkan mereka ke dalam surga bersama orang-orang yang sederajat dengan keimanan orang tua mereka walaupun sebenarnya derajat keimanan mereka tidak sama dengan derajat keimanan para penduduk surga tersebut. Hal ini merupakan penghormatan untuk orang tua mereka yang telah benar-benar beriman kepada Allah. Masuknya anak cucu tersebut ke dalam surga tidak menyebabkan pahala atau nikmat yang diberikan kepada orang tuanya menjadi berkurang.

Ayat senada yang mengungkapkan tentang orang tua dan anak cucu mereka yang sama-sama beriman akan bersama di surga adalah *Sûrat al-Ra'd/13:23* dan *Sûrat Gâfir/40:8*. Kedua ayat tersebut mengungkapkannya dengan redaksi yang sama yaitu وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّتِهِمْ (dan orang-orang shaleh dari bapak-bapak mereka dan istri-istri mereka dan keturunan mereka). Maksudnya adalah orang-orang yang shaleh dari bapak-bapaknya, istri-istrinya dan anak cucunya akan bersama-sama di surga. Hal ini terjadi karena kebaikan mereka telah keimanan dan mengikuti perintah-Nya serta perintah Rasul-Nya.

*Sûrat ath-Thûr/52: 21* dapat dipahami bahwa anak-cucu mendapat manfaat dari amalan orang tua mereka yang saleh dengan diangkatnya derajat mereka setingkat dengan orang tua mereka. Ini menunjukkan bahwa amal orang lain bermanfaat untuk seseorang yang dalam konteks ayat ini berbicara mengenai anak-cucu dengan orang tua. Surat ini juga sebagai dalil utama ulama yang berpendapat bahwa sekalian amal ibadah dari orang

---

<sup>128</sup>Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 24, ..., hal. 39.

hidup kepada orang mati pahalanya akan sampai kepada mayat.<sup>129</sup>

#### **D. Dinamika Penafsiran Tema *Dhi'âf* dalam Al-Qur'an**

Kondisi orang lemah disebabkan oleh faktor internal dan eksternal. Lemah akibat faktor internal seperti lemah fisik, lemah mental, lemah keyakinan, lemah ekonomi, dan lain-lain. Sementara kelemahan akibat eksternal terjadi karena kezaliman penguasa atau kelompok kuat yang menindas kelompok yang lainnya.

Lemah dari segi kemampuan fisik, bisa terjadi karena belum cukup umur, lanjut usia, menyandang cacat fisik, maupun karena faktor kualitas kesehatan. Lemah dari segi pengetahuan, bisa dikarenakan faktor bawaan sejak lahir maupun keterbatasan akses dan kesempatan untuk mengikuti layanan pendidikan. Lemah dari segi mental dan keyakinan, bisa jadi karena tidak memiliki kepercayaan diri untuk mengubah nasib. Lemah dari sisi ekonomi, bisa terjadi sebagai akibat kurangnya keterampilan dan motivasi untuk meningkatkan kesejahteraan, dan merancang masa depan anak-anak keturunan mereka untuk memotong rantai kemiskinan.

Orang menjadi lemah karena beberapa faktor menurut Muhsin, yaitu 1) lemah ekonomi, 2) hidup mereka bergantung kepada belas kasihan, 3) tidak memiliki pekerjaan, 5) tidak mampu lagi berusaha, 6) tidak memiliki tempat hidup yang tetap, 7) berada dalam tahanan sementara keluarganya dalam keadaan sulit, 8) sudah uzur dan sangat tua renta, 9) kehilangan mata pencaharian, 10) penghasilan rendah dan tidak mencukupi kebutuhan hidup keluarganya, 11) kehidupannya bergantung pada alam dan tidak setiap hari mereka mendapatkan kebutuhannya, 12) kehabisan bekal dalam perjalanan, 13) terlantar dan diterlantarkan oleh orang tuanya atau keluarganya, dan 14) di-PHK dan lainnya.<sup>130</sup> Sementara hasil penelusuran peneliti dari ayat-ayat Al-Qur'an tentang klasifikasi lemah dan faktor penyebabnya, yaitu lemah ekonomi, lemah fisik, lemah ilmu pengetahuan, lemah karena minoritas lemah menahan nafsu seksual, , dan lemah karena tertindas.

---

<sup>129</sup>Trigiyatno, Ali "Hadiah Pahala Bacaan Al-Quran kepada Mayat: Perspektif Perbandingan Mazhab," dalam *Tarjih: Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam*, Vol.14, No.1 Tahun 2017, hal. 41.

<sup>130</sup>Muhsin, *Menyangi Dhuafa*, ..., hal.77-78.

## 1. Lemah Ekonomi

Ayat yang Al-Qur'an yang dapat dipersepsikan sebagai ayat menunjukkan lemah secara ekonomi adalah *Sûrat al-Baqarah/2:266* dan *Sûrat an-Nisâ'/4:9*. *Sûrat al-Baqarah/2:266* mengilustrasikan perumpamaan orang yang menginfakkan hartanya, tetapi dia sombong dengan cara membanggakan pemberiannya kepada orang lain, bahkan menyakitkan hati orang yang diberi. Disaat masa tuanya, hartanya tersebut di ibaratkan sebagai kebun berbuah yang terbakar oleh angin topan yang mengandung api. Dengan demikian, dia tidak bisa meninggalkan warisan kekayaan berupa hasil kebun kepada anak-anaknya yang masih kecil-kecil. Imbas dari peristiwa tersebut, menyebabkan anak-anaknya yang masih kecil tersebut sebagai keturunan yang lemah ekonominya (ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءٌ). Meskipun secara terjemahan, istilah ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءٌ diartikan sebagai "anak yang masih kecil", tetapi dari konteksnya, istilah tersebut lebih tepat dimaknai sebagai lemah ekonominya<sup>131</sup>

Hal yang senada pada *Sûrat an-Nisâ'/4:9* juga menunjukkan bahwa lemah yang dimaksud adalah lemah ekonomi. Ayat ini pada mulanya bermaksud mengoreksi orang yang hendak berwasiat harta dengan jumlah yang cukup besar, padahal ia memiliki anak yang masih kecil-kecil. Sebagai akibat dari perbuatannya itu, dikhawatirkan anak-anaknya yang masih kecil tersebut menjadi lemah ekonomi dikemudian hari. Bahkan akan menjadi beban hidup bagi orang lain.<sup>132</sup>

Karakteristik anak lemah dari aspek ekonomi, meliputi: a) Anak-anak dari keluarga miskin mayoritas diperlakukan sebagai mitra kerja untuk membantu ekonomi keluarga, b) Anak-anak pada usia sekolah (SD-SMP) dari keluarga miskin memiliki peluang sempit untuk menikmati layanan pendidikan di sekolah, c) Anak-anak yang mengalami putus sekolah disebabkan tingginya tekanan ekonomi menyebabkan tidak sanggup mimikul biaya pendidikan, seperti biaya komite, harus berpakaian seragam, membeli buku pelajaran sekolah, biaya praktek, biaya

---

<sup>131</sup> Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Pemberdayaan Kaum Dhu'afa*, ..., hal. 18.

<sup>132</sup> Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Pemberdayaan Kaum Dhu'afa*, ..., hal. 18.

kegiatan ekstrakurikuler lainnya.<sup>133</sup> Bagi anak-anak yang berada dalam kelompok ini disebut marginal ekonomi yang biasanya sangat rentan terhadap putus sekolah atau sama sekali belum pernah sekolah.

Muhsin mengkategorikan fakir dan miskin sebagai orang yang lemah ekonomi. Fakir adalah orang yang tidak memiliki pekerjaan, usaha, barang berharga, atau kekayaan yang dapat digunakan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Sementara miskin adalah orang yang memiliki pekerjaan, barang yang berharga, dan kekayaan, namun tidak mencukupi kebutuhan hidup.<sup>134</sup> Dengan demikian, fakir dan miskin termasuk kaum lemah dari segi ekonomi sehingga memiliki hak untuk mendapatkan bantuan dan pertolongan dari orang kaya. Islam mengajarkan agar mereka harus berusaha untuk mengatasi permasalahan hidup mereka sendiri tanpa terus bergantung dan meminta bantuan orang lain.

Orang tua harus mendidik anak cucu sesuai dengan tuntutan kompetensi zamannya. Generasi saat ini termasuk generasi z maka kompetensi yang perlu dibekali adalah kompetensi yang relevan dengan tuntutan revolusi industri 4.0 dan kompetensi abad 21.

Penyiapan generasi penerus yang bisa beradaptasi dengan perubahan revolusi industri 4.0 dilakukan dengan cara membekali mereka kemampuan yang tidak akan bisa oleh mesin. Kemampuan yang tidak bisa digantikan oleh mesin adalah *soft skills*, yaitu keterampilan dalam berpikir analitis yang membangun, berpikir logis, kritis, mampu berkomunikasi dan bekerjasama dalam tim, serta bersikap dan berperilaku dalam berkarya sehingga dapat mandiri.<sup>135</sup>

*Soft skills* dibagi menjadi dua bagian, yaitu intrapersonal skills dan interpersonal skills. Intrapersonal skills adalah keterampilan seseorang dalam mengatur diri sendiri sedangkan interpersonal skills adalah keterampilan seseorang yang diperlukan dalam berhubungan dengan orang lain. Dimensi intrapersonal skills antara lain (1) Berpikir kritis, (2) Berpikir

---

<sup>133</sup>Meri Sandora, "Konsep Pendidikan Anak Marginal dalam Perspektif Pendidikan Berbasis Masyarakat" dalam *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama dan Jender*, Vol. 18, No. 2 Tahun 2019, hal. 200.

<sup>134</sup>Muhsin, *Menyangi Dhuafa*, ..., hal.84.

<sup>135</sup>Riyanto Haribowo, *Buku Ajar Soft Skill dan Kepemimpinan*, Jakarta: Nas Media Pustaka, 2022, hal. 24.

analitis, (3) Pemecahan masalah, (4) Kreatif, (5) Inovatif, (6) Berargumentasi logis, (7) Mandiri, dan (8) Manajemen waktu. Dimensi interpersonal skills antara lain (1) Kepemimpinan, (2) Kerja dalam tim, (3) Komunikasi lisan, (4) Sinergi, (5) Resolusi konflik, (6) Membuat Keputusan, (7) Memasarkan diri, (8) Negosiasi, (9) Diplomasi, dan (10) Fleksibel.

World Economic Forum merilis sepuluh skill yang dibutuhkan untuk bisa menghadapi perubahan revolusi industri 4.0, yaitu (1) *Complex problem solving*, yakni kemampuan untuk berpikir jernih dan mendalam terhadap suatu masalah dengan melakukan identifikasi, menyeleksi informasi terkait masalah tersebut, menentukan opsi solusi lalu mengevaluasinya, dan melaksanakan opsi sebagai solusi dalam mengatasi masalah tersebut. (2) *Critical thinking*, yakni kemampuan berpikir kritis dan memberi feedback yang disertai alasan logis. (3) *Creativity*, yakni kemampuan untuk menemukan sesuatu yang unik dan original. (4) *People management*: kemampuan untuk mengelola orang, termasuk kemampuan leadership. (5) *Coordinating with other*: kemampuan untuk bekerja sama dengan orang lain, baik di dalam maupun luar tim. (6) *Emotion intelligence*: kemampuan mengatur emosi. Dalam hal ini, termasuk pula kemampuan untuk mengidentifikasi, mengelola serta memanfaatkan emosi. (7) *Judgment and decision making*: kemampuan untuk mengambil keputusan dalam kondisi apapun, termasuk ketika sedang berada di bawah tekanan. (8) *Service orientation*: kemampuan untuk ‘melayani’, baik untuk perusahaan atau pelanggan tanpa mengharapkan penghargaan semata. (9) *Negotiation*: kemampuan untuk melakukan negosiasi dalam aspek pekerjaan, walau sulit dilakukan. (10) *Cognitive flexibility*: kemampuan pengalihan dalam berpikir sesuai dengan kebutuhan yang diperlukan.<sup>136</sup>

Selain membekali anak cucu dengan soft skills perlu juga dibekali dengan keterampilan penting yang harus dikuasai pada abad ke-21, yaitu berpikir kritis dan pemecahan masalah, kreativitas dan inovasi, kolaborasi, dan komunikasi. Disamping itu, pada abad 21, seseorang harus menguasai literasi teknologi, informasi dan komunikasi. Literasi ini sangat penting bagi

---

<sup>136</sup>World Economic Forum, 2016, dalam <https://www.weforum.org/agenda/2016/01/the-10-skills-you-need-to-thrive-in-the-fourth-industrial-revolution/>. Diakses pada 4 Januari 2024.



seseorang dalam memilih, mengkritisi, mengevaluasi mensintesis, dan menggunakan informasi.<sup>137</sup>

a. Berpikir kritis dan pemecahan masalah

Berpikir kritis adalah kemampuan untuk berpikir secara rasional sedangkan pemecahan masalah adalah kemampuan dalam memecahkan masalah. Dengan kemampuan ini, saat anak cucu mendapatkan informasi, mereka tidak akan serta-merta menerimanya begitu saja, melainkan mempertanyakannya terlebih dahulu. Dengan kompetensi ini, mereka akan mampu untuk menganalisa sesuatu hal dan memecahkan masalah.

Berpikir kritis dalam membuat pertimbangan dan keputusan meliputi (1) menganalisis dan mengevaluasi bukti, argumen, klaim, dan keyakinan secara efektif, (2) menganalisis dan mengevaluasi pandangan alternatif, (3) mensintesis dan membuat hubungan antara informasi dan argumen, (4) menginterpretasi informasi dan menarik simpulan yang didasarkan atas analisis terbaik, dan (5) melakukan refleksi secara kritis pada proses dan pengalaman belajar. Memecahkan masalah meliputi (1) memecahkan jenis-jenis masalah yang tidak umum, dan (2) mengidentifikasi dan mengajukan pertanyaan yang mengklarifikasi sejumlah pandangan dan menghasilkan solusi yang lebih baik.

b. Kreativitas dan inovasi

Berpikir kreatif meliputi (1) menggunakan sejumlah teknik penciptaan ide yang luas, (2) menghasilkan ide-ide baru, dan (3) mengelaborasi, menganalisis, dan mengevaluasi ide-ide sendiri untuk memperbaiki dan memaksimalkan usaha-usaha kreatif. Bekerja kreatif dengan orang lain meliputi (1) mengembangkan, mengimplementasikan, dan mengomunikasikan ide-ide baru kepada orang lain secara efektif, (2) berpikir terbuka dan responsif terhadap perspektif baru dan berbeda; menggabungkan masukan-masukan dan balikan-balikan ke dalam pekerjaan, (3) menghasilkan orisinalitas dan kebaruan dalam pekerjaan memahami batas-batas untuk mengadopsi ide-ide baru, dan (4) memandang kegagalan sebagai kesempatan untuk belajar.

c. Komunikasi

---

<sup>137</sup>I.Wayan Redhana, "Mengembangkan keterampilan abad ke-21 dalam pembelajaran kimia," dalam *Jurnal Inovasi Pendidikan Kimia*, Vol. 13, No. 1 Tahun 2019, hal. 2240.

Keterampilan komunikasi berkaitan dengan bagaimana seseorang dapat mengekspresikan apa yang ada di dalam pikiran secara lisan maupun tulisan dengan efektif. Tujuan utama dari kemampuan berkomunikasi ini adalah supaya anak cucu memiliki kemampuan berkomunikasi yang baik sehingga pesan yang mereka sampaikan dapat diterima dengan baik oleh penerima pesan dan tidak terjadi salah paham. Berkomunikasi secara efektif meliputi (1) mengartikulasikan pikiran dan ide-ide secara efektif dengan menggunakan keterampilan komunikasi oral, tertulis, dan dalam sejumlah bentuk dan konteks, (2) mendengarkan secara efektif memahami makna, (3) menggunakan komunikasi untuk sejumlah tujuan, (4) menggunakan beragam media dan teknologi, dan menilai dampaknya, dan (5) berkomunikasi secara efektif dalam lingkungan yang berbeda.

d. Kolaborasi

Keterampilan penting untuk diajarkan kepada anak cucu adalah untuk dapat berkolaborasi dan bekerja sama dengan orang lain sehingga dapat mencapai kesuksesan yang bersama-sama. Dengan berkolaborasi, masing-masing orang dilatih untuk bisa saling mengisi kelebihan dan kekurangan satu sama lain, sehingga hasil akhirnya pun bisa lebih maksimal. Selain itu, kolaborasi juga berguna untuk mengajarkan kepada anak cucu untuk lebih bertanggung jawab dengan perannya, saling berempati, dan menghormati orang lain yang memiliki pendapat berbeda. Berkolaborasi dengan orang lain meliputi (1) mampu bekerja secara efektif dan menghargai anggota tim yang berbeda, (2) menunjukkan fleksibilitas dan keinginan untuk menjadi orang yang berguna dalam melakukan kompromi untuk mencapai tujuan umum, dan (3) memikul tanggung jawab dalam pekerjaan kolaboratif dan menghargai kontribusi dari setiap anggota tim.

e. Keterampilan Informasi, Media, dan Teknologi

Literasi informasi ditandai dengan kemampuan (1) mengakses dan menilai informasi yang meliputi kemampuan mengakses informasi secara efisien dan efektif, dan mengevaluasi informasi secara kritis. (2) Menggunakan dan mengelola informasi yang meliputi kemampuan menggunakan informasi secara akurat dan kreatif untuk sejumlah isu atau masalah, mengelola aliran informasi dari sejumlah sumber, dan memahami isu-isu etik/legal dalam mengakses dan menggunakan informasi.

Literasi media ditandai dengan kemampuan untuk menganalisis media yang meliputi (1) memahami pentingnya dan tujuan pesan media dikonstruksi, (2) memeriksa interpretasi pesan yang berbeda, keterlibatan nilai, dan pengaruh media terhadap keyakinan dan perilaku seseorang, dan (3) memahami isu-isu etik/legal dalam mengakses dan menggunakan media.

Literasi teknologi merupakan kemampuan untuk menerapkan teknologi secara efektif yang meliputi (1) menggunakan teknologi sebagai alat untuk menyelidiki, mengorganisasikan, mengevaluasi, dan mengkomunikasikan ide. (2) menggunakan teknologi digital, alat komunikasi, dan jejaring sosial yang sesuai untuk mengakses, mengelola, mengintegrasikan, mengevaluasi, dan menciptakan informasi agar berfungsi dengan baik. (3) memahami etika yang berkaitan dengan teknologi informasi.

## 2. Lemah Fisik

Kategori kaum lemah karena disebabkan oleh lemahnya fisik mereka. Al-Qur'an menyebutkan lemah fisik sebagai salah satu keringanan untuk boleh tidak ikut berperang sebagai mana disebutkan dalam *Sûrat at-Taubah* /9:91.

لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ  
حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلِ اللَّهِ غُفُورٌ رَحِيمٌ

﴿٩١﴾

Tafsir global *Sûrat at-Taubah* /9:91 menurut al-Mahalli dan as-Suyuthi adalah sebagai berikut:

*(Tiada dosa atas orang-orang yang lemah)* yakni orang-orang jompo (*atas orang-orang yang sakit*) seperti orang buta dan orang yang sakit parah yang tidak sembuh-sembuh (*dan atas orang-orang yang tidak mernperoreh apa yang akan mereka nafkahkan*) untuk berjihad (*suatu dosapun*) yaitu dosa lantaran tidak pergi berjihad (*apabila mereka berlaku ikhlas kepada Allah dan Rasul-Nya*) sewaktu ia tidak pergi berjihad, yaitu tidak menimbulkan kekacauan dan rasa takut kepada orang-orang lain, dan tetap menaati aturan tidak atas orang-orang yang berbuat baik yakni orang-orang yang melaksanakan hal tersebut (*jalan*) alasan untuk menyalahkan mereka. (*Dan Allah Maha Pengampun*)

kepada mereka (*lagi Maha Penyayang*) kepada mereka di dalam memberikan kelonggaran mengenai masalah tidak pergi berjihad ini.<sup>138</sup>

Ayat ini menurut Shihab menegaskan bahwa tiada dosa karena tidak pergi berjihad, yang dijatuhkan atas orang-orang yang lemah fisiknya karena tua atau cacat, dan tidak ada juga atas orang-orang yang sakit dengan penyakit yang menghalanginya untuk berjihad dan atas orang-orang miskin yang tidak mendapatkan setelah mencari apa, yakni biaya yang akan mereka nafkahkan untuk tujuan berjihad itu.<sup>139</sup> *Sûrat at-Taubah/9:91* menunjukkan kata *dhu'afâ'* memiliki arti orang-orang yang lemah. Lemah dalam ayat ini ialah lemah secara fisik yang tidak memungkinkan seseorang untuk ikut perang seperti lanjut usia, perempuan dan anak-anak, serta orang yang mengalami cacat fisik seperti buta, lumpuh, patah, dan lain sebagainya.

Orang lemah fisik karena buta seperti terjadi pada nabi Syu'aib sebagaimana disebutkan dalam *Sûrat Hûd/11: 91*.

قَالُوا يَشْعِيبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرِيكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ  
لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ ﴿٩١﴾

Makna firman Allah (*Dan sesungguhnya kami benar-benar melihat kamu seorang yang lemah di antara kami*) menurut riwayat dari Sa'id bin Jubair adalah bahwa nabi Syu'aib seorang yang buta.<sup>140</sup>

Lemah fisik karena usia menunjukkan kondisinya masih kecil atau tua renta. Al-Qur'an menyebutkan kondisi lemah fisik karena usia untuk menjelaskan fase perkembangan kondisi fisik manusia sejak proses penciptaan dari mani sampai kondisi tua renta, sebagai mana disebutkan dalam *Sûrat ar-Rûm/30: 54*.

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا  
وَسِيْئَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ ﴿٥٤﴾

Tafsir *Sûrat ar-Rûm/30: 54* dalam *Tafsir Jalalain* adalah (*Allah, Dialah yang menciptakan kalian dari keadaan lemah*) yaitu dari air mani yang hina lagi lemah itu

<sup>138</sup> Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Jilid 1, ..., hal. 758-759.

<sup>139</sup> M. Quraish Shihab, *TAFSIR AL-MISBĀH: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 5, ..., hal. 681.

<sup>140</sup> Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 14, ..., hal. 274.

(kemudian Dia menjadikan kalian sesudah keadaan lemah) yang lain, yaitu masa kanak-kanak (*menjadi kuat*) masa muda yang penuh dengan semangat dan kekuatan (kemudian Dia menjadikan kalian sesudah kuat itu lemah kembali dan beruban) lemah karena sudah tua dan rambut pun sudah putih.<sup>141</sup>

Penafsiran ath-Thabari terhadap makna lemah (*dha'f*) pada *Sûrat ar-Rûm/30: 54* senada dengan al-Mahalli dan as-Suyuthi. Untuk memperkuat penafsirannya, ath-Thabari mengutip riwayat dari Qatadah, yaitu (*Allah, Dialah yang menciptakan kamu dari keadaan lemah,*) ia berkata: Maksudnya adalah dari sperma. (*Kemudian Dia menjadikan kamu sesudah keadaan lemah itu menjadi kuat, kemudian Dia menjadikan kamu sesudah kuat itu lemah kembali,*) maksudnya adalah tua renta (الهِزَمُ).<sup>142</sup>

Lemah saat tua renta terjadi karena karena faktor lanjut usia. Lanjut usia menurut Undang-Undang No.13 Tahun 1998 adalah seseorang yang telah mencapai usia 60 (enam puluh) tahun keatas.<sup>143</sup> Lansia mengalami penurunan sistem tubuh yang meliputi perubahan fisik, mental dan psikososial. Perubahan fisik mencakup perubahan sel, sistem persarafan, sistem pendengaran, sistem penglihatan, sistem kardiovaskuler, sistem pengaturan suhu tubuh, sistem pernafasan, sistem gastrointestinal, sistem genitourinaria, sistem endokrin, sistem integumen, dan sistem muskuloskeletal. Perubahan mental dipengaruhi oleh perubahan fisik, kesehatan umum, tingkat pendidikan, keturunan, lingkungan, tingkat kecerdasan dan kenangan. Perubahan psikososial umumnya timbul karena lansia dianggap sudah tidak produktif lagi sehingga sebagian besar pensiun dari pekerjaannya.<sup>144</sup>

Orang yang lemah fisik dan mental disebut penyandang cacat. Penyandang cacat menurut Undang-Undang No.4 Tahun 1997 adalah setiap orang yang mempunyai kelainan fisik dan/atau mental, yang dapat mengganggu atau merupakan rintangan dan

<sup>141</sup>Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Jilid 2, ..., hal. 466-467.

<sup>142</sup>Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 20, ..., hal. 710.

<sup>143</sup>Undang-Undang Republik Indonesia No.13 Tahun 1998 tentang kesejahteraan lanjut usia, dalam <https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/45509/uu-no-13-tahun-1998>. Diakses Diakses 1 Juni 2023.

<sup>144</sup>Juli Sapitri Siregar dan Adik Wibowo, "Upaya pengurangan risiko bencana pada kelompok rentan." dalam *Jurnal Dialog dan Penanggulangan Bencana*, Vol. 10, No. 1 Tahun 2019, hal. 34

hambatan baginya untuk melakukan secara selayaknya.<sup>145</sup> Jenis kecacatan terdiri dari tunanetra (buta), tunarungu (tuli), tuna wicara (bisu), cacat anggota gerak, lumpuh, dan cacat mental. Anggapan yang berkembang di masyarakat pada umumnya menempatkan penyandang cacat sebagai orang yang lemah dan perlu dikasihani, secara tidak langsung anggapan tersebut membentuk sebagian besar penyandang cacat tidak mampu hidup secara mandiri dan menjadi tidak produktif.

### 3. Lemah Ilmu Pengetahuan

Orang yang ikut-ikutan dalam mengikuti panutan tanpa didasari dengan ilmu juga dikategorikan sebagai orang yang lemah. Kelemahan mereka adalah tidak mampu membedakan mana panutan yang seharusnya diikuti untuk menunjukinya jalan yang tepat menuju hidayah Allah. Orang yang lemah pengetahuan untuk memilih panutan disebutkan dalam *Sûrat Ibrâhim*/14: 21.

وَبَرُّوْا لِلّٰهِ جَمِيْعًا فَقَالَ الضُّعْفُوْا لِلَّذِيْنَ اسْتَكْبَرُوْا اِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ اَنْتُمْ  
مُعْتَدُوْنَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللّٰهِ مِنْ شَيْءٍ قَالُوْا لَوْ هَدٰنَا اللّٰهُ لَهٰدَيْنٰكُمْ سَوَآءٌ عَلَيْنَا  
اَجْرَعْنَا اَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَّحِيْصٍ ﴿٢١﴾

Maksud firman Allah swt. (*Dan mereka semuanya di padang Mahsyar akan berkumpul menghadap kehadiran Allah*) adalah orang-orang yang kufur kepada-Nya itu keluar pada Hari Kiamat dari kubur mereka, sehingga mereka semua muncul dari tanah. (*lalu berkatalah orang-orang yang lemah*) yang selama ini menjadi pengikut-pengikut para pendurhaka; mereka berkata (*kepada orang-orang yang sombong*) dan yang ketika di dunia menjadi pemimpin-pemimpin mereka.<sup>146</sup> Jadi, orang lemah pada ayat ini adalah orang yang lemah pengetahuan dalam memilih panutan yang tepat sehingga mereka tidak menyadari telah mengikuti orang yang sombong kepada Allah. Ayat yang senada dengan ayat ini adalah *Sûrat Gafir*/40: 47.

Orang dikatakan lemah karena bodoh saat kondisinya masih kecil. Hal ini disebutkan dalam *Sûrat al-Baqarah*/2: 282.

<sup>145</sup>Undang-Undang Republik Indonesia No.4 Tahun 1997 tentang penyandang cacat, dalam <https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/37269>. Diakses Diakses 1 Juni 2023.

<sup>146</sup> M. Quraish Shihab, *TAFSIR AL-MISBÂH: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 7, ..., hal. 45.

يَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ آجَلٍ مَّسْمًى فَآكُتُبُوهُ ۗ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ  
 كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي  
 عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسَ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ  
 سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ ﴿البقرة :

﴿٢٨٢﴾

Redaksi yang menunjukkan kaum lemah pada *Sûrat al-Baqarah/2: 282* adalah *فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ* (Jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnyanya atau lemah keadaannya), maksudnya adalah jika orang yang memberi hutang itu bodoh yakni tidak mengetahui kebenaran yang harus ditulis oleh penulis. Pendapat ini di dukung oleh pendapat Mujahid bahwa orang yang bodoh adalah orang yang tidak mengerti tulisan dan hal-hal lain.<sup>147</sup>

Lemah ilmu pengetahuan pada diri seseorang dapat diminimalisir dengan cara menuntut ilmu. Dalam pandangan Al-Qur'an, ilmu adalah keistimewaan yang menjadikan manusia unggul terhadap makhluk-makhluk lain guna menjalankan fungsi kekhalifahan. Ini tercermin dari kisah kejadian manusia pertama yang dijelaskan Al-Qur'an pada *Sûrat al-Baqarah/2: 31*.

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ

هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾

*Dan Dia mengajarkan kepada Adam, nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para malaikat lalu berfirman, "Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika kamu memang benar orang-orang yang benar!"* (Al-Baqarah/2: 31)

Manusia memiliki potensi untuk meraih ilmu dan mengembangkannya dengan seizin Allah. Karena itu, bertebaran ayat yang memerintahkan manusia menempuh berbagai cara untuk memperoleh ilmu. Wahyu pertama pun tidak menjelaskan apa yang harus dibaca, karena Al-Qur'an menghendaki umat manusia membaca apa saja selama bacaan tersebut *bismi rabbik*, dan bermanfaat untuk kemanusiaan. *Iqra'* berarti bacalah, telitilah, dalamilah, ketahuilah ciri-ciri sesuatu; bacalah alam,

<sup>147</sup>Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 4, ..., hal. 787.

tanda-tanda zaman, sejarah, maupun diri sendiri yang tertulis maupun yang tidak. Alhasil, objek perintah *iqra'* mencakup segala sesuatu yang dapat dijangkaunya.<sup>148</sup> Objek bacaan tertulis disebut ayat *qur'aniyyah* dan objek bacaan yang tidak tertulis disebut ayat *kauniyyah*. Ayat *qur'aniyyah* mengandung pengertian membaca setiap huruf, kata, dan kalimat yang termaktub dalam kitab suci Al-Qur'an sedangkan membaca ayat *kauniyyah* bisa dimaknai dengan membaca setiap fenomena atau gejala alam semesta.<sup>149</sup>

Lemah ilmu pengetahuan pada anak keturunan, terutama lemah pengetahuan agama (religiusitas) akan berpotensi membuat akhlak mereka menjadi lemah juga. Hasil penelitian menunjukkan bahwa religiusitas memiliki hubungan secara parsial dan secara bersama-sama terhadap pendidikan karakter dan akhlak siswa.<sup>150</sup> Religiusitas ini sangat dibutuhkan oleh seseorang dalam menghadapi perubahan zaman dan degradasi moral, dalam hal ini seseorang diharapkan mampu memiliki dan berperilaku dengan ukuran baik dan buruk yang di dasarkan pada ketentuan dan ketetapan agama.

a. Lemah Ilmu Agama

*Sûrat Ibrâhim/14: 21* menyiratkan orang yang lemah ilmu pengetahuan agamanya sehingga tidak bisa memilih mana panutan yang benar untuk diikuti. Dengan memahami ilmu agama Islam dengan baik menyebabkan dia dapat memilih panutan yang harus di ikuti untuk membimbingnya lebih dekat kepada Allah swt. sebab itu, salah satu pendidikan yang harus diperhatikan untuk anak cucu dalam lingkungan keluarga adalah pendidikan agama Islam dengan porsi yang tepat. Ilmu agama harus menjadi perhatian yang serius karena menjadi pondasi dalam membentuk karakter dan kepribadian serta pola pikir anak cucu. Dengan dilandasi nilai-nilai spiritualitas yang bersumber pada nilai-nilai agama Islam, diharapkan dapat menjadi filter untuk anak cucu dalam menghindari pelanggaran moral, tumbuh menjadi anak yang

---

<sup>148</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2013, hal. 4.

<sup>149</sup>Retna Dwi Estuningtyas, "Ilmu dalam Perspektif Al-Qur'an," dalam *QOF*, Vol.2, No. 2 Tahun 2018, hal. 209.

<sup>150</sup>Ummah, Nisaul Khoiru, dan Khuriyah Khuriyah, "Hubungan antara Religiusitas dan Pendidikan Karakter di Rumah terhadap Akhlak Siswa di Madrasah Tsanawiyah Negeri Surakarta," dalam *Cendekia: Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran*, Vol. 15, No. 1 Tahun 2021, hal. 125.



memiliki kepribadian yang utama sesuai dengan tuntutan ajaran Islam, mampu tumbuh menjadi pribadi yang sinergi dalam iman, ilmu dan amal shalih, memiliki paradigma berpikir yang luas, menjadi umat beragama yang religius, berakhlak mulia, serta menjadi warga negara yang baik.<sup>151</sup>

Pendidikan agama dalam keluarga merupakan sebuah proses membina sekaligus mendidik anak agar menjadi dewasa dengan memiliki kesadaran dan tanggung jawab secara moral, agama, maupun sosial kemasyarakatan. Pada masa remaja, pendidikan agama yang diberikan oleh orang tua dapat berfungsi untuk mengurangi tindakan dan perilaku anak dalam menghindari kenakalan remaja dengan menanamkan kedisiplinan sedini mungkin. Banyaknya penyelewengan nilai-nilai agama oleh seorang anak menjadi bukti dan sebuah cerminan terhadap kurangnya penanaman nilai agama pada diri anak sedini mungkin.

Selain melalui pendidikan keluarga, penanaman ilmu agama dapat dilakukan melalui pendidikan Islam yang dapat dilihat dari tiga pendekatan, yaitu; pendidikan Islam sebagai pengembangan potensi, proses pewarisan budaya dan interaksi antara potensi dan budaya.<sup>152</sup> Sebagai pengembangan potensi, tugas pendidikan Islam adalah menemukan dan mengembangkan kemampuan dasar yang dimiliki peserta didik, sehingga dapat diaktualisasikan dalam berbagai aspek kehidupannya sehari-hari. Sementara sebagai pewaris budaya, tugas pendidikan Islam adalah alat transmisi unsur-unsur pokok budaya dari satu generasi ke generasi berikutnya, sehingga identitas umat tetap terpelihara dan terjamin dalam menghadapi perkembangan dan perubahan zaman. Adapun sebagai interaksi antara potensi dan budaya, tugas pendidikan Islam adalah sebagai proses transaksi antara manusia dan lingkungannya. Dengan proses ini, anak cucu akan mampu menciptakan dan mengembangkan keterampilan-keterampilan yang diperlukan untuk mengubah dan memperbaiki kehidupan manusia dan lingkungan sekitarnya.

#### b. Lemah Akhlak

---

<sup>151</sup>Evi Aeni Rufaedah, "Peranan pendidikan agama dalam keluarga terhadap pembentukan kepribadian anak-anak," dalam *Counselia; Jurnal Bimbingan Konseling Pendidikan Islam*, Vol. 1 No.1 Tahun 2020, hal. 19.

<sup>152</sup>Siregar, Lis Yulianti Syafrida, "Pendidikan anak dalam islam," dalam *Bunayya: Jurnal Pendidikan Anak*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2017, hal. 21.

Al-Qur'an telah menuntun agar umat manusia berakhlak baik kepada Allah, kepada Rasu-Nya, kepada orang tua, kepada orang lain, dan kepada lingkungan. Generasi yang lemah akhlaknya akan cenderung mengabaikan kewajiban-kewajibannya, baik sesama hamba atau kewajibannya kepada Allah swt. Al-Qur'an telah menyebutkan generasi yang lemah akhlaknya kepada Allah swt., yaitu generasi yang suka mengabaikan salat dan mengikuti hawa nafsunya sebagaimana disebutkan dalam *Sûrat Maryam/19: 59*.

فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ

غِيًّا ﴿٥٩﴾

*Kemudian datanglah setelah mereka pengganti yang mengabaikan salat dan mengikuti keinginannya, maka mereka kelak akan tersesat, (Maryam/19: 59)*

Penanaman akhlak merupakan bagian integral dari pendidikan anak cucu, membantu mereka tumbuh menjadi individu yang bertanggung jawab, peduli, dan memiliki integritas moral. Dengan memahami nilai-nilai moral, anak cucu dapat menghadapi dunia dengan cara yang lebih positif dan memberikan kontribusi positif pada masyarakat. Dengan akhlak yang baik seseorang akan mendapat kedudukan dalam lingkungan dan masyarakat, karena ruang lingkup akhlak bukan hanya sekedar sopan santun atau tata krama lahiriyah saja, seperti cara berbicara, cara bersikap dan bertingkah laku sehari-hari. Tetapi akhlak tersebut juga menyangkut masalah yang bersifat rohaniah, yaitu terisinya hati seseorang dengan sifat utama, seperti bertanggung jawab, adil, sabar, pemaaf dan terhindar dari sifat yang merusak seperti sombong, irihati, dengki, dan lainnya.

Keluarga memegang peranan penting sekali dalam pendidikan akhlak untuk anak cucu karena mereka adalah orang yang pertama kali teman anak cucu melakukan intraksi sehingga anak cucu mereka mendapat pengaruh daripadanya atas segala tingkah lakunya. Sebab itu, keluarga harus mengambil peran dalam pendidikan akhlak ini untuk mengajarkan mereka akhlak yang mulia yang diajarkan Islam seperti kebenaran, kejujuran, keikhlasan, kesabaran, kasih sayang, cinta kebaikan, pemurah, berani dan lain-lain sebagainya. Dia juga mengajarkan nilai dan faedahnya berpegang teguh pada akhlak di dalam hidup, membiasakan mereka berpegang kepada akhlak semenjak kecil.

Ada beberapa faktor yang menyebabkan buruknya kepribadian anak-anak yang dapat menimbulkan kemerosotan moral pada anak-anak, di antaranya: (1) Kurang tertanamnya nilai-nilai keimanan pada anak-anak, (2) Lingkungan masyarakat yang kurang baik, (3) Pendidikan moral tidak berjalan menurut semestinya, baik di keluarga, sekolah dan masyarakat, (4) Suasana rumah tangga yang kurang baik, (5) Banyak diperkenalkannya obat-obat terlarang dan alat-alat anti hamil, (6) Banyak tulisan-tulisan, gambar-gambar, siaran-siaran yang tidak sejalan dengan nilai-nilai moral, (7) Kurang adanya bimbingan dalam mengisi waktu luang dengan cara yang baik yang membawa kepada pembinaan nilai moral, (8) Kurangnya markas-markas bimbingan dan penyuluhan bagi anak-anak.<sup>153</sup>

#### 4. Lemah Karena Minoritas

Lemah dicirikan juga dengan jumlah kelompok yang sedikit jumlahnya sebagaimana terdapat dalam *Sûrat al-Anfâl/8:66*.

الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ  
يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ ۚ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ

﴿ ٦٦ ﴾

*Sekarang Allah telah meringankan kamu karena Dia mengetahui bahwa ada kelemahan padamu. Maka jika di antara kamu ada seratus orang yang sabar, niscaya mereka dapat mengalahkan dua ratus (orang musuh); dan jika di antara kamu ada seribu orang (yang sabar), niscaya mereka dapat mengalahkan dua ribu orang dengan seizin Allah. Allah beserta orang-orang yang sabar. (Al-Anfâl/8: 66)*

Pada ayat ini Allah memberikan keringanan bagi kaum Muslimin dalam menghadapi musuh yang menyerang mereka. Kalau *Sûrat al-Anfâl/8:65* Allah memerintahkan agar mereka berani menghadapi musuh yang berjumlah sepuluh kali lebih besar dari jumlah mereka, maka pada ayat ini dijelaskan bahwa mereka

<sup>153</sup> Evi Aeni Rufaedah, "Peranan pendidikan agama dalam keluarga terhadap pembentukan kepribadian anak-anak," dalam *Counselia; Jurnal Bimbingan Konseling Pendidikan Islam*, Vol. 1 No.1 Tahun 2020, hal. 24.

diberi keringanan karena mereka telah berada dalam keadaan lemah, baik dalam semangat maupun dalam persiapan perang.

Dengan keimanan yang kuat dan ketabahan serta keyakinan penuh akan mencapai kemenangan. Hal ini terbukti ketika mereka menghadapi kaum musyrikin pada Perang Badar. Kekuatan mereka kurang sepertiga kekuatan musuh, tetapi mereka dapat menghancurkan kaum musyrikin itu. Kemenangan yang diperoleh kaum Muslimin itu adalah sesuai dengan kehendak dan seizin Allah, sebagaimana disebutkan dalam firman Allah.

﴿۲۴۹﴾ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ

*Betapa banyak kelompok kecil mengalahkan kelompok besar dengan izin Allah. Dan Allah beserta orang-orang yang sabar.*  
(Al-Baqarah/2: 249)

Kaum minoritas rentan menjadi korban kejahatan dari kelompok kuat seperti yang terjadi di Myanmar, yaitu kejahatan terhadap perempuan minoritas etnis Rohingya yaitu tindakan kekerasan, diskriminasi dan pemerkosaan.<sup>154</sup> Namun catatan sejarah menunjukkan bahwa kaum minoritas bisa hidup dengan damai pada pemerintahan Rasulullah saw. di Madinah.

Komposisi minoritas dan mayoritas pasti terbentuk karena secara populasi pasti ada yang lebih inferior. Demikian pula kelompok superior (secara numerik) pasti mengidentifikasi diri berbeda dengan kelompok minoritas. Stigma yang tertanam di pikiran seseorang terhadap kaum minoritas adalah mereka harus dikasihi sehingga strategi yang kerap diambil untuk menangani problem minoritas selama ini masih konvensional, yaitu membangun empatik semata atas situasi sebuah komunitas, namun lupa membangunkan kesadaran mereka untuk berubah. Kesadaran Hasrat untuk berkembang sangat penting sekali ditumbuhkan bagi kaum lemah minoritas.<sup>155</sup>

## 5. Lemah dalam Menahan Nafsu Seksual

---

<sup>154</sup>Hana Delvina Nanulaita, et al., "Perlindungan Hak Asasi Manusia Bagi Perempuan Kaum Minoritas Perspektif Hukum Internasional," dalam *TATOHI: Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. 1, No. 9 Tahun 2021, hal. 860.

<sup>155</sup>Teuku Kemal Fasya, "Minoritas Sekeras Baja," dalam <https://www.satuharapan.com/read-detail/read/minoritas-sekeras-baja>. Diakses 2 Juli 2023.

Orang dikategorikan lemah juga jika seseorang tidak mampu menahan keinginannya untuk melakukan hubungan seksual. Dengan kondisi tersebut maka orang tersebut diperkenankan untuk menikahi budaknya jika tidak mampu menikahi wanita merdeka. Hal ini disebutkan dalam *Sûrat an-Nisâ*'/4: 28.

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾

Maksud dari *Sûrat an-Nisâ*'/4: 28 menurut ath-Thabari adalah manusia diberi kemudahan jika tidak mampu mengendalikan diri, karena mereka diciptakan bersifat lemah dan tidak memiliki banyak kesabaran untuk tidak menggauli wanita. Kemudahan tersebut berupa dibolehkan untuk menikahi budak beriman ketika khawatir atas kesulitan karena tidak mampu menafkahi (menikahi) wanita merdeka. Pendapat ini didukung oleh riwayat dari Mujahid bahwa firman-Nya (*Allah hendak memberikan keringanan kepadamu,*) maknanya adalah dalam mengawini budak perempuan dan dalam segala hal pasti terdapat kemudahan. Ibnu Thawus menceritakan dari bapaknya tentang firman-Nya (*Dan manusia dijadikan bersifat lemah*) maksudnya adalah dalam perkara jima'.<sup>156</sup>

Upaya preventif untuk mengendalikan nafsu seksual yang bisa dilakukan ketika belum mampu menikah adalah berpuasa. Nabi Muhammad saw. bersabda

يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصْرِ  
وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ

*Wahai kaum pemuda! Barang siapa di antara kamu sekalian yang sudah mampu memberi nafkah, maka hendaklah ia menikah, karena sesungguhnya menikah itu lebih dapat menahan pandangan mata dan melindungi kemaluan, dan barang siapa yang belum mampu maka hendaklah ia berpuasa, karena puasa itu dapat menjadi penawar bagi nafsu".* (H.R. Muslim No. 2485)

Hadis diatas menjelaskan bahwa menikah adalah sunnah Nabi dan termasuk salah satu penawar nafsu. Jika seseorang sudah siap baik mental, hati, pikiran, keuangan untuk menikah, maka hendaklah menikah agar terhindar dari hal-hal yang tidak diinginkan seperti fitnah dan zina. Jika belum siap maka bisa dengan cara lain yaitu berpuasa, karena dengan berpuasa kita

<sup>156</sup>Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 6, ..., hal. 784.

diharuskan menahan lapar, dahaga serta menahan hawa nafsunya. Disamping berpuasa juga hendaknya melakukan kegiatan positif yang berkaitan dengan keagamaan, hobi, olahraga dan lainnya.<sup>157</sup>

## 6. Lemah Karena Tertindas

Kaum yang dilemahkan terjadi karena faktor starata sosial, dimana kelompok kuat melemahkan atau menindas kaum yang lemah. Penindasan bisa terjadi sebagai akibat penguasa yang zalim terhadap rakyatnya, seperti Fir'aun sebagaimana yang disebutkan dalam *Sûrat al-Qashash*/28: 4.

إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُدَّبِحُ  
أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ﴿٤﴾

Tafsir *Sûrat al-Qashash*/28: 4 menurut al-Mahalli dan as-Suyuthi adalah

*(Sesungguhnya Fir'aun telah bertindak zalim di bumi) di negeri Mesir (dan menjadikan penduduknya berpecah-belah) maksudnya terpecah-pecah, semuanya berkhidmat kepada dirinya (dengan menindas segolongan dari mereka) yakni kaum Bani Isrâil (menyembelih anak laki-laki mereka) yang baru dilahirkan (dan membiarkan hidup anak-anah perempuan mereka) karena juru ramal telah mengatakan kepada Fir'aun bahwa akan ada seorang anak lelaki yang akan dilahirkan di Bani Isrâil, ia bakal menjadi penyebab bagi hilangnya takhta kerajaan. (sesungguhnya Fir'aun termasuk orang-orang yang berbuat kerusakan) yakni gemar membunuh dan melakukan perbuatan-perbuatan kejam lainnya.<sup>158</sup>*

Ath-Thabari dalam tafsirnya menukil riwayat dari as-Suddi *يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ (Dengan menindas segolongan dari mereka,)* maksudnya adalah menjadikan mereka sebagai hamba sahaya. Riwayat dari dari Qatadah, ia berkata: Fir'aun menindas satu kelompok, menyembelih satu kelompok, membunuh satu kelompok, dan membiarkan hidup satu kelompok.<sup>159</sup> Ayat yang

<sup>157</sup>Anggraini, Aminaturrahma Anggraini, et al., "Pemicu Kekerasan Seksual dari Perspektif Islam," dalam *Jurnal Kewarganegaraan*, Vol. 6, No. 2 Tahun 2022, hal, 2699.

<sup>158</sup>Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Jilid 2, ..., hal. 382.

<sup>159</sup>Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 20, ..., hal. 98.

senada menceritakan kekejaman Fir'aun terdapat pada *Sûrat al-A'raf* /7: 137.

Orang yang dilemahkan termasuk diantaranya karena ditekan oleh orang yang lebih kuat sehingga mereka tidak bebas untuk melakukan kebaikan sesuai dengan hati nuraninya. Kondisi orang dilemahkan karena pengaruh kelompok yang kuat disebutkan dalam *Sûrat an-Nisa* '4: 98.

إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَظِنُّوْنَ حِيَلَهُ وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿النساء : ٩٨﴾

Firman Allah (Kecuali mereka yang tertindas baik laki-laki atau perempuan dan anak-anak) diarahkan untuk Nabi, sekiranya mereka pergi hijrah, pastilah mereka hancur-binasa. Mudah-mudahan Allah memberikan maaf kepada mereka, yaitu orang-orang yang masih berada di lingkungan kaum musyrik.

Riwayat dari Ibnu Abbas, ia berkata: Aku dan ibuku termasuk orang yang diberi maaf oleh Allah dalam firman-Nya (*Kecuali orang-orang yang lemah dari laki-laki, wanita dan anak-anak, yang tidak dapat keluar dan tidak ada penunjuk jalan*). Riwayat dari Mujahid, mengenai ayat لَا يَسْتَظِنُّوْنَ حِيَلَهُ وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا (*Yang tidak mampu berdaya upaya dan tidak mengetahui jalan untuk hijrah*), ia berkata: Maksudnya adalah orang-orang mukmin yang lemah yang masih berada di Makkah.<sup>160</sup>

Anak yatim yang masih kecil dikategorikan sebagai orang yang dipandang lemah karena dia masih dikendalikan oleh orang yang mengasuhnya. Oleh karena itu, Allah berpesan kepada pengasuh anak yatim agar mengurus anak yatim dengan jujur sebagai mana disebutkan dalam *Sûrat an-Nisâ* '4: 127.

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتِمَّى النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُوْتُوْنَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْعَبُونَ أَن تَنْكِحُوْنَهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَن تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا ﴿١٢٧﴾

Dan mereka meminta fatwa kepadamu tentang perempuan. Katakanlah, "Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka,

<sup>160</sup>Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 7, ..., hal. 587.

dan apa yang dibacakan kepadamu dalam Al-Qur'an (juga memfatwakan) tentang para perempuan yatim yang tidak kamu berikan sesuatu (maskawin) yang ditetapkan untuk mereka, sedang kamu ingin menikahi mereka dan (tentang) anak-anak yang masih dipandang lemah. Dan (Allah menyuruh kamu) agar mengurus anak-anak yatim secara adil. Dan kebajikan apa pun yang kamu kerjakan, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui.” (An-Nisâ’/4: 127)

Al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi menafsirkan makna *المُسْتَضْعِفِينَ* pada *Sûrat an-Nisâ’/4: 127* sebagai golongan yang dianggap lemah atau masih kecil (diantara anak-anak) agar kamu berikan kepada mereka hak-hak mereka.<sup>161</sup> Riwayat dari dari Ibnu Abbas, tentang firman Allah *وَالْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الْوَالِدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ* (Dan tentang anak-anak yang masih dipandang lemah. Dan Allah menyuruh kamu supaya kamu mengurus anak-anak yatim secara adil) bahwa mereka sama sekali tidak memberikan warisan kepada anak-anak yang masih kecil dan lemah. Allah lalu memerintahkan mereka untuk memberikan bagian harta warisan kepada anak-anak kecil dan lemah.<sup>162</sup>

Kaum dhuafâ’ akan semakin tertindas jika ada kelompok lain yang dipandang kuat berusaha menindas mereka, baik secara langsung maupun tidak langsung. Adapun faktor-faktor yang dominan menyebabkan terjadinya penindasan adalah harta kekayaan dan kekuasaan.<sup>163</sup>

#### a. Harta Kekayaan

Istilah harta dalam bahasa Arab disebut sebagai *al-mâl* yang berarti “cendrung atau condong”, sebab dalam kenyataannya harta adalah suatu yang menjadi kecenderungan setiap orang. Setiap orang pasti senang terhadap harta, bahkan mencintainya secara berlebihan. Firman Allah swt.

وَأِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴿٨﴾

dan sesungguhnya cintanya kepada harta benar-benar berlebihan. (al-‘Âdiyât/100: 8)

<sup>161</sup> Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Jilid 1, ..., hal. 374.

<sup>162</sup> Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 7, ..., hal. 837.

<sup>163</sup> Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Al-Qur’an Tematik: Pemberdayaan Kaum Dhu’afa*, ..., hal. 28.



Menurut ash-Shâbûni, ayat di atas dipahami oleh ulama dengan dua pemahaman, yaitu (a) setiap manusia sangat mencintai harta, (b) manusia menurut tabiatnya cenderung serakah dan kikir karena kecintaannya kepada harta.<sup>164</sup> Kedua pemahaman ini memiliki konotasi yang berbeda. Pemahaman pertama bersifat netral, yakni kecintaan manusia kepada harta bukanlah suatu yang tercela. Sementara pemahaman kedua berkonotasi negatif, sebab manusia langsung divonis sebagai makhluk yang cenderung serakah dan kikir. Sikap kikir dan serakah tersebut lahir karena terlalu cinta terhadap harta. Al-Qur'an mengingatkan bagi pemiliknya bahwa harta akan berpotensi menjadikan seseorang sombong, bersikap tiranik, bahkan harta bisa berubah menjadi alat untuk menindas pihak lain. Peringatan terhadap potensi harta untuk menjadikan pemiliknya bersikap sombong terdapat pada *Sûrat al- Humazah/104: 2-3*.

الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ ﴿٢﴾ يُحْسِبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ ﴿٣﴾

*yang mengumpulkan harta dan menghitung-hitungnya, dia (manusia) mengira bahwa hartanya itu dapat mengekalkannya. (Al- Humazah/104: 2-3)*

Tafsiran Harun terhadap ayat di atas adalah setiap hari ia menghitung kekayaannya itu, sudah berapakah tambahannya. Ia tidak mau kekayaannya itu berkurang sedikitpun, tetapi selalu ingin bertambah. Karena itu ia menjadi sangat kikir. Orang yang orientasi hidupnya adalah harta berprinsip bahwa uang adalah segalanya. Dia merasa dengan uang segala persoalan bisa teratasi, termasuk masalah kematian.<sup>165</sup>

Kritikan dalam ayat di atas adalah motivasi di balik pengumpulan harta tersebut. Sebab, motivasi tersebutlah yang akan memalingkan harta dari fungsi utamanya, yakni untuk memenuhi kebutuhan hidupnya dan membantu orang lain yang membutuhkan berubah menjadi alat untuk mempertegas status sosialnya, sehingga melahirkan perilaku menindas dan semena-mena kepada pihak lain. Penyakit seperti ini terjadi pada Karun, karena dengan harta yang dimilikinya dia mengucapkan kata-kata yang arogan kepada orang lain (al-Qasas/28: 78).

<sup>164</sup> Muhammad 'Ali ash-Shâbûni, *Shafwat at-Tafâsîr*, Jilid 3, ..., hal. 669.

<sup>165</sup> Salman Harun, *Secangkir Tafsir Juz Terakhir*, Tangerang: Lentera Hati, 2018, hal. 308.

b. Kekuasaan

Kekuasaan jika dijalankan atas dasar politik yang baik maka akan sangat bermanfaat bagi orang banyak. Namun jika kekuasaan tidak dijalankan dengan secara benar maka akan menjadi ancaman bagi kehidupan manusia. Sehingga yang menjadi sorotan Al-Qur'an adalah fungsionalisasi dari kekuasaan tersebut. Kekuasaan yang sering dikritik dalam Al-Qur'an adalah kekuasaan yang difungsikan untuk menindas kaum yang lain, seperti Fir'aun yang menggunakan kekuasaannya untuk menindas bani Isrâ'il. Bahkan saking melampaui batasnya Fir'aun dengan kekuasaannya sampai berani memproklamasikan dirinya sebagai Tuhan (an-Nâzi'ât/79: 24).

**BAB IV**  
***DZURRIYYAT DHI‘ÂF* DALAM PERSPEKTIF MUHMAMAD**  
**‘ALI ASH-SHÂBÛNIY DAN SALMAN HARUN**

**A. Biografi Muhammad ‘Ali ash-Shâbûniy dan Karyanya**

**1. Biografi Muhammad ‘Ali ash-Shâbûniy**

Nama lengkap ash-Shâbûni adalah Muhammad ‘Alî ibn Jamîl ash-Shâbûniy. Ash-Shâbûnî dilahirkan di kota Aleppo, Syiria pada tahun 1928. Ia mendapatkan pengetahuan dasar seperti Bahasa Arab, ilmu waris, dan ilmu agama dari ayahnya Syaikh Jamîl. Selain itu, ia berguru juga kepada para ulama terkemuka di Aleppo, seperti: Syekh Muhammad Najib Sirajuddin, Syekh Ahmad ash-Shama, Syekh Muhammad Said al-Idlibi, Syekh Muhammad Raghîb at-Tabbakh, dan Syekh Muhammad Najib Khayyath. Sejak usia kanak-kanak, Ash-Shabûnî sudah memperlihatkan talenta, bakat dan kecerdasannya dalam menyerap berbagai ilmu agama. Ash-Shâbûnî sudah hafal Al-Quran di usia yang masih belia.<sup>166</sup>

Ash-Shâbûniy melanjutkan pendidikan formalnya di sekolah milik pemerintah, yaitu Madrasah At-Tijariyyah selama satu tahun. Kemudian, ia melanjutkan pendidikannya di sekolah khusus syariah, Khasrawiyya di Aleppo. Setelah lulus dari Khasrawiyya pada tahun 1949, ia melanjutkan Pendidikan S-1 di Fakultas Syariah Universitas Al-Azhar Mesir. Dia lulus S-1 pada tahun 1952, dua tahun berikutnya, ia memperoleh gelar di universitas yang sama. Studinya di Mesir merupakan beasiswa dari Departemen Wakaf Suriah.

Setelah kembali dari Mesir, ia mengajar di berbagai sekolah menengah atas di Aleppo. Ia sebagai guru sekolah menengah selama delapan tahun, dari tahun 1955 hingga 1962. Kemudian ash-Shâbûniy melanjutkan akademiknya pada jenjang

---

<sup>166</sup>Shabra Syatila, “Biografi Syaikh Muhammad ‘Ali ash-Shâbûnî,” dalam <https://fimidani.com/biografi-syaikh-muhammad-ali-ash-shabuni/>. Diakses pada 18 Mei 2023.

doktoral di Universitas Ummul Qurra Fakultas Syariah dan juga sebagai dosen di sana selama 20 tahun. Saat menjadi dosen di Ummul Qura, ash-Shâbûniy pernah dipercaya untuk menjadi Ketua Fakultas Syariah. Dia juga dipercaya menjadi kepala Pusat Kajian Akademik dan Pelestarian Waris Islam (Turats). Ash-Shâbûniy berhasil menjadi profesor di bidang Syari'ah dan Dirasah Islamiyah (*Islamic Studies*) di Universitas King Abdul Aziz, Makkah Al-Mukarramah.<sup>167</sup> Ash-Shâbûni wafat pada hari Jum'at tanggal 19 Maret 2021 bertepatan pada tanggal 6 Sya'ban 1442.<sup>168</sup>

Selain mengajar di kedua universitas tersebut, ash-Shâbûniy juga memberikan kuliah umum bagi masyarakat mengenai tafsir di Masjidil Haram dan salah satu masjid agung di kota Jeddah. Kegiatan ini berjalan selama 8 tahun, setiap materi yang beliau sampaikan direkam ke dalam kaset. Wal hasil, tidak sedikit dari rekaman tersebut kemudian ditayangkan dalam program khusus di TV.

Abdullah Khayyat, khatib Masjidil Haram dan penasehat kementerian pengajaran Arab Saudi, menilai ash-Shâbûni sebagai seorang ulama yang memiliki banyak pengetahuan. Salah satu cirinya adalah aktivitasnya yang mencolok dalam bidang ilmu dan pengetahuan, Ia banyak menggunakan kesempatan berlomba dengan waktu untuk menelurkan karya ilmiahnya yang bermanfaat dengan memberi konteks pencerahan yang merupakan buah penelaahan, pembahasan dan penelitian yang cukup lama. Dalam menuangkan pemikirannya, ash-Shâbûni tidak tergesa-gesa dan tidak berorientasi mengejar banyak karya tulis, namun menekankan segi ilmiah ke dalam pemahaman serta aspek-aspek kualitas dari sebuah karya ilmiah, untuk mendekati kesempurnaan dan segi kebenaran.<sup>169</sup>

## 2. Karya-Karya Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy

---

<sup>167</sup>Abdul Basith, "Biografi Singkat Muhammad 'Ali ash-Shâbûni," dalam <https://wislah.com/biografi-singkat-muhammad-ali-ash-shabuni/>. Diakses pada 18 Mei 2023.

<sup>168</sup>Ridho Riyadi, "Zina Menurut Ali Ash-Shabuni Dalam Tafsir Shafwatu Tafasir," dalam *Studia Quranika*, Vol. 5, No. 2 Tahun 2021: 192-218, hal. 33.

<sup>169</sup>Shabra Syatila, Biografi Syaikh Muhammad 'Ali ash-Shâbûni," dalam <https://fimadani.com/biografi-syaikh-muhammad-ali-ash-shabuni/>. Diakses pada 1 Juli 2023.

Ash-Shâbûniy pernah aktif dalam organisasi Liga Muslim Dunia. Ia menjabat sebagai penasihat pada Dewan Riset Kajian Ilmiah mengenai Al-Qur'an dan Sunnah. Setelah nonaktif di organisasi tersebut, ia mengabdikan dirinya sepenuhnya untuk menulis dan melakukan penelitian. Karya-karyanya sebagai berikut:<sup>170</sup>

- a. *Shafwat At-Tafâsîr*
- b. *Rawa'i Al-Bayân Fî Tafîsîr Âyat Al-Ahkâm min Al-Qur'ân*
- c. *At-Tibyân Fî 'Ulûm Al-Qur'ân*
- d. *Tafîsîr Al-Wâdih Al-Muyassar*
- e. *Qubs min Al-Qur'ân Al-Karîm: Dirâsah Tahlîliyah Muwassa'at bi Alidaf Wa Maqâsid As-Suwar Al-Karîmah*
- f. *Min Kunûz As-Sunnah: Dirâsat Adabiyyah Wa Lughawiyyah Min Hadîts Syarîf*
- g. *Al-Zawaj Al-Islâmi Al-Mubakkir Sa'adah Wa Hasanah*
- h. *Mukhtashar Tafîsîr Ibn Katsîr*
- i. *Mukhtashar Tafîsîr At-Thabâri Jami' Al-Bayân*
- j. *An-Nubuwwah Wa Al-Anbiyâ'*
- k. *Al-Mawârits Fî As-Syarî'ah Al-Islâmiyyah 'Ala Dhu'i Al-Kitab Wa As-Sunnah*
- l. *Tanwîr Al-Adzhân Min Tafîsîr Ruh Al-Bayân.*

## B. Karakteristik Penafsiran Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy

Ash-Shâbûnî memiliki dua karya di bidang tafsir, yaitu *Shafwat at-Tafâsîr* dan *Rawa'i al-Bayân Fî Tafîsîr Âyat Al-Ahkâm min Al-Qur'ân*. Kitab *Shafwat at-Tafâsîr* merupakan kitab tafsir Al-Qur'an secara utuh sementara *Rawa'i al-Bayân Fî Tafîsîr Âyat Al-Ahkâm min Al-Qur'ân* merupakan kitab yang khusus menafsirkan ayat-ayat hukum. Oleh karena itu, kedua kitab tersebut memiliki sedikit perbedaan cara untuk menguraikan tafsirnya.<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> Miatul Qudsiya, "Muhammad 'Ali ash-Shâbûnî Begawan Tafsir Ayat Ahkam Asal Aleppo Suriah," dalam <https://tafsiralquran.id/muhammad-ali-ash-shabuni-begawan-tafsir-ayat-ahkam-asal-aleppo-suriah/>. Diakses pada 18 Mei 2023.

<sup>171</sup> Shabra Syatila, Biografi Syaikh Muhammad 'Ali ash-Shâbûni," dalam <https://fimidani.com/biografi-syaikh-muhammad-ali-ash-shabuni/>. Diakses pada 1 Juli 2023.

## 1. Profile Kitab *Shafwat at-Tafâsîr*

Kitab *Shafwat at-Tafâsîr* disusun oleh ash-Shâbûnî selama kurang lebih lima tahun. Ia tidak menulis sesuatu apapun tentang tafsir sebelum dia terlebih dahulu membaca materi tafsir yang telah ditulis oleh para mufasir terdahulu, terutama dalam masalah pokok-pokok kitab tafsir, sambil memilih mana yang lebih relevan dengan konteks saat ini.<sup>172</sup> Latar belakang penulisan *Shafwat at-Tafâsîr* adalah keinginan ash-Shâbûnî untuk meneruskan tradisi ulama salaf yang menulis karya dalam rangka memberi pemahaman terhadap kebutuhan umat dalam memahami agama. Hal ini juga didasarkan pada kenyataan bahwa Al-Qur'an akan tetap membuka ruang yang luas untuk dikaji laksana hamparan lautan yang memerlukan penjabaran dari kalangan ahli ilmu untuk menyingkap berbagai macam kandungannya.

Tujuan Ash-Shâbûnî menulis kitab ini menurutnya adalah apabila seorang muslim terpesona kepada masalah-masalah duniawi tentu waktunya akan disibukan hanya untuk menghasilkan kebutuhan hidup saja setiap harinya, sedikit waktu untuk mengambil sumber referensi kepada tafsir-tafsir besar yang dijadikan referensi ulama sebelumnya dalam mengkaji kitab Allah swt. Untuk menjelaskan dan menguraikan maksud ayat-ayatnya, maka diantara kewajiban ulama saat ini adalah mengerahkan kesungguhannya untuk mempermudah pemahaman manusia pada Al-Qur'an dengan *uslûb* yang jelas, *bayân* yang terang, tidak terdapat banyak kalimat sisipan yang tidak perlu, tidak terlalu panjang, tidak mengikat, tidak dibuat-buat, dan menjelaskan apa yang berbeda dalam Al-Qur'an yaitu unsur keindahan '*ijâz* dan *bayân* bersesuaian dengan esensi pembacaan, memenuhi kebutuhan pelajar dalam menambah ilmu pengetahuan tentang Al-Qur'an.

Ash-Shâbûnî belum menemukan tafsir Al-Qur'an yang memenuhi kebutuhan dan menarik perhatian orang untuk mendalaminya maka dia terdorong untuk menyusun kitab tersebut. Ash-Shâbûnî dalam menulis tafsirnya *Shafwah at-Tafâsîr* dengan cara menggabungkan beberapa pendapat dari berbagai kitab tafsir yang terkenal seperti tafsir *ath-Thabâriy*, *al-Kasysyâf*, *al-Qurthûbiy*, *al-Alûsiy*, *Ibnu Katsîr*, *al-Bahru al-Muhîth*, dan lain sebagainya. Alasan ash-Shabûniy menamakan kitabnya dengan nama *Shafwah at-Tafâsîr* karena menghimpun penafsiran-

---

<sup>172</sup> Muhammad 'Ali ash-Shâbûnî. *Shafwat at-Tafâsîr*, Jilid 1, ..., hal. 22.

penafsiran dari beberapa kitab besar tersebut.<sup>173</sup> Latar belakang penyusunan kitab ini sebagai berikut:

- a. Menjunjung kalimatullah untuk memberi pemahaman terhadap kebutuhan umat dalam memahami agama.
- b. Keberadaban Al-Qur'an itu sendiri yang kekal dengan penuh keajaiban-keajaiban, penuh dengan mutiara-mutiara kehidupan, senantiasa memicu akal untuk mengukainya.
- c. Kenyataan semua ilmu akan hilang dimakan jaman, kecuali ilmu Al-Qur'an
- d. Kewajiban ulama tetap mesti menjadi jembatan bagi pemahaman umat terhadap Al-Qur'an dengan memberikan kemudahan dalam mengukainya.

*Shafwat at-Tafâsîr* merupakan sebuah tafsir ringkas terhadap seluruh ayat Al-Qur'an dan secara terang-terangan mendeklarasikan dirinya sebagai tafsir yang menghimpun dua sumber material utama; tafsir riwayat dan tafsir rasional sekaligus (*jamî' baina al-ma'sûr wa al-ma'qûl*).<sup>174</sup> Kitab ini dikatakan sebagai tafsir *bi al-ma'sûr* karena sumber yang digunakan dalam menyusun *Shafwat at-Tafâsîr* adalah tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, Al-Qur'an dengan Hadis, Al-Qur'an dengan perkataan Sahabat dan perkataan Tabi'in. Dikatakan tafsir *bi ar-ra'yi*, karena beberapa sumber materialnya adalah tafsir yang digolongkan tafsir *bi ar-ra'yi al-mahmûdah* seperti Fakhruddîn al-Râzî (w. 606 H) dengan kitabnya *Mafâtiḥ al-Gaib*, Qaḍî al-Baidâwî (w. 691 H) dengan kitabnya *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta'wîl*, Syihâbuddîn al-Alûsi (w. 1270 H) dengan kitabnya *Rûḥ al-Ma'ânî*, dan beberapa tafsir dengan kecenderungan *bi ar-ra'yi* lainnya.

## 2. Metode dan Corak Penafsiran Kitab *Shafwat at-Tafâsîr*

Penyusunan materi tafsir pada kitab *Shafwat at-Tafâsîr* menggunakan metode *tahlîliyy*, yaitu menjelaskan makna setiap kalimat ayat Al-Qur'an. Ia menguraikan kosa kata, arti, sarannya, dan kandungan ayat. Ia menjelaskan apa yang *diistimbathkan* dari

---

<sup>173</sup>Rahmad Sani, "Karakteristik Penafsiran Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dalam Kitab *Shafwat at-Tafâsîr*," dalam *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan Tajdid*, Vol. 21, No. 1 Tahun 2018: 31-39, hal.33.

<sup>174</sup>Abd Malik Al-Munir, "Shafwat at-Tafâsîr Karya ash-Shâbûni dan Contoh Penafsirannya Tentang Ayat-Ayat Sifat," dalam *Analisis* Vol. XVI, No. 2 Tahun 2016, hal. 151.

ayat, yaitu hukum fiqih, dalil syari'i, arti linguistik, akhlak, tauhid, perintah, larangan, janji, ancaman, hakikat, majaz, kinayah, *isti'arah*. Ia juga menerangkan kaitan antara ayat-ayat relevansi dengan surat sebelumnya dan sesudahnya, serta senantiasa mengacu pada *asbâb an-nuzûl* ayat, hadis Rasulullah, riwayat Sahabat, dan riwayat Tabi'in.

Ash-Shâbûni menyajikan kitab tafsirnya dalam beberapa tahapan sistematika (*tarîqah*) sebagai berikut:<sup>175</sup>

- a. Menjelaskan Secara Global Terhadap Isi Surat  
Sebelum menafsirkan dan membahas satu surat, ash-Shâbûni menjelaskan terlebih dahulu tentang pokok-pokok isi surat secara global mulai dari awal surat sampai ke penutup surat. Dalam penjelasan ini ada beberapa hal yang dikemukakan oleh ash-Shâbûni, yaitu isi surat, keutamaan surat, dan penamaan surat.
- b. Menjelaskan Kesesuaian Antar Ayat (*al-Munâsabah*)  
Secara bahasa *al-munâsabah* adalah berarti dekat, serupa, mirip, dan rapat. Secara istilah *al-munâsabah* adalah kemirip-miripan yang terdapat pada hal-hal tertentu dalam Al-Qur'an baik surat maupun ayat-ayatnya yang menghubungkan uraian satu dengan yang lainnya. Pada aspek *al-munâsabah* ini, ash-Shâbûni menerangkan hubungan antara ayat yang akan ditafsirkan dengan ayat yang telah ditafsirkan sebelumnya
- c. Mengemukakan Tinjauan  
Al-Qur'an berbahasa Arab sehingga syarat mutlak untuk menarik makna dari pesan-pesan Al-Qur'an adalah pengetahuan tentang bahasa Arab. Pada umumnya, ash-Shâbûni menjelaskan makna dari suatu lafal dan menyebutkan asal katanya serta menyelidiki perubahan kata dari lafal tersebut. Kadangkala, ash-Shâbûni melengkapinya dengan memaparkan ayat Al-Qur'an, hadis maupun syair-syair Arab untuk menjelaskan lafal tersebut.
- d. Memaparkan Sebab Turunnya Ayat (*Asbâb an-Nuzûl*)  
*Asbâb an-nuzûl* maksudnya adalah sesuatu yang menyebabkan diturunkannya ayat-ayat Al-Qur'an pada zaman turunnya Al-Qur'an. Sesuatu itu bisa dalam bentuk peristiwa, pertanyaan atau jawaban terhadap sebuah permasalahan yang terjadi pada masa Rasul Muhammad saw. Ash-Shâbûni mengungkapkan sebab diturunkannya ayat yang sedang ditafsirkan jika ayat tersebut mempunyai *asbâb an-nuzûl*.

---

<sup>175</sup>Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy. *Shafwat at-Tafâsîr*, Jilid 1, ..., hal. 22.



- e. Menafsirkan Ayat  
Ash-Shâbûniy berbicara panjang lebar dalam menafsirkan ayat, semua hal yang berhubungan dengan ayat tersebut ditafsirkan dengan rinci dan jelas. Ash-Shâbûniy memberikan penafsiran dengan bahasa yang mudah dimengerti bagi siapapun yang membacanya
- f. Aspek Balaghah (*al-Balâghah*)  
Salah satu ilmu yang harus dikuasai bagi seorang mufasir adalah mengetahui ilmu *balâghah*, dalam istilah ahlinya ada tiga, yaitu *al-ma'âniy*, *al-bayâniy*, dan *al-badî'*. Mufasir diharuskan mempelajari ilmu ini agar mengerti perbedaan sasaran akhir kalimat Al-Qur'an. Dalam aspek *balâghah*, ash-Shâbûniy menerangkan dan mengungkap segi keindahan dan kelebihan Al-Qur'an itu sendiri
- g. Pelajaran dan Petunjuk Dari Ayat (*al-Fawâid wa Li al-Thâif*)  
Pada bagian akhir dari penafsiran ash-Shâbûniy selalu memberikan pelajaran dan petunjuk yang dapat diambil dan diamalkan dalam kehidupan sehari-hari. Bagian ini sangat diperlukan sekali agar setelah membaca penafsiran dari ayat tersebut bisa memahami apa saja yang dapat diambil dan amalkan dalam kehidupan sehari-hari sesuai dengan perintah Allah swt. yang terdapat dalam ayat tersebut.

Corak penafsiraan dalam *Shafwat at-Tafâsîr* adalah *al-adab al-ijtimâ'i* karena ash-Shabûniy selalu mengkaji setiap ayat dengan menggunakan pendekatan sastra atau kebahasaan. Kemudian ash-Shabûniy menjelaskan faedah atau hikmah ayat yang ditafsirkan dengan keterkaitan langsung antara kehidupan bermasyarakat.<sup>176</sup>

Kitab *Shafwat at-Tafâsîr* ini disusun dengan tartib *mushafi*, yaitu berdasarkan urutan surat dan ayat dalam Mushaf Usmani, yang terdiri dari 30 juz berisi 144 surat, dimulai dengan *Sûrat al-Fatihah* dan diakhiri dengan *Sûrat an-Nâs*. Tafsir ini memadukan (kompilasi) antara *al-ma'sûr* (tekstualitas) dengan *al-ma'qûl* (rasionalitas), dan menghimpun sejumlah pandangan ulama kenamaan, dengan kitab-kitab tafsir yang monumental. Kitab tafsir ini disusun dengan struktur bahasa (*uslûb*) yang mudah namun tetap ilmiah, alur bahasa yang runtun serta kental dengan aspek-aspek gramatika bahasa dan sastra.

Testimoni positif terkait *Shafwat at-Tafâsîr* di antaranya datang dari 'Abdul Halim Mahmud (Rektor Universitas Al-Azhar

---

<sup>176</sup>Rahmad Sani, "Karakteristik Penafsiran Muhammad Ali Al-Shabuniy dalam Kitab *Shafwat at-Tafâsîr*," dalam *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan Tajdid*, Vol. 21, No. 1 Tahun 2018: 31-39, hal.38.

1973-1978 M). Ia menyinggung tiga poin penting yang menjadikan kitab tersebut layak untuk dibaca dan diambil sebagai referensi, yaitu: (1) kitab *Shafwat at-Tafâsîr* cenderung terbebas dari keberpihakan sektarianisme, (2) mengambil pendapat ahli Tafsir paling sahih, dan (3) dikemas dalam bentuk ringkasan dan memiliki karakter memudahkan. Senada dengan Abdullah bin Humaid mengatakan bahwa penulis mencurahkan semua *ijtihad* dalam penyusunan kitab *Shafwat at-Tafâsîr* dan memilih pendapat mufassir yang paling *shâhih* dan *râjih*. Selain menggabungkan metode tafsir *bi al-Ma'tsûr* dan *bi al-Ma'qûl*, pemaparannya dengan menggunakan gaya bahasa yang jelas dan lugas dan mengambil hadits-hadits yang mudah difahami.<sup>177</sup>

### 3. Profil Kitab *Rawâi' al-Bayân fî Tafîsîr Âyat al-Ahkâm*

Kitab *Rawâi' al-Bayân* terdiri dari dua jilid besar yang dapat menghimpun karangan-karangan ulama klasik dengan isi yang melimpah ruah serta ide dan fikiran yang subur, serta memuat karangan-karangan ulama modern dengan gaya yang khas dalam segi penampilan, penyusunan, dan *uslûb*. Tafsir ini merupakan karya yang sangat memudahkan bagi para pencari ilmu, khususnya dalam bidang tafsir yang berkaitan dengan fiqh (*tafsîr ahkâm*). Dengan penyajian yang sistematis, gaya bahasa yang sederhana namun padat makna, penggunaan kosa kata yang mudah dimengerti oleh pembaca. Tafsir ini dilengkapi dengan *hikmat at-tasyrî'*, *lathâ'if at-tafsîr*, dan petunjuk ayat yang jarang dikemukakan dalam tafsir lain.

Kitab *Rawâi' al-Bayân fî Tafîsîr Âyat al-Ahkâm* ditulis oleh ash-Shâbûni dengan cara merangkum berbagai pendapat dan pemikiran para penafsir, baik klasik maupun modern, para *fuqahâ'*, *muhaddits*, ahli bahasa, ahli *ushûl*, dan para ulama yang menulis tentang Al-Qur'an. Sumber penafsiran yang digunakan untuk menulis kitab ini tidak kurang dari 15 referensi induk dalam bidang tafsir, referensi bahasa, hadis, dan lain-lain. Setelah menelaah referensi-referensi itu, barulah ash-Shâbûni menulis tafsir ini dengan cermat dan hati-hati.<sup>178</sup>

---

<sup>177</sup>Abd Malik Al-Munir, " *Shafwat at-Tafâsîr Karya Ash-Shabûniy dan Contoh Penafsirannya Tentang Ayat-Ayat Sifat*," dalam *Jurnal Analisis*, Vol. 16, No. 1 Tahun 2016: 145-168, hal.153-154.

<sup>178</sup>Muhammad 'Ali ash-Shâbûnî, *Rawâ'i al-Bayân fî Tafîsîr Âyat al-Ahkâm*, Beirut: Muassasah Manâhil al-'Irfân, 1980, Jilid 1 hal. 11.

Di saat yang sama, tafsir ash-Shâbûni ini juga tidak terikat pada salah satu mazhab tertentu sehingga tafsir ash-Shâbûni ini dapat dikategorikan sebagai *tafsir muqârin* atau tafsir perbandingan, karena di dalam tafsirnya ia mengungkapkan pendapat dari para mufasir sebagai sumber perbandingan, kemudian ia menguatkan pendapat yang paling sahih di antara pendapat-pendapat yang telah ia bandingkan, selanjutnya mengambil kesimpulan hukum.<sup>179</sup>

#### 4. Metode dan Corak Kitab *Rawâi' al-Bayân fî Tafsîr Âyat al-Ahkâm*

Metode yang dilakukannya dalam menulis kitab ini adalah dengan meringkas pendapat para pendahulu dan juga ulama mutakhir, memadukan antara pendapat klasik dan modern. Metode penafsiran ayat-ayat ahkam dalam kitab *Rawâi' al-Bayân fî Tafsîr Âyat al-Ahkâm* dibahas dan ditinjau dari sepuluh segi, yaitu:<sup>180</sup>

- a. Pembahasan kosa kata, dilengkapi dengan pendapat para penafsir dan ahli bahasa;
- b. Makna ringkas ayat-ayat yang disampaikan secara sederhana;
- c. Sebab turun ayat (*asbâb an-nuzûl*) bila ada riwayat tentang sebab turunnya;
- d. Pertautan ayat yang dibahas dengan ayat sebelum dan sesudahnya;
- e. Pembahasan qiraat yang mutawatir dalam ayat tersebut;
- f. Pembahasan *i'râb* (kedudukan kata)-nya secara singkat;
- g. *Lathâ'if at-tafsîr* yang dibahas di dalamnya rahasia, point-point gejala *balaghiyah*, dan temuan-temuan ilmiah;
- h. Hukum syari'at dan dalil-dalil para fuqaha, dilengkapi dengan *tarjih* terhadap dalildalil yang digunakan;
- i. Petunjuk-petunjuk ayat secara ringkas.
- j. Penutup, yang mencakup *hikmah at-tasyrî'* yang ada dalam ayat-ayat itu.

Kitab *Rawâi' al-Bayân fî Tafsîr Âyat al-Ahkâm* termasuk kitab tafsir yang bercorak fikih yang bersifat netral dan tidak berpihak kepada salah satu madzhab fikih yang empat. Penafsiran ayat-ayat hukum yang dilakukan oleh ash-Shâbûnî tidak

---

<sup>179</sup>Abdur Razzaq dan Andy Haryono, "Analisis Metode Tafsir Muhammad 'Ali ash-Shâbûni dalam kitab rawâiu' al-bayân," *Wardah*, Vol. 18, No. 1 Tahun 2017, hal. 67.

<sup>180</sup>Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy, *Rawâ'i al-Bayân fî Tafsîr Âyat al-Ahkâm* Jilid 1, ..., hal. 11.

disesuaikan dengan bab-bab fikih, tetapi dibahas sesuai urutan ayat dalam Al-Qur'an.

## C. Biografi Salman Harun dan Karyanya

### 1. Biografi Salman Harun

Salman Harun lahir pada tanggal 12 Juni 1945 di Pariaman, sebuah kota pesisir di pantai barat Sumatera. Salman Harun menyelesaikan jenjang pendidikan strata satu di bidang pendidikan bahasa Arab Fakultas Tarbiyah IAIN Syarif Hidayatullah pada tahun 1973. Pendidikan S-2 dan S-3 juga ditempuh di kampus yang sama. Ia lulus program doktoral pada tahun 1988. Ia juga sempat mengikuti beberapa pendidikan di luar negeri seperti Post Graduate Course of Islamic Studies di Leiden University pada tahun 1983; Management Course for Senior Managers of Ministry of Religious Affairs di Mc Gill University Canada pada tahun 1995; dan Post Doctoral Research di Bonn University Germany pada tahun 1999.

Harun pernah menjabat sebagai Dekan Fakultas Tarbiyah IAIN Syarif Hidayatullah tahun 1994-1996, Kakanwil Depag Sumatera Barat selama satu tahun, dan menjadi staf ahli Menteri Agama pada tahun 1998, kemudian ia kembali menjadi Dekan di Fakultas yang sama untuk yang kedua kali pada tahun 2001-2005.<sup>181</sup> Karier akademiknya di UIN Syarif Hidayatullah mencapai gelar guru besar di bidang tafsir.

### 2. Karya-Karya Salman Harun

Beberapa karya dalam bentuk buku dan artikel yang terlacak dari Google Scholar, yaitu:

- a. Tafsir Tarbawi: Nilai-nilai Pendidikan Dalam Al-Quran
- b. Morfologi Kosakata al-Quran
- c. Perkembangan Saintifik Ilmu Qawaid Tafsir
- d. Mutiara Al-Qur'an
- e. Kaidah-Kaidah Tafsir
- f. Hakikat Tarjuman Al-Mustafid
- g. Mutiara Al-Qur'an Menerapkan Nilai-Nilai Kitab Suci dalam Kehidupan Sehari-Hari

---

<sup>181</sup>Wildan Imaddudin Muhammad, "Mengenal Sosok Salman Harun Guru Besar Ilmu Tafsir Yang-Bersahaja," dalam <https://tafsiralquran.id/mengenal-sosok-salman-harun-guru-besar-ilmu-tafsir-yang-bersahaja/>. Diakses pada 19 Mei 2023.

- h. Factors That Influence Religious Conversion Among Muslim Splinter Groups in Indonesia
- i. Hukum Zakat: Studi Komparatif Mengenai Status dan Filsafat Zakat Berdasarkan Qur'an dan Hadis
- j. Belajar Bahasa Arab Al-Qur'an
- k. Secangkir Tafsir Juz Terakhir
- l. Pintar Bahasa Arab Al-Qur'an
- m. The religious expression in Indonesia: From orthodoxy of Muslims to splinter and radicalism
- n. Wanita-Wanita di dalam Al-Qur'an
- o. Ekspresi Keagamaan di Indonesia, Suatu Tinjauan Pemaknaan dan Motivasi
- p. Metodologi Pengajaran Tafsir di Fakultas Tarbiyah
- q. The Principle of Religious Tolerance in Islam
- r. Cultivating Wisdom
- s. Penyebab Konversi Keagamaan pada Kelompok-kelompok Islam Sempalan di Indonesia
- t. Building Religious Tolerance Through Education
- u. Penelitian Penulisan dan Pencetakan Al-Qur'an dan Mas'a
- v. Research on Holy Book of Qur'an

Harun sering mengisi kegiatan mimbar akademik seperti kuliah tamu. Salah satu kuliah tamu yang pernah disampaikan adalah tentang "Islam sebagai *Word of View*." Kuliah tamu tersebut menekankan bahwa prinsip hidup penting menjadi pedoman sehingga hidupnya menjadi terarah dan selalu dalam jalan kebenaran. Menurut Harun, dalam Islam, fungsi Tuhan ada tiga, yakni mencipta, memelihara, dan memanggil. *Pertama*, mencipta dari tidak ada menjadi ada. Adanya alam semesta menandakan adanya sang pencipta yakni Allah. *Kedua*, memelihara sistem yang ada di jagat raya melalui *sunnatullah* yang merupakan ketentuan yang tidak bisa diubah oleh tangan manusia. *Sunnatullah* itu mencakup hukum alam fisik, sosial, dan masyarakat. *Ketiga*, memanggil atau menarik. Bagi Salman, logam yang ditarik oleh magnet, dan adanya hukum gravitasi bumi menandakan adanya suatu kekuatan besar yakni Allah. Ia mengibaratkan, hidup di dunia layaknya orang yang bepergian meninggalkan kampung halaman dan sanak famili, setelah itu kembali lagi. Begitulah hubungan manusia dengan Allah yang sewaktu-waktu akan kembali lagi.<sup>182</sup> Pemikiran Harun dalam

---

<sup>182</sup>Muhammad Nurdin, "Manusia Wajib Pupuk Prinsip Hidup," dalam <https://www.uinjkt.ac.id/salman-harun-manusia-wajib-pupuk-prinsip-hidup/>. Diakses pada 1 Juli 2023.

mimbar akademik ini menekankan agar umat Islam memahami prinsip hidup bahwa kita berasal dari Allah, dipelihara oleh Allah dan akan kembali kepada Allah.

Pemikiran Harun dikenal sangat moderat (*tawassuth*) dan kritis. Kekritisannya tampak ketika mengkritisi disertasi yang ditulis oleh Abdul Muqsih yang berjudul “Pluralitas Umat Beragama dalam Al-Qur’an: Kajian Terhadap Ayat Pluralisme dan Tidak Pluralisme”. Disertasi tersebut merupakan pendukung adanya nabi palsu yang bernama Ahmad Moshaddeq dari kalangan Jaringan Islam Liberal. Salman Harun menanggapi dengan keras disertasi tersebut karena menurutnya, Muqsih salah faham dan kurang utuh dalam mengutip tafsir ibn Katsir dan tafsir Munir karya syekh Nawawi al-Bantani.<sup>183</sup>

#### **D. Karakteristik Penafsiran Salman Harun**

Karya Harun tentang kitab tafsir adalah *Tafsir Tarbawi: Nilai-Nilai Pendidikan dalam Al-Qur’an* dan *Secangkir Tafsir Juz Terakhir*. Kedua kitab tafsir tersebut memiliki orientasi yang berbeda, di mana kitab pertama berorientasi menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an yang berkaitan dengan pendidikan. Sementara kitab kedua berorientasi menafsirkan juz tiga puluh saja.

##### **1. Profil Buku Tafsir Tarbawi: Nilai-Nilai Pendidikan dalam Al-Qur’an**

Buku *Tafsir Tarbawi: Nilai-Nilai Pendidikan dalam Al-Qur’an* dengan tebal 116 halaman menjadi diktat mata kuliah Tafsir Tarbawi yang masuk pada kurikulum perkuliahan di Fakultas Ilmu Tarbiyah UIN Syarif Hidayatullah. Pemikiran Harun dalam aspek pendidikan sangat mengedepankan nilai-nilai agama yang harus diterapkan kepada anak didik, karena mengasihi nasihat-nasihat baik atau buruk pada diri seorang anak, itu dapat menentukan karakternya hingga dewasa kelak. Ketika Harun menafsirkan Al-Qur’an, dia juga melihat kondisi yang berkembang pada saat itu, sehingga penafsiran Harun bisa relevan dengan perkembangan zaman. Harun mengajak umat Islam untuk giat mengimplementasikan nilai-nilai Al-Qur’an dalam kehidupan sehari-hari sehingga membuat kehidupannya lebih bermakna.

---

<sup>183</sup>Anonim, “Pemikiran Salman Harun,” dalam <https://123dok.com/article/biografi-salman-harun-salman-harun-buku-secangkir-tafsir.ynp62k0z>. Diakses pada 1 Juli 2023.

## 2. Metode dan Corak Buku Tafsir Tarbawi: Nilai-Nilai Pendidikan dalam Al-Qur'an

Metode penulisan buku *Tafsir Tarbawi: Nilai-Nilai Pendidikan dalam Al-Qur'an* menggunakan metode *maudhû'i* atau tematik. Buku tersebut membahas tentang tema-tema pendidikan. Ayat-ayat yang berkaitan dengan tema pendidikan dikumpulkan dan dibahas dalam satu sub bab. Sistematika penulisan buku tersebut adalah (1) menguraikan ayat yang berkaitan dengan tema-tema pendidikan, (2) mengemukakan nilai-nilai pendidikan yang terkandung dalam ayat, dan (3) menjelaskan bagaimana implementasinya dalam dunia pendidikan.

Corak tafsir pada buku *Tafsir Tarbawi: Nilai-Nilai Pendidikan dalam Al-Qur'an* adalah corak tafsir Tarbawi. Tafsir Tarbawi merupakan sebuah metode pemahaman kitab suci yang dilihat dari sisi pendidikan dan lebih cenderung secara analisisnya kepada corak dan aspek pendidikan.<sup>184</sup> Tafsir Tarbawi termasuk tipologi quasi-obyektivis modernis yaitu suatu pemahaman terhadap Al-Qur'an dengan menggunakan metode konvensional yang telah ada namun tanpa mengabaikan perangkat metode baru modern-kontemporer seperti ilmu-ilmu eksakta maupun noneksakta (hermeneutika).<sup>185</sup> Aliran quasi-obyektivis modernis memandang makna asal (bersifat historis) hanya sebagai pijakan awal bagi pembacaan Al-Qur'an di masa kini; makna asal literal tidak lagi dipandang sebagai pesan utama Al-Qur'an.<sup>186</sup> Tafsir Tarbawi muncul sebagai upaya untuk menafsirkan makna universal nilai-nilai pendidikan dalam Al-Qur'an.

## 3. Profil Buku Tafsir *Secangkir Tafsir Juz Terakhir*

Penyajian buku *Secangkir Tafsir Juz Terakhir* dimulai dengan menampilkan nama surah, kategori surah, jumlah ayat, dan posisi surahnya dalam urutan *tartîb mushaf*. Selanjutnya, Harun menguraikan langsung penafsirannya ayat per ayat dengan uraian singkat dan padat. Setelah penguraian tafsir per ayat, Harun membuat satu pemetaan terkait kandungan isi surah. Dia

---

<sup>184</sup> Ahmad Munir, *Tafsir Tarbawi: Mengungkap Pesan Al-Qur'an tentang Pendidikan*, Yogyakarta: Teras, 2008, hal. 8.

<sup>185</sup> M. Nurdin Zuhdi, "Hermeneutika Al-Qur'an: Tipologi Tafsir Sebagai Solusi Dalam Memecahkan Isu-Isu Budaya Lokal Keindonesiaan," dalam *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Vol. 13, No. 2 Tahun 2012, hal. 251

<sup>186</sup> Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika, ...*, hlm. 75.

mengelompokkan ayat-ayat yang saling berkaitan lalu menggabungkannya sebagai satu struktur tersendiri dan menetapkan topik pembicaraan. Misalnya, dia membagi struktur *Sûrat al-Mâ'ûn* menjadi dua bagian, yaitu: (1) ayat 1-3: Deskripsi orang yang memandang peduli kemiskinan itu tidak benar, lalu abai; dan (2) ayat 4-7: Orang yang memiliki kesalahan perlu memiliki pula kesalahan sosial.

#### 4. Metode dan Corak Buku Tafsir *Secangkir Tafsir Juz Terakhir*

Ada enam langkah yang digunakan oleh Harun dalam menafsirkan Al-Qur'an pada buku tafsir *Secangkir Tafsir Juz Terakhir. Pertama*, menuliskan terjemahan ayat Al-Qur'an. Ia menerjemahkan ayat demi ayat menggunakan versinya sendiri. *Kedua*, menuliskan *asbâb an-nuzûl* turunnya ayat. *Ketiga*, menjelaskan makna kata yang perlu ditambahkan keterangannya. *Keempat*, menerangkan lebih lanjut ayat yang sedang ditafsirkan dengan ayat-ayat lain dalam Al-Qur'an. *Kelima*, menggunakan kalimat retoris di akhir penjelasan ayat. *Keenam*, menutup penafsiran surat dengan kesimpulan.<sup>187</sup>

Pada bagian akhir, Harun menyimpulkan pesan moral surah. Pesan moral ini merupakan nilai-nilai yang terekstrak dari uraian ayat-ayat yang sudah dibahas. Misalnya, pada *Sûrat al-Mâ'ûn*, pesan moralnya adalah ketimpangan dan kemiskinan adalah masalah paling serius umat manusia. Kaum muslimin wajib menanggulangnya secara bersama dan menjadikannya kewajiban bernegara dan agama. Bentuknya antara lain kepatuhan membayar pajak, zakat, dan amal sosial lainnya. Untuk mencapai tujuan tersebut, masing-masing pribadi muslim harus memperbaiki shalatnya: menjiwai hakikat salat dan khusuk mengerjakannya. Disamping itu, bekerja dengan ikhlas dan peka sosial.<sup>188</sup>

Sistematika sebagaimana disebut di atas sesuai dengan pernyataan Harun dalam kata pengantarnya:

Dalam menafsir, saya tidak membahas ayat-ayat secara panjang lebar, tetapi menukik mencari pesan-pesan ayat, terutama yang berkenaan dengan nilai-nilai moral yang terkandung di dalam ayat-ayat tersebut. Ayat-ayat yang mendukung satu pesan kemudian dikelompokkan menjadi

---

<sup>187</sup> Wildan Imaduddin Muhammad, "Facebook Sebagai Media Baru Tafsir Al-Quran di Indonesia:(Studi Atas Penafsiran Al-Qur'an Salman Harun)," dalam *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* Vol.2, No.2 Tahun 2017, hal. 69-80.

<sup>188</sup> Salman Harun, *Secangkir Tafsir Juz Terakhir*, ..., hal. 18.



satu kelompok tema. Kumpulan tema-tema saya padukan dalam struktur surah. Dari paduan tema-tema dalam struktur surah itulah kemudian saya mengeluarkan pesan moral surah tersebut.<sup>189</sup>

Jadi, dapat dipahami bahwa cara penafsiran singkat/*ijmālī* dipilih sebagai penyesuaian dengan konteks tempat penafsiran.

Sumber penafsiran Harun tetap berpijak pada Al-Qur'an dan hadis. Hal ini bisa ditemukan dalam penafsiran beberapa ayat ketika dia mengaitkannya dengan ayat lain atau hadis yang terkait. Artinya, penafsiran yang ditulisnya tidak mengandalkan *ra'yu* (rasionalitas) semata. Bahkan, Harun mengandalkan olah batin saat mau menuangkan tafsirannya.<sup>190</sup> Hal ini dapat dilihat pada tulisan Harun di pengantar *Secangkir Tafsir Juz Terakhir*, yaitu

Karena ayat yang ditafsirkan per hari satu ayat, saya merasa memiliki waktu yang cukup untuk merenungkan pesan ayat dengan lebih tenang. Doa sering dipanjatkan mengiringi olah pikir. Gerakan jari-jari tangan kadang-kadang terasa dituntun ketika berada di atas tus-tus laptop. Hasilnya sering mencengangkan diri saya sendiri, mengapa ide-ide yang diperoleh seperti yang telah tertuliskan itu.<sup>191</sup>

Kadang dalam penafsirannya, Harun mengaitkan penafsirannya dengan konteks sosial yang ada di lingkungannya. Contohnya, dalam penafsiran ayat ketiga *Sūrat al-Mâ'ûn* yang berbicara tentang kepedulian pada orang miskin, dia menulis:

Misalnya di Indonesia. Dulu banyak dijumpai warung-warung di pinggir jalan tempat rakyat kecil mengais rezeki. Sekarang, toko-toko modern berdiri sampai ke desa-desa. Terjadilah kompetisi bebas antara pemodal besar dan 'pengusaha' teri. Persaingan tak ubahnya seperti antara kelinci dan gajah. 'Pengusaha' warung pun tewas, di pihak lain, pengusaha yang sebenarnya itu menguasai penuh jalur ekonomi dari sektor hulu (produksi) sampai sektor hilir (distribusi). Maka, jelas kiranya bahwa sedang terjadi proses pemiskinan rakyat tanpa ampun dan secara besar-besaran yang dibuat oleh manusia sendiri. Sistem ekonomi yang

<sup>189</sup> Salman Harun, *Secangkir Tafsir Juz Terakhir*, ..., hal. x.

<sup>190</sup> Faris Maulana Akbar, 2022, "Mengenal Secangkir Tafsir Juz Terakhir Karya Salman Harun," dalam <https://tafsiralquran.id/mengenal-secangkir-tafsir-juz-terakhir-karya-salman-harun/>. Diakses pada 19 Mei 2023.

<sup>191</sup> Salman Harun, *Secangkir Tafsir Juz Terakhir*, ..., hal. x.

dikehendaki Islam, sesuai ayat ini, berbasis solidaritas sosial. Dasar itu tertampung dalam Konstitusi Negara Indonesia (UUD 1945 Pasal 33 ayat 1, ‘Perekonomian disusun sebagai usaha bersama berdasar atas asas kekeluargaan,’ sudah sangat Islami, pelaksanaannya yang belum Islami). Prinsipnya: kapital tidak boleh dikuasai oleh segelintir orang (Q.S. 59: 7). Seharusnya pengusaha besar bergerak dalam bidang produksi, distribusinya diserahkan kepada pengusaha yang lebih kecil. Bentuk badan usaha yang cocok untuk itu adalah koperasi.<sup>192</sup>

Penafsiran Harun pada *Sûrat al-Mâ’ûn* sangat dipengaruhi oleh sosio-historis yang ada di Indonesia. Memang tidak dapat dipungkiri bahwa hasil penafsiran seseorang itu sangat dipengaruhi oleh kondisi sosio-historis lingkungan dia hidup. Teori penafsiran seperti ini mengikuti pandangan Gademer. Tugas interpretasi menurut Gademer adalah memproyeksikan sebuah horizon historis yang berbeda dari horizon kekinian.<sup>193</sup> Dengan kata lain, interpretasi bukanlah rekonstruksi ataupun representasi makna dari masa silam, melainkan interseksi antara tradisi dan kekinian penafsir sedemikian rupa sehingga dihasilkan sesuatu yang baru. Bagi Gademer, penafsiran tidak bercirikan reproduktif, melainkan produktif. Dengan demikian, dalam perjumpaannya dengan teks, si penafsir memproyeksikan horizon historis, yaitu tradisi dengan horizon kekiniannya.

### E. *Dzurriyyat Dhi’âf* Menurut Tafsiran ash-Shâbûniy

Ash-Shâbûniy menafsirkan *dzurriyyat dhi’âf* dalam *Sûrat an-Nisâ’/4: 9* terdapat pada kelompok ayat tujuh sampai ayat sepuluh. Ayat tersebut dikelompokkan oleh Ash-Shâbûniy karena memiliki hubungan saling terkait (*munâsabah*) antara ayat yang satu dengan ayat yang lainnya. Kelompok ayat tersebut memiliki spirit untuk melindungi hak anak yatim. Dalam kitab *Shafwat at-Tafâsîr*, Ash-Shâbûniy mulai menafsirkan kelompok ayat tersebut dari *Sûrat an-Nisâ’/4: 7*, yaitu (لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ) “*bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu bapak dan kerabatnya*”, maksudnya anak laki-laki dan keluarga dekat mendapat bagian dari harta peninggalan mayyit sebagaimana anak perempuan dan wanita

<sup>192</sup> Salman Harun, *Secangkir Tafsir Juz Terakhir, ...*, hal. 338-339.

<sup>193</sup> F. Budi Hardiman, *SENI MEMAHAMI: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: Knisius, 2015, hal.185.

juga mendapat bagian. Mereka mendapat hak yang sama pada harta warisan walaupun jumlahnya berbeda sesuai dengan kadarnya.

Ash-Shâbûniy menuliskan penyebab kesamaan hak dalam memperoleh warisan yaitu sebagian orang arab dulu tidak memberikan warisan kepada anak-anak dan perempuan dengan alasan karena mereka tidak bisa ikut perang dan mempertahankan kabilahnya. Allah membatalkan hukum jahiliyah tersebut, sehingga laki-laki dan perempuan mendapatkan hak yang sama dalam harta warisan (مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ) “*baik harta warisan tersebut sedikit ataupun banyak*” (نَصِيْبًا مَّفْرُوضًا) “*menurut bagian yang telah ditetapkan*” dengan ketentuan yang telah diwajibkan Allah melalui syari’at-Nya yang adil dan kitab-Nya yang jelas.

Ash-Shâbûniy selanjutnya menafsirkan ayat berikutnya yang masih relevan dengan pembagian harta warisan, yaitu وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ (أُولُو الْقَرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا) “*dan apabila sewaktu pembagian itu hadir kerabat, anak yatim dan orang miskin maka berilah mereka dari harta itu (sekedarnya),*” maksudnya apabila sewaktu pembagian harta warisan itu hadir orang fakir, anak yatim, dan orang miskin dari kerabat mayyit yang bukan memiliki hak waris maka berilah sebagian dari harta tersebut untuk menjaga perasaan mereka. (مَعْرُوفًا) “*Dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik*” yaitu perkataan yang menyenangkan dengan memberitahu kepada mereka bahwa harta warisan tersebut untuk anak-anak si mayyit, bukan milik mereka.

Setelah ash-Shâbûniy menafsirkan ayat tentang pembagian warisan selanjutnya dia menafsirkan tentang perintah untuk memikirkan nasib keturunan setelah ditinggalkan wafat oleh orang tuanya. (وَأَلْيَحْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعْفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ) “*Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan di belakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka.*” Ash-Shâbûniy menyajikan sebab turunnya ayat tersebut, yaitu ayat ini turun kepada orang-orang sakit yang akan meninggal dunia, lalu dia mendengarkan orang yang berpesan agar berwasiat kepada orang-orang tertentu untuk diberikan sebagian harta yang akan ditinggalkannya, sehingga akhirnya anak-anaknya sendiri jadi terbengkalai. Makna ayat ini menurut ash-Shâbûniy adalah mengingatkan para pengembal wasiat agar menunaikan wasiat untuk anak-anak yang lemah setelah orang tuanya wafat dan (agar mereka khawatir) bagaimana keadaan anak-anak mereka nanti. Dan hendaklah mereka memperlakukan anak-anak yatim yang ada dalam pemeliharaannya sebagaimana mereka menginginkan anaknya diperlakukan dengan baik setelah mereka

tiada nanti. (فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا) “oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar,” hendaklah mereka takut dengan pada urusan anak yatim dan hendaklan mengatakan kepada anak-anak yatim seperti apa yang mereka katakan kepada anak mereka dengan ungkapan yang lembut dan kasih sayang.

Lanjutan ayat yang masih relevan dengan perkara penjagaan harta anak yatim adalah (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا) “*Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, itu mereka makan api yang sedang terbakar di perut-perut mereka pada hari kiamat (dan mereka akan masuk sa'ir) yaitu mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala sebagai ungkapan dari neraka sa'ir.*

Ash-Shâbûniy selanjutnya menguraikan balagh dari sisi *fashâhah* dan *bayân* yang terkandung dalam kelompok ayat 7-10, yaitu.

التباق: (قل أو كثر

الجناس المغاير: (قولوا قولاً)

الإطناب: (للرجال نصيب مما ترك الوالدان ... وللنساء نصيب مما ترك

الوالدان والأقربون

المجاز المرسل: (يأكلون في بطونهم ناراً)

Selanjutnya ash-Shâbûniy menguraikan faidah yang dapat diambil dari *Sûrat an-Nisâ*'/4: 9-10 adalah Allah swt. telah menyandarkan harta anak yatim dengan orang-orang yang berwasiat karena harta itu adalah harta anak yatim, hal ini menekankan sistem *takaful* (jaminan) dalam masyarakat dan anjuran untuk menjaga harta dan tidak menyia-nyiakannya. Karena jika orang-orang yang belum baligh dan berakal lemah menghambur-hamburkan harta maka hal itu dapat menyebabkan kemudaratn untuk masyarakat semuanya.<sup>194</sup>

Tafsiran ash-Shâbûniy terhadap *Sûrat an-Nisâ*'/4: 9 dalam kitab tafsir *Rawa'i al-Bayân fî Tafâsîr Âyat al-Ahkâm* bahwa Allah memperingatkan isi wasiat yang menzalimi anak-anak yatim yang

<sup>194</sup>Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy, *Shafwat at-Tafâsîr*. Bairut: Dâr Al-Qur'an al-Karîm, 1988, Jilid 1, hal. 261-262.

mana Allah menjadikan (anak yatim) dibawah pemeliharaan mereka. Allah memerintahkan mereka berbuat baik terhadap anak-anak yatim. Sebagaimana manusia mengkhawatirkan keadaan anak-anak kecil lemah yang mereka tinggal setelah wafat. Hendaklah mereka (pengasuh anak yatim) takut kepada Allah atas perkara anak yatim. Seolah-olah Allah mengatakan berbuatlah untuk anak yatim dengan perbuatan yang disukai oleh anak-anak mereka setelah mereka wafat nanti.<sup>195</sup>

*Lathâif at-tafsîr* dari *Sûrat an-Nisâ* '4: 9 menurut ash-Shâbûniy adalah Allah manyandarkan harta anak-anak yatim kepada wasiat bahwasanya adalah harta anak yatim sebagai peringatan untuk saling menyokong diantara diantara umat, dianjurkan untuk menjaga harta dan melarang untuk menyalahkannya. Ketika anak-anak yatim yang masih bodoh (dalam urusan harta) membelanjakan hartanya dengan boros akan memberi mudarat kepada masyarakat. Harta adalah sebab kekalnya manusia dan mengokohkan keadaan kehidupan dan penghidupannya. Orang salaf mengatakan bahwa harta adalah senjata orang beriman, karenanya dengan harta peninggalan, Allah mencukupkan mereka dari meminta-minta kepada manusia.<sup>196</sup>

Tafsiran ash-Shâbûni terhadap ayat yang senada dengan *dzurriyyat dhi'âf* adalah tentang *dzurriyyat dhu'afâ* pada *Sûrat al-Baqarah*/2: 266. Ash-Shâbûni menafsirkan ayat tersebut sebagai dalam tafsir *Shafwat at-Tafâsîr*, yaitu

(أَبَوْدُ أَحَدِكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ تَخْيِيلٍ وَأَعْنَابٍ) apakah kalian suka memiliki kebun yang penuh dengan berbagai macam buah kurma, anggur, dan jenis buah lainnya (تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ) mengalir sungai di bawah pohon-pohonnya (لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ) tumbuh padanya semua jenis tanaman dan setiap pasangan yang indah (وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ) pemiliknya dalam kondisi tua dan lemah (tidak mampu) dalam berusaha sementara dia mempunyai anak-anak kecil yang belum mampu berusaha. (فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ) kebun tersebut ditimpa angin yang kencang yang mengandung api maka terbakarlah buah dan pohonnya yang dibutuhkan oleh manusia (كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ) ini contoh bayan yang jelas, padanya terdapat perumpamaan yang bagus sekali, Allah menjelaskan ayat-ayat-Nya pada kitab-Nya yang bijaksana agar manusia berpikir dan

<sup>195</sup>Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy, *Rawa'i al-Bayân fî Tafsîr Âyat al-Ahkâm*, Beirut: Muassasah Manahil al-Irfan, 1980, jilid 1, hal. 435.

<sup>196</sup>Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy, *Rawa'i al-Bayân fî Tafsîr Âyat al-Ahkâm*,..., Jilid 1, hal.437.

merenungkan apa yang ada padanya tentang ibrah dan pelajaran.  
197

Keturunan lemah (anak-anak kecil) dalam *Sûrat an-Nisâ*'/4: 9 dan *Sûrat al-Baqarah*/2: 266 berkaitan dengan konteks penyebutan harta. Pada *Sûrat an-Nisâ*'/4: 9 dikaitkan didahului oleh konteks larangan wasiat harta warisan yang menzalimi anak yatim, sementara *Sûrat al-Baqarah*/2: 266 dikaitkan dengan harta yang terbakar oleh api. Setelah kedua ayat tersebut menyebutkan kondisi harta yang habis karena wasiat yang merugikan anak yatim dan harta yang habis karena terbakar api lalu disebutkan kondisi keturunan yang lemah (anak-anak kecil yang belum mampu berusaha) yang membutuhkan harta tersebut. Berdasarkan konteks teks tersebut maka ash-Shâbûni menafsirkan *dzurriyyat dhi'âf* sebagai anak-anak kecil (anak yatim) yang harus dijaga harta warisan sampai mereka dewasa. Jangan sampai pengasuh anak yatim menghabiskan harta anak yatim dengan cara yang zalim.

Penafsiran ash-Shâbûni tentang *dzurriyyat dhi'âf* sebagai anak-anak kecil yang harus dijaga harta warisannya diperkuat dalam kitab tafsirnya *Rawa'i al-Bayân fî Tafîsîr Âyat al-Ahkâm* bahwa Allah memperingatkan isi wasiat yang menzalimi anak-anak yatim. Wasiat yang merugikan anak yatim maksudnya adalah wasiat orang tua yang mewasiatkan lebih dari sepertiga hartanya untuk orang lain bukan ahli warisnya. Wasiat orang tua untuk memberikan sebagian besar hartanya kepada orang lain akan berdampak negatif terhadap kesejahteraan anak-anak kecil yang ditinggalkan setelah dia wafat. Orang tua hendaknya takut akan nasib anak-anaknya nanti menjadi anak-anak yang fakir bahkan menjadi peminta-minta karena tidak ada harta yang digunakan untuk belanja karena mereka masih kecil dan belum bisa berusaha.

Sambungan ayat tersebut memperingatkan pengasuh anak yatim agar hati-hati dalam mengelola harta yang ditinggalkan oleh orang tuanya. Allah swt. mengancam pemakan harta anak yatim secara zalim, bahkan menggambarkan perbuatan mereka itu seperti orang yang memakan api ke dalam perut mereka. Pengasuh anak yatim dilarang zalim terhadap anak yatim karena anak yatim adalah anak-anak yang lemah, mereka sangat membutuhkan perhatian dan penjagaan kemaslahatan mereka, sangat membutuhkan pendidikan, perawatan dan pengasuhan yang bisa memberi mereka pengganti dari keadaan mereka yang telah kehilangan orang tua.<sup>198</sup>

---

<sup>197</sup>Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy, *Shafwat at-Tafâsîr*,..., jilid 1, hal 170.

<sup>198</sup>Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, Jakarta: Gema Insani, 2013, hal. 608.

Penafsiran yang senada dengan ash-Shâbûni adalah Hamka dan Wahbah az-Zuhaili. Hamka menuliskan dalam *Tafsir Al-Azhar* bahwa ayat ini masih bersangkutan dengan ayat-ayat yang sebelumnya, masih dalam rangka pemeliharaan anak yatim. Kalau di ayat-ayat sebelumnya diberi perintah kepada orang-orang yang menjadi wali pengawas anak yatim yang belum dewasa, supaya harta anak yatim jangan dicurangi, lalu datang ayat menegaskan bahwa laki-laki dapat bagian dan perempuanpun dapat bagian, dan kemudian datang pula perintah kalau ada anak yatim dan orang-orang miskin hadir ketika tarikh dibagi hendaklah mereka diberi rezeki juga. Ayat ini adalah peringatan kepada orang-orang yang akan mati, dalam hal mengatur wasiat atau harta benda yang akan ditinggalkan.

Hamka menegaskan bahwa *Sûrat an-Nisâ*'/4: 9 sebagai bimbingan agar jangan meninggalkan ahli waris, terutama anak-anak dalam keadaan lemah, yaitu agar bertakwalah kepada Allah dan mengatakan perkataan yang tepat. Lebih lanjut Hamka mengatakan "ingatlah dan janganlah hendaknya sampai waktu engkau meninggal dunia, anak-anakmu terlantar. Jangan sampai anak-anak yatim kelak menjadi anak-anak melarat."<sup>199</sup> Sebab itu, hendaklah mereka bertakwa kepada Allah, takut kepada Allah ketika mengatur wasiat, jangan sampai karena hendak menolong orang lain, anaknya sendiri diterlantarkan. Di dalam mengatur wasiat, hendaklah memakai kata yang terang, jelas dan jitu, tidak menimbulkan keraguan bagi orang-orang yang ditinggalkan.

Ayat ini menurut Hamka memberikan tuntunan sebagaimana juga dalam *Sûrat al-Baqarah*/2: 180-182 bahwa berwasiat sangat penting sehingga kelak ketika membicarakan hal-hal yang berkenaan dengan pembagian warisan, dijelaskan Allah bahwa harta tarikh dibagi ialah setelah lebih dahulu dikeluarkan segala barang yang telah diwasiatkan atau utang-utang. Akan tetapi, dalam anjuran wasiat ditekankan lagi jangan sampai wasiat merugikan ahli waris sendiri, terutama *dzurriyyah*, yaitu anak cucu. Mereka hendaknya mengusahakan semasa hidupnya jangan sampai anak cucunya kelak hidup terlantar. Biarkanlah ada harta peninggalanya yang akan dijadikan oleh keturunannya sebagai bekal penyambung hidup.<sup>200</sup>

Wahbah az-Zuhaili menuliskan dalam *Tafsîr al-Munîr* bahwa *Sûrat an-Nisâ*'/4: 9 masih berkaitan dengan ayat sebelumnya, karena ayat *للرجال نصيب* mengandung arti perintah kepada ahli waris, maksudnya, berikanlah kepada mereka hak mereka, hendaklah para

---

<sup>199</sup>Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Gema Insani, 2015, jilid 2, hal 211.

<sup>200</sup>Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, ..., jilid 2, hal 211.

wali dan pengasuh ahli waris yang masih kecil (anak yatim) menjaga harta anak yatim tersebut dan hendaklah mereka khawatir terhadap keadaan anak-anak mereka sendiri. *Sûrat an-Nisâ*'/4: 9 sebagai pengingat bagi para wali dan pengasuh anak-anak yatim untuk bersikap dan memperlakukan mereka dengan bentuk perlakuan yang para wali tersebut sangat ingin anak-anak mereka nantinya ketika mereka ditinggal mati juga diperlakukan seperti itu. *Al-qaul as-sadîd* sangat dianjurkan di dalam mendidik anak-anak yatim, seorang wali tidak boleh meremehkan mereka.<sup>201</sup>

Penafsiran ash-Shâbûni juga didukung oleh penafsiran al-Qurtubi, dimana al-Qurtubi menuliskan dalam tafsirnya bahwa para ulama berbeda pendapat dalam menatakwilkan *Sûrat an-Nisâ*'/4: 9. Sekelompok ulama berpendapat bahwa ayat ini merupakan nasehat bagi para pewasiat yaitu, agar memperlakukan anak yatim dengan penuh kecintaan sebagaimana apa yang mereka lakukan terhadap anak-anaknya sepeninggalan mereka nanti. Sekelompok ulama lain berpendapat bahwa ayat ini ditujukan kepada semua orang, yaitu perintah bertakwa kepada Allah dalam urusan anak yatim dan anak-anak mereka, walaupun mereka tidak berada di dalam pengawasan mereka dan mengucapkan kata-kata yang benar kepada mereka sebagaimana setiap orang ingin anak-anaknya diperlakukan sama sepeninggalannya.<sup>202</sup>

Selanjutnya al-Qurtubi menyajikan pendapat lain bahwa kebanyakan ahli tafsir berpendapat ayat ini menjelaskan orang yang akan menghadapi sakratul maut dan orang yang hadir pada saat itu berkata kepadanya, sesungguhnya Allah akan memberikan rizki kepada anak orang yang akan meninggal dunia maka hendaklah dia memperhatikan diri mereka sendiri, dan hendaknya mewasiatkan hartanya untuk disedekahkan di jalan Allah, hendaklah mereka bersedekah dan membebaskan budak sampai hartanya habis. Jika perbuatan tersebut dilakukan oleh orang yang akan meninggal dunia maka akan menyebabkan hilangnya hak pewarisan, oleh karena itu mereka dilarang melakukannya.

Menurut Al-Qurtubi, seakan-akan ayat ini berpesan kepada mereka, sebagaimana mereka takut (akan keadaan) warisan dan keturunan sepeninggalannya, oleh karena itu hendaklah mereka juga takut terhadap warisan anak-anak yatim yang berada dalam pengawasan mereka, maka janganlah mereka menghambur-

---

<sup>201</sup>Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*,..., hal. 607.

<sup>202</sup>Al-Qurtubi, *Tafsir al-Qurtubi*, diterjemahkan oleh Ahmad Rijali Kadir, Jakarta: Pustaka Azzam, 2008, Jilid 5, hal. 128.



hamburkan hartanya. Pendapat ini merupakan pendapat Ibnu Abbas, Qatadah, As-Suddi, Ibnu Jubair, Adh-Dhahak, dan Mujahid.

Riwayat dari Ibnu Abbas menunjukkan bahwa apabila seseorang hadir saat orang yang menghadapi *sakaratul maut* berwasiat maka tidak pantas baginnya mengucap wasiat (seluruh) hartamu karena Allah yang akan menanggung rizki anakmu, namun hendaknya ia mengatakan bersedakahlah untuk dirimu dan tinggalkan sebagiannay untuk anakmu. Hal ini berdasarkan firman Allah *فليتقوا الله* (hendaklah mereka takut kepada Allah).<sup>203</sup>

Untuk mencari titik temu kedua riwayat yang seolah-olah bertentangan, Al-Qurtubi mengutip riwayat dari Sa'id bin Jubair dan Ibnu Al-Musayyab bahwa Ibnu Athiyah berkata, kedua pendapat ini tidak saling bertentangan dan dapat dipergunakan pada kondisi setiap orang. Jika seseorang yang akan meninggal dunia meninggalkan warisan khusus kepada keluarganya sedangkan mereka dalam kondisi berkecukupan atau kaya maka dianjurkan ia mewasiatkan hartanya kepada yang berhak, dan hendaknya ia mengutamakan dirinya yaitu dengan niat sedekah.

Jika warisan yang ditinggalkan kepada keluarganya yang dalam kondisi miskin dan tidak mempunyai pekerjaan dan jumlah mereka tidak banyak maka dianjurkan agar ia mengutamakan harta itu sebagai warisan kepada mereka tanpa harus mewasiatkan hartanya kepada orang lain sebagai langkah preventif untuk menjaga agar mereka tidak hidup dalam kemelaratan sepeninggalnya dan pahala melakukan hal tersebut sebagaimana pahala ia menyedekahkannya kepada fakir miskin, oleh karena itu mewaspadaai kemelaratan wajib dilakukan olehnya.

Menurut al-Qurtubi bahwa seandainya ia tidak memiliki anak atau kaya sedangkan hartanya berasal dari kekayaan bapaknya maka hal tersebut tidak mengapa dilakukan, dan lebih utama menyerahkan wasiat hartanya langsung kepada orang yang dikehendakinya dihadapannya sehingga orang-orang sepeninggalnya tidak menyedekahkannya pada orang atau tempat yang tidak pantas, ia tidak berdosa karenanya.<sup>204</sup>

---

<sup>203</sup>Al-Qurtubi, *Tafsîr al-Qurtûbi*, diterjemahkan oleh Ahmad Rijali Kadir, Jakarta: Pustaka Azzam, 2008, Jilid 5, hal. 132.

<sup>204</sup>Al-Qurtubi, *Tafsîr al-Qurtûbi*, diterjemahkan oleh Ahmad Rijali Kadir, ..., Jilid 5, hal. 133.

## F. *Dzurriyyat Dhi'âf* Menurut Tafsiran Harun

Harun menafsirkan *Sûrat an-Nisa* '4: 9 secara terpisah dengan ayat sebelum dan sesudahnya. Karena Harun tidak mengkorelasikan antara ayat sebelum dan sesudahnya maka dia bisa mengembangkan makna umum dari suatu ayat pada makna yang lebih relevan berdasarkan konteks yang melingkupinya. Harun menulis tafsir *Sûrat an-Nisa* '4: 9 dalam kitab Tafsir Tarbawi sebagai berikut.

وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعْفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا  
قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٩﴾

وَلْيَخْشَ berarti hendaklah takut. Kata tersebut berasal dari kata يخشى-خشى (huruf *ya* dibuang karena adanya *lam amr*), artinya takut tidak memperoleh keuntungan, karena itu didekati supaya memperoleh keuntungan itu. Misalnya خشيا لله (takut kepada Allah), yaitu takut tidak memperoleh nikmat-Nya, karena itu Dia didekati. Hal itu berbeda dengan خوف-يخاف-خاف (takut) untuk kita jauhi. Dalam ayat itu خشية ditunjukkan kepada “kemungkinan” anak cucu (*dzurriyyah*/keturunan) lemah sepeninggal orang tua. Kemungkinan itu harus didekati agar jangan sampai terjadi, dengan memberi mereka warisan yang cukup baik berupa harta maupun pendidikan. Sementara itu, خوف ditunjukkan pada “lemahnya” anak-cucu yang harus dihindari.

Harun menjelaskan sebab turunnya ayat tersebut, yaitu ayat ini turun berkenaan dengan kasus seorang sahabat yang mau meninggal dan hendak mewariskan seluruh hartanya untuk orang lain sehingga anak-anaknya tidak dapat bagian. Dalam keadaan seperti itu, orang yang mendengar wasiat harus meluruskannya agar wasiatnya untuk orang lain itu tidak lebih dari sepertiga harta bila ahli warisnya kaya, dan maksimal seperempat harta bila ahli waris miskin.

Kasus pada ayat ini menurut Harun ialah mengenai harta warisan namun teks ayat ungkapannya umum. Berdasarkan hal itu, maka lemah yang dimaksud bisa juga termasuk lemah karena kurangnya pendidikan yang diberikan. Jadi, maksud ayat ini ialah orang tua, sebelum meninggal, khawatir jangan-jangan ia meninggalkan anak-anaknya sepeninggalannya dalam keadaan lemah, karena kurangnya harta yang ditinggalkan atau kurangnya pendidikan yang diberikan. Oleh karena itu, ia perlu meninggalkan harta dan atau pendidikan yang baik untuk anak-anaknya.

Kondisi anak-anak yang lemah sepeninggal orang tua itu sendiri jangan sampai terjadi. Karena itu, hendaklah orang tua itu berusaha meninggalkan warisan yang cukup untuk anak-anak dan atau memperkuat pendidikan mereka. Cukupnya pendidikan yang diterima

anak sebenarnya lebih berharga daripada meninggalkan harta benda, karena pendidikan itu tidak akan berkurang bila digunakan, sebaliknya dengan harta. Meninggalkan anak-anak yang kuat diharapkan melahirkan pula cucu-cucu yang kuat, dan seterusnya.

Selanjutnya Harun menafsirkan makna takwa dalam *Sûrat an-Nisâ* '4: 9, yaitu takwa sering pula diterjemahkan sebagai takut. Takwa (takut) kepada Allah adalah menjalankan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. Perintah Allah dalam ayat ini adalah untuk memperkuat modal kekayaan dan atau pendidikan bagi anak-anak yang perlu dilaksanakan, perbuatan sebaliknya tentu dilarang. Menurut Harun, ada tiga kata yang diterjemahkan "takut" dalam ayat ini (*khasyyah*, *khauf*, dan *takwa*), yang menunjukkan kekurangan kosakata bahasa Indonesia untuk memberikan padananya.<sup>205</sup>

Lebih lanjut, Harun menafsirkan makna kata *وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا* "dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar" maksudnya, membuat wasiat yang benar dan menyiapkan anak-anak agar jangan terlunta-lunta sepeninggal orang tua. Lafal *وَلْيَقُولُوا* dalam ayat itu juga terdapat *lâm amr* yang men-jazam-kan *fi'l mudhâri'*, karena itulah *nûn* di ujung kata tersebut di buang. Asalnya ialah *يقولون*.

Nilai-nilai pendidikan yang terkandung dalam *Sûrat an-Nisâ* '4: 9 menurut Harun, yaitu orang tua perlu bertanggung jawab atas masa depan anak-cucunya. Yang perlu disiapkan dan ditinggalkan ialah kekayaan yang cukup yang kira-kira mereka perlukan sebagai modal dasar untuk bisa berdiri sendiri. Modal yang lebih terpercaya untuk ditinggalkan ialah pendidikan yang baik.

Pada bagian akhir tafsirnya, Harun menegaskan implemantasi nilai-nilai yang terkandung di dalam ayat pada pendidikan. Agar orang tua peduli pada pendidikan dapat dilaksanakan antara lain dengan penyuluhan. Di samping itu tingkat wajib belajar harus dinaikkan maksimal sampai sekolah menengah, supaya minimal orang tua itu berpendidikan sekolah menengah. Pendekatannya dapat dilaksanakan melalui kerja sama yang erat antara sekolah dan rumah tangga.<sup>206</sup>

Penafsiran Harun senada dengan penafsiran Shihab, As-Sammarkandi, dan Sayyid Quthb. Ketiga penafsir tersebut menafsirkan ayat tersebut terpisah dari ayat sebelum dan sesudahnya sehingga hasil penafsirannya menjadi lebih umum, yaitu agar orang tua merasa takut dan khawatir meninggalkan anak cucu yang lemah

<sup>205</sup>Salman Harun, *Tafsir Tarbawi Nilai-Nilai Pendidikan dalam Al-Qur'an*, ..., hal. 45.

<sup>206</sup>Salman Harun, *Tafsir Tarbawi Nilai-Nilai Pendidikan dalam Al-Qur'an*, ..., hal. 46.

dan terlantar. Titik temu kesenadaan ketiga penafsir tersebut adalah orang tua harus khawatir meninggalkan anak cucu yang lemah baik lemah secara materi maupun nonmateri. Ayat tersebut menyiratkan lemah dari aspek ekonomi sebagai sebab turun ayat tersebut menunjukkan salah satu aspek yang menyebabkan kelemahan. Karena sebab turunya ayat tersebut berkaitan dengan sosial budaya maka dapat digunakan kaidah *al-Ibrah bi 'umûm al-Lafdz lâ bi khusus as-Sabâb*, yakni ungkapan itu berlaku pada keumuman lafaznya bukan hanya melingkupi makna khusus sebab munculnya lafaz tersebut. Kaidah ini relevan dengan universalitas hukum-hukum syariat. Kaidah ini sering digunakan oleh para sahabat dan para mujtahid untuk menetapkan hukum. Mereka memberlakukan hukum ayat-ayat yang memiliki sebab-sebab tertentu kepada peristiwa-peristiwa lain yang bukan merupakan sebab turunnya ayat tersebut.

Tafsiran *Sûrat an-Nisâ*'/4: 9 dalam *Tafsîr al-Misbâh* oleh Shihab bahwa ayat tersebut sebagai pedoman bagi umat Islam agar memperhatikan kesejahteraan anak-anaknya.<sup>207</sup> Ayat ini merupakan peringatan bagi pemilik harta yang membagikan hartanya hingga anak-anaknya terbengkalai. Walaupun zahir ayat ini menerangkan aspek ekonomi, tetapi sesungguhnya pesan dari ayat ini berlaku untuk seluruh aspek.

Ayat ini berkaitan dengan tanggung jawab orang tua terhadap generasi penerus yang bersifat materi. Namun dalam ayat ini tersirat bahwa tanggung jawab terhadap keturunan bukan hanya bersifat materi, tetapi juga immateri seperti pendidikan dan pembinaan takwa. Meskipun konteks ayat ini berkaitan dengan harta warisan, yang diharapkan dengan memperoleh bagian dari warisan kelangsungan hidup anak-anak terjaga dan tidak terlantar. Imam Nawawi mengingatkan bahwa yang dimaksud keturunan yang lemah yang perlu dicemaskan yaitu jangan sampai meninggalkan keturunan atau generasi yang lemah dalam hal ekonomi (menyebabkan kemiskinan), ilmu pengetahuan, keagamaan (pemahaman/penguasaan) dan akhlaknya.<sup>208</sup>

As-Sammakandi menuliskan dalam *Tafsîr as-Sammakandi* bahwa hendaklah mereka khawatir akan anak-anak si mayyit akan

---

<sup>207</sup>M. Quraish Shihab, *TAFSIR AL-MISBÂH: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera hati, 2004, Vol. 2, hal. 355.

<sup>208</sup> Mia Muyasaroh, Tanto Aljauharie Tantowie, and Sri Meidawaty, "Pendidikan Anak Usia SD/MI dalam Perspektif Al-Qur'an Sûrat an-Nisâ' Ayat 9 (Analisis Tafsir Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab)," dalam *Tarbiyat al-Aulad: Jurnal Pendidikan Islam Anak Usia Dini*, Vol.4, No. 2 Tahun 2020, hal. 93.

terlantar sebagaimana mereka khawatir jika meninggalkan anak sepeinggalan mereka. *Dzurriyat dhiâf* maksudnya adalah keturunan yang lemah karena mereka masih kecil. Orang yang menghadiri orang yang *sakarât al-maut* jangan mengatakan kepadanya agar mengutamakan dirinya dan berwasiat begini-begini sehingga dia mewasiatkan sebagian besar hartanya. Maka hendaklah mereka khawatir atas keturunan mayyit sebagaimana mereka khawatir atas keturunan mereka sendiri. *Falyattaqullah wal yaqûlû qaulan sadîda*, maksudnya hendaklah berkata kepada mayyit perkataan yang adil dan dikatakan juga maknanya adalah menalqin si mayyit dengan kalimat *lâ ilâha illallâh*, dan jangan memerintahkannya dengan kalimat tersebut, namun hendaknya dia mengatakannya pada dirinya sendiri sehingga dia mendengarnya, karena jika dia disuruh maka dia akan marah dan menentang.<sup>209</sup>

Sayyid Quthb menuliskan dalam kitab *Tafsîr Fî Zhilâl Al-Qur'ân* bahwa hati para orang tua lembut dan sensitif terhadap anak keturunan mereka yang lemah tidak berdaya tanpa ada yang mengasihi dan melindungi mereka. Gambaran ini menarik simpati mereka terhadap anak-anak yatim yang kehilangan para orang tua mereka. Pengasuh anak yatim tidak tahu bila anak keturunan mereka nanti diserahkan kepada orang-orang yang hidup sesudah mereka, sebagaimana nasib anak-anak yatim yang diserahkan kepada mereka. Disamping itu, mereka juga diwasiati agar bertakwa kepada Allah dalam mengasuh anak-anak kecil yang diserahkan Allah kepada mereka. Penerima wasiat agar berkata dengan perkataan yang benar dalam urusan anak-anak yatim ketika mereka mengasuh dan memelihara anak-anak yatim sebagaimana mereka memelihara harta benda mereka sendiri.<sup>210</sup>

Penafsiran Harun juga didukung oleh penafsiran Ibnu Katsir karena menjadi salah satu sumber rujukan penafsirannya. Penafsiran Ibnu Katsir terhadap firman Allah swt. dalam *Sûrat an-Nisâ* '4: 9 adalah hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan di belakang mereka anak-anak dan ahli waris yang lemah, janganlah sampai membuat wasiat yang akan membawa mudharat dan mengganggu kesejahteraan mereka yang ditinggalkan itu. Dari Ibnu Abbas bahwa ini mengenai seseorang yang sudah mendekati ajalnya yang didengar oleh orang lain bahwa ia hendak membuat wasiat yang bermudharat dan akan merugikan ahli

---

<sup>209</sup>Nashruddin Muhammad Ibnu Ahmad Abu Al-laits As-Sammarkandi, *Tafsir As-Samarkandi*, Bairut Libanon: Dâr al-Fikr, 2010, hal. 261.

<sup>210</sup>Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilâlil Qur'an*, diterjemah oleh Aunur Rafiq Shaleh Tamhid, Jakarta: Robbani Press, 2001, Jilid 2, hal 668.

warisnya, maka Allah memerintahkan kepada orang yang mendengarnya itu agar menunjukkannya kepada jalan yang benar dan agar diperintahkan supaya ia bertakwa kepada Allah mengenai ahli waris yang akan ditinggalkan.

Ibnu Katsir menulis riwayat Bukhari dan Muslim bahwa tatkala Rasulullah datang menjenguk saad bin Abi Waqqash yang sedang sakit, bertanyalah saad bin Abi Waqqash kepadanya: Ya Rasulullah, saya mempunyai harta dan hanya puteriku satu-satunya yang akan mewarisiku, dapatkah kusedekahkan dua pertiga kekayaanku? Jawab Rasulullah, “jangan” dan kalau separuh, bagaimana? tanya saad lagi. “jangan” jawab Rasulullah. Dan kalau sepertiganya, bagaimana ya rasulallah? tanya Saad lagi. Rasulullah menjawab, “sepertiga pun masih banyak, kemudian beliyau bersabda:

انك ان تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتفككون الناس

“*Sesungguhnya jika engkau meninggalkan ahli warismu dalam kondisi berkecukupan maka itu lebih baik dari pada meninggalkan mereka dalam kondisi miskin lagi meminta-minta kepada orang-orang.*”

Ibnu Katsir juga menukil pendapat ulama ahli fikih, yaitu jika ahli waris yang ditinggalkan oleh si mayyit adalah orang-orang kaya maka sebaiknya diwasiatkan penuh sepertiga, tetapi jika yang akan ditinggalkan itu orang-orang yang miskin, maka sebaiknya dikurangi dari sepertiga.<sup>211</sup> Pendapat Ibnu Katsir ini dirujuk oleh Harun dalam menentukan ukuran wasiat yang ideal.

## **G. Perbandingan Penafsiran Ash-Shâbûniy dan Harun terhadap *Dzurriyyat Dhi'âf***

Pada bagian ini, penulis menyajikan beberapa persamaan dan perbedan dari penafsiran ash-Shâbûniy dan Harun terhadap *dzurriyyat dhi'âf*. Faktor-faktor yang menyebabkan terjadi perbedaan penafsiran antara as-Shâbûniy dan Harun terhadap *dzurriyyat dhi'âf*. Analisis kritis terhadap kelebihan dan kekurangan penafsiran ash-Shâbûniy dan Harun terhadap *dzurriyyat dhi'âf*.

### **1. Persamaan dan Perbedaan Penafsiran Ash-Shâbûniy dan Harun**

---

<sup>211</sup>Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Surabaya: Bina Ilmu, 2004, hal. 315.

Persamaan penafsiran ash-Shâbûniy dan Harun terhadap *dzurriyyat dhi'âf* adalah keduanya secara umum memaknai kata *dzurriyyat dhi'âf* sebagai keturunan lemah (anak-anak yang masih kecil). Ash-Shâbûniy dan Harun menafsirkan kata lemah pada ayat tersebut sebagai lemah karena kekurangan harta warisan sebagai akibat wasiat yang menzalimi anak yatim. Kedua penafsir tersebut sama-sama menyajikan *asbâb an-nuzûl*, yaitu ayat ini turun kepada orang-orang sakit yang akan meninggal dunia, lalu dia mendengarkan orang yang berpesan agar berwasiat kepada orang-orang tertentu untuk diberikan sebagian harta yang akan ditinggalkannya, sehingga akhirnya anak-anaknya sendiri jadi terbengkalai.

Perbedaan penafsiran kedua tokoh tersebut terletak pada pengembangan makna kata lemah dalam konteks kekinian. Ash-Shâbûniy menafsirkan ayat tersebut dengan cara tidak mengembangkan makna *dzurriyyat dhi'âf* menjadi makna selain dari keturunan lemah karena kurang harta warisan sebagai akibat dari wasiat yang tidak berpihak terhadap hak anak yatim. Sementara Harun mengembangkan makna *dzurriyyat dhi'âf* menjadi keturunan yang lemah karena kekurangan harta warisan namun juga diamaknai sebagai keturunan yang lemah karena kurang pendidikan.

Walaupun kedua tokoh tersebut tersebut hidup di era kontemporer dan menjadi guru besar pada bidang tafsir namun keduanya tidak menggunakan perangkat analisis yang sama dalam menafsirkan *dzurriyyat dhi'âf*. Ash-Shâbûniy tidak mengkonstruksi makna baru dalam menafsirkan *dzurriyyat dhi'âf* sementara Harun melakukan konstruksi makna baru yang tidak bertentangan dengan makna dasar *dzurriyyat dhi'âf*. Ash-Shâbûniy tidak melakukan pengembangan makna karena ingin menyajikan tafsirnya sesuai dengan makna dasar ayat tersebut berdasarkan munasabah ayat sebelum dan sesudahnya yang saling berhubungan yaitu menjaga hak anak yatim. Ash-Shâbûniy menafsirkan ayat tersebut hanya berpijak pada konteks sosio-historis mikro (*asbâb an-nuzûl*) ayat tersebut dan tidak direfleksikan dengan kondisi sosio-historis kekiniansaat dia menafsirkan ayat tersebut. Sementara Harun, disamping memperhatikan kondisi sosio-historis mikro dan makro turunnya ayat tersebut, dia juga merefleksikan makna umum dengan kondisi sosio-historis saat ini.

Ash-Shâbûniy menjelaskan makna *dzurriyyat dhi'âf* dalam *Sûrat an-Nisâ'*/4: 9 dikaitkan dengan ayat sebelumnya dan

sesudahnya, yaitu dari *Sûrat an-Nisâ*'/4: 7-10. Tafsiran ash-Shâbûniy terhadap ayat sebelumnya (*an-Nisâ*' ayat 7 dan 8) tentang pembagian warisan. Dia mengawali tafsirannya dengan mengutip riwayat dari Ibnu Zaid bahwa pada masa jahiliyah, kaum perempuan tidak diberikan warisan orang tua, yang lebih dewasa mewarisi sementara yang kecil tidak mewarisi meskipun dia seorang laki-laki, kemudian Allah meurunkan firman-Nya

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ  
الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۖ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا

*Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya dan bagi perempuan ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya, baik sedikit maupun banyak, menurut bagian yang telah ditetapkan. (QS. An-Nisâ'/4: 7)*

Alasan tidak diberikan warisan kepada perempuan dan anak kecil karena mereka tidak pernah menunggang kuda, membawa rumpun, dan menghalang musuh<sup>212</sup>

Menurut ash-Shâbûniy, kelompok ayat tersebut memiliki spirit untuk melindungi hak anak yatim. Hal tersebut sangat lugas dalam tafsir ash-Shâbûniy terhadap firman Allah swt. ( *وَلْيَخْشَ الَّذِينَ ( لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعْفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ* ) bahwa ayat tersebut mengingatkan para pengembal wasiat agar menunaikan wasiat untuk anak-anak yang lemah setelah orang tuanya wafat dan (agar mereka khawatir) bagaimana keadaan anak-anak mereka nanti. Dan hendaklan mereka memperlakukan anak-anak yatim yang ada dalam pemeliharaannya sebagaimana mereka menginginkan anaknya diperlakukan dengan baik setelah mereka tiada nanti. Penafsiran ash-Shâbûniy tersebut berkorelasi dengan ayat selanjutnya, yaitu tentang ancaman bagi pengasuh anak yatim yang memakan harta anak yatim secara zalim. Berdasarkan munasabah ayat sebelum dan setelah ayat *Sûrat an-Nisâ*'/4: 9 memperkuat tafsiran ash-Shâbûniy terhadap *dzurriyyat dhi'âf* sebagai anak-anak kecil yang lemah karena kekurangan harta warisan sebagai akibat wasiat yang zalim.

Berbeda dengan Harun, menafsirkan *dzurriyyat dhi'âf* dalam *Sûrat an-Nisâ*'/4: 9 tidak dihubungkan dengan ayat sebelum dan ayat sesudahnya. Dengan kata lain Harun menafsirkan ayat

---

<sup>212</sup>Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 6, ..., hal. 489.



tersebut secara terpisah dengan ayat sebelum dan sesudahnya. Untuk memperkuat tafsirannya, ia menyajikan sebab turunnya ayat tersebut, yaitu tentang wasiat sahabat yang merugikan ahli warisnya. Karena ayat tersebut ditafsirkan secara terpisah dengan ayat sebelum dan sesudahnya maka menurut Harun, teks ayat dalam *Sûrat an-Nisâ*'/4: 9 ungapannya umum, maka lemah yang dimaksud bisa juga termasuk lemah karena kurangnya pendidikan yang diberikan.

Ash-Shâbûniy menafsirkan *dzurriyyat dhi'âf* sebagai anak yatim yang lemah karena kekurangan harta warisan sebagai akibat wasiat yang zalim. Isi wasiat yang menzalimi anak yatim maksudnya adalah orang tua yang berwasiat untuk menghibahkan hartanya seluruhnya atau setengahnya kepada selain anaknya. Akibat wasiat tersebut menyebabkan berkurangnya harta warisan untuk anak-anak mereka yang masih lemah (karena masih kecil-kecil dan tidak bisa mengelola hartanya sendiri). Penafsiran tersebut didukung oleh riwayat dari Sa'id, yaitu barangsiapa menghadiri orang yang akan meninggal dunia maka hendaklah ia memerintahkan orang yang akan meninggal dunia itu untuk melakukan keadilan dan kebaikan, serta menghindari kezaliman dan kesewenang-wenangan dalam memberikan wasiat. Hendaklah orang yang menghadiri orang yang meninggal dunia itu merasa khawatir atas (kesejahteraan) keluarganya sebagaimana orang yang akan meninggal dunia itu merasa khawatir (atas kesejahteraan) keluarganya bila dia meninggal dunia.<sup>213</sup> Dengan demikian, makna substansialnya adalah hendaklah orang-orang yang mempunyai sifat takut atau khawatir atas nasib anak keturunannya bila ditinggal mati dalam kondisi lemah secara finansial, juga takut kepada Allah.<sup>214</sup>

Ditinjau dari aspek sejarah teks *Sûrat an-Nisâ*'/4: 7-9 maka penafsiran as-Shâbûniy sama dengan penafsiran ulama klasik yang menggunakan pendekatan tekstual dengan metode *bi al-ma'tsûr*. Sementara Harun menafsirkan ayat tersebut tidak hanya berpanduan pada sejarah teksnya namun menggunakan pendekatan kontekstual dengan teori hermeneutika konstruktif karena terjadi pengembangan makna baru berdasarkan konteks kekinian. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa Harun menafsirkan *dzurriyyat dhi'âf* menggunakan metode *bi ar-ra'yi*.

---

<sup>213</sup>Ahmad Muhammad Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jilid 6, ..., hal.. 515.

<sup>214</sup>Ahmad Muntaha, "Tafsir Sûrat an-Nisâ' Ayat 9," dalam <https://islam.nu.or.id/tafsir/tafsir-surat-an-nisa-ayat-9-sbHSO>. Diakses pada 23 Juli 2023.

Selain itu, Harun banyak merujuk tafsir modern seperti *Tafsir Al-maraghy* karya Ahmad Musththafa Al-Maraghy dan *Tafsîr al-Misbâh* karya Quraish Shihab.

## 2. Faktor-faktor yang mempengaruhi perbedaan penafsiran Ash-Shâbûniy dan Harun

Penyebab perbedaan penafsiran antara ash-Shâbûniy dan Harun disebabkan oleh faktor eksternal dan internal. Faktor eksternal disebabkan karena adanya perbedaan kondisi historis, sosial, budaya, dan politik negara tempat ditafsirkannya Al-Qur'an. Ash-Shâbûniy saat menulis tafsirnya berada di Arab Saudi yang mana kondisi historis, sosial budaya, dan politik berbeda negara Indonesia tempat Harun berada.

Secara historis, kerajaan Arab Saudi tidak bisa dilepaskan dari kaum agamawan, khususnya kelompok Wahabi. Dalam sejarahnya, Arab Saudi dibangun atas dasar persekutuan di antara tokoh Wahabi dengan pemuka suku. Pada tahun 1744, Muhammad Ibn Abul Wahhab menyerukan adanya pemurnian kembali ajaran Islam. Gerakan ini dinamakan dengan gerakan "Wahabisme". Kemudian, Wahabi membentuk aliansi dengan Muhammad Ibn al-Saud untuk menyebarkan doktrin Wahabi di bawah *House of Saud* untuk memerintah di seluruh suku Badwi di Semenanjung Arab. Setelah menang, kekuasaan dibagi menjadi dua bidang, yakni kekuatan politik untuk *House of Saud* dan kekuatan agama untuk Abdul Wahhab.<sup>215</sup>

Ash-Shâbûniy mengajar di Universitas Ummul Qura dan Universitas King Abdul Ajiz yang merupakan universitas milik Arab Saudi. Walaupun ash-Shâbûni tidak memihak kepada salah satu mazhab fikih dalam penafsirannya namun kebijakan negara Arab Saudi pada umumnya dan kebijakan kampus tempatnya mengajar pada khususnya akan mempengaruhi pendekatan ash-Shâbûni dalam menafsirkan Al-Qur'an. Walaupun ash-Shâbûni merupakan alumni dari Al-Azhar Kairo Mesir yang sudah menerapkan pendekatan tafsir kontemporer, namun dia berusaha menyesuaikan pendekatan penafsirannya sesuai pendekatan penafsiran yang diterapkan di Arab Saudi. Menurut Gusmian

---

<sup>215</sup>Alrebh, Abdullah F, "A Wahhabi Ethic in Saudi Arabia: Power, Authority, and Religion in a Muslim Society," dalam *Sociology of Islam*, Vol. 5, No. 4 Tahun 2017, hal. 282.

bahwa dinamikan keilmuan dibidang metodologi tafsir dan tafsir dari masa ke masa, di Mesir secara pragmatik lebih maju ketimbang di Arab Saudi karena di Mesir tafsir diletakkan dalam kerangka orientasi ilmiah dan sosial, sedangkan di Arab Saudi lebih berorientasi pada petunjuk semata.<sup>216</sup>

Pendekatan penafsiran di Arab Saudi lebih mundur dibandingkan dengan Mesir tentu tidak lepas dari pengaruh doktrin ulama Wahabi yang diimplementasikan dalam kebijakan Negara Arab Saudi. Konstitusi yang berlandaskan inti ajaran Islam tersebut memiliki konsekuensi berupa keterlibatan ulama Wahabi di dalam pemerintahan Arab Saudi. Tidak bisa dimungkiri bahwa Wahabi sangat dominatif dalam menentukan kebijakan dan regulasi Kerajaan Arab Saudi.<sup>217</sup>

Cita-cita pemurnian Islam yang didengungkan oleh Wahabi ini sangat menentang keras terhadap segala bentuk, amaliyyah yang berbau kurafat, sufistik, dan bid'ah. Cara berpikir mereka terhadap instrumen-instrumen agama pun sangat tekstualis dan konservatif. Salah satu doktrin yang ia tanamkan kepada para pengikutnya adalah mengecap kafir terhadap sesama Islam yang berziarah kubur, orang yang bertawassul, dan dalam memahami teks Al-Qur'an secara tekstualis tanpa menilik sejarah turunnya ayat. Slogan utamanya yaitu kembali kepada Al-Qur'an dan Hadis, tidak perlu dan tidak mau menggunakan Ijmâ' dan Qiyâs yang ia gunakan untuk mempengaruhi muslim yang masih awam.<sup>218</sup> Acuan mereka dalam menafsirkan Al-Qur'an mengacu pada metode Ibnu Taymiyah, yaitu memahami Al-Qur'an dengan makna *zhahir* ayat, tidak mengakui adanya makna majaz di dalam Al-Qur'an.

Beberapa ideologi kelompok Wahabi sebagaimana yang telah diidentifikasi oleh Vincenzo Oliveti: *Pertama*, Penolakan terhadap transmisi ijtihâd yang tradisional kecuali Al-Qur'an. Mereka berkata: هم رجال ونحن رجال (mereka laki-laki kita juga laki-laki). Mereka berprinsip mengapa kita harus menerima

---

<sup>216</sup>Ahmadi, "HERMENEUTIKA AL-QUR'AN; Kajian atas Pemikiran Fazlur Rahman dan Nasr Hamid Abu Zayd tentang Hermeneutika Al-Qur'an," dalam *El-Warogoh: Jurnal Ushuluddin dan Filsafat*, Vol. 1, No. 1 Tahun 2017, hal. 7.

<sup>217</sup>Mahmud Hibatul Wafi, "Diskursus Reformasi Arab Saudi: Kontestasi Kerajaan Saudi Dan Wahabi," dalam *Journal of Islamic World and Politics*, Vol. 2, No. 1 Tahun 2018, hal. 237.

<sup>218</sup>Azisi, Ali Mursyid Azisi Ali Mursyid, Wiwik Setiyani, and Hotimah Novitasari, "Nahdlatul Ulama, Tradisi dan Wahabi: Penafian Pengikut Wahabi terhadap Tradisi Tahlilan Masyarakat Nahdliyin, dalam" *Ansoruna: Journal of Islam and Youth Movement*, Vol. 1, No. 1 Tahun 2022, hal. 16.

pendapat mereka (para ulama setelah generasi *tabi'in*) sementara kita juga bisa berijtihad seperti mereka?. *Kedua*, Penolakan terhadap Ushul Fiqh. Ushul Fiqh adalah perangkat teoritis dalam menentukan hukum Islam yang pada umumnya berdasar pada al-Qur'an, Hadis, Qiyas dan Ijma'. Formulasi seperti itu mereka tolak dengan membuka kembali selebar-lebarnya pintu ijtihad dengan hanya berdasar pada Al-Qur'an dan Hadis. *Ketiga*, Penolakan terhadap tafsir (*anti-reason*) dan anti Filsafat, terutama yang memuat cerita-cerita *Isrâ'iliyat*. Mereka pun menolak tafsir ath-Thabariy (w.923) sebab memuat banyak cerita *Isrâ'iliyat*. Sementara Filsafat ditolak karena ia merupakan landasan utama lahirnya Teologi dalam Islam yang mereka sangat alerigi dengannya. *Keempat*, memahami Al-Qur'an secara literal. Bagi kelompok Wahabi, tidak ada alegori (kata kiasan) atau dalam bahasa Arab disebut majaz dalam al-Qur'an. Setiap kata dalam Al-Qur'an harus dipahami secara literal, karena tak seorangpun di antara kita setelah ulama salaf yang berhak menafsirkannya. *Kelima*, anti kultural, terutama pada *high culture* (budaya tinggi). *Keenam*, Agresif dan represif. Artinya, kelompok Wahabi sangat cepat menolak ketika melihat kultur dan mental yang berbeda dengan mereka.<sup>219</sup>

Dengan adanya simbiosis mutualisme antara Arab Saudi dengan ulama Wahabi yang mewarnai kondisi sosial, budaya, dan politik di Arab Saudi menyebabkan ash-Shâbûni selektif untuk menerapkan pendekatan penafsiran yang relevan dengan kondisi tempat ia menafsirkan Al-Qur'an. Karena Arab Saudi dan Wahabi berprinsip pemurnian agama dengan slogan kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah, menafsirkan Al-Qur'an dengan makna *zhahir*, serta menolak pendekatan hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an sehingga hal ini menjadi salah satu pertimbangan ash-Shâbûni untuk tidak menerapkan teori hermeneutika dalam penafsirannya. Dengan demikian, makna penafsiran *dzurriyat dhi'âf* tidak mengalami konstruksi makna baru dari makna dasarnya, namun hasil penafsirannya sama seperti penafsiran ulama klasik.

Ulama Arab Saudi yang terpola dengan paham Wahabi dan tidak memperbolehkan keleluasaan rasio selain yang sesuai dengan apa yang telah digariskan oleh generasi *as-Salaf as-*

---

<sup>219</sup>Muhsin Mahfudz, "Implikasi Pemahaman Tafsir al-Qur'an terhadap Sikap Keberagamaan," dalam *Jurnal tafseer*, Vol. 4, No. 2 Tahun 2016: 123-148, hal. 141-142.

*Shâlih*.<sup>220</sup> Walaupun ash-Shâbûniy tidak sepenuhnya menggunakan metode ulama Wahabi dalam menafsirkan Al-Qur'an, namun pengaruh ulama wahabi dalam mengontrol produk tafsir di Arab Saudi sangat ketat. Berdasarkan hasil fatwa ulama Wahabi menyebabkan Kitab *Shafwah at-Tafâsîr* sempat dibekukan oleh pemerintah Saudi Arabia sampai tahun 1998. Pelarangan tersebut berlaku dengan diterbitkannya surat keputusan Kementrian Haji dan Wakaf yang memerintahkan para pengurus wakaf, masjid dan lain-lain untuk membekukan kitab tersebut dan tidak memberikannya kepada masyarakat.<sup>221</sup> Alasan pembekuan kitab tersebut karena dianggap akan merusak Aqidah pembacanya, sebab penafsiran ash-Shâbûniy terhadap ayat ayat sifat Allah tidak sepenuhnya menggunakan *tafwîdh* namun juga menggunakan *ta'wîl*.

Beberapa kritik digulirkan oleh ulama-ulama Saudi, Bakr Abu Zayd. Ia mengkritik ash-Shâbûniy dengan mengatakan bahwa ash-Shabûniy telah menghapus akidah salaf dengan cenderung kepada khalaf yang ia ambil dari dua imam besar dalam tafsir Al-Qur'an yaitu ath-Thabariy dan Ibn Katsîr. Menurutnya, ini adalah kesalahan besar tatkala ash-Shabûniy mengutip keduanya dengan berdalih ringkasan dan pemurnian. Ibnu Jibrîn mengatakan bahwa ash-Shabûniy telah berupaya keras mengumpulkan beberapa tafsir, dan meneliti perkataan para ulama baik itu dari kalangan klasik maupun modern. Akan tetapi, pengarang adalah seorang yang berakidah Asy'ariyyah pada penafsiran nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. Şalih al-Fauzan mengkritik bahwa ash-Shabûniy telah lari dari penafsiran yang semestinya dilakukan oleh kelompok Ahl as-Sunnah kepada pentakwilan.<sup>222</sup>

Pememetaan karya tafsir ulaman Arab Saudi telah dipetakan oleh Riri Fitria (2011). Hasil pemetaan tersebut adalah *pertama*, Kitab *Taysîr Karîm ar-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân* ditulis oleh 'Abd ar-Rahmân al-Sa'dî pertama kali tahun 1344 H. Tafsir ini sangat ringkas dalam menerangkan ayat-ayat Al-Qur'an. Ia hanya terfokus pada makna lafaz yang terkandung

---

<sup>220</sup>Riri Fitria, "Pemetaan Karya Tafsir di Arab Saudi," dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2011, hal. 140.

<sup>221</sup>Ridho Riyadi, "Zina Menurut Ali Ash-Shâbûniy Dalam Tafsir Shafwatu Tafasir," dalam *Studia Quranika*, Vol. 5, No. 2 Tahun 2021, hal. 34.

<sup>222</sup>Abd Malik Al-Munir, " *Shafwat at-Tafâsîr Karya Ash-Shâbûniy dan Contoh Penafsirannya Tentang Ayat-Ayat Sifat*," dalam *Jurnal Analisis*, Vol. 16, No. 1 Tahun 2016, hal.153-154.

dalam ayat. Tafsir ini menggunakan metode *tahlîly*, dengan corak *i'tiqâdiy* (teologis).

*Kedua, Tafsîr Adwâ' al-Bayân* ditulis oleh Muhammad al-Amîn as-Shanqîtiy menggunakan metode *maudhû'iy*, yakni terfokus kepada ayat-ayat hukum. Corak yang digunakan pun adalah *fiqh*. Sementara dalam pemaparannya, as-Shanqîtiy langsung kepada menjelaskan kata-kata tertentu pada ayat yang dipandanginya memerlukan penjelasan, tanpa menjelaskan seluk beluk surat sebagaimana pada karya tafsir umumnya. Dalam menafsirkan hukum-hukum fikih yang terdapat dalam ayat, ia memulainya dengan menyebutkan berbagai pendapat beserta dalil secara rinci, lalu ia *tarjih*. Begitu juga dalam menafsirkan ayat-ayat yang mengandung masalah teologi, ia menampilkan berbagai pendapat dari berbagai golongan kemudian ia menyatakan pendapatnya yang sesuai dengan pendapat golongan salafiy.

*Ketiga, Tafsîr al-Muyassar* karya Aidh al-Qarniy yang diterbitkan pada tahun 2006 oleh penerbit Obeikan di Saudi Arabia. Kitab ini termasuk kategori tafsir ringkas yang berjumlah satu volume tebal dengan ukuran cetak besar dan banyak halaman 930. Tafsir ini, sebagaimana namanya, menggunakan bahasa yang mudah dimengerti dan jelas. Penulisnya tidak menyinggung-nyinggung perdebatan seputar ayat-ayat *mutasyâbihât*, melainkan membiarkannya dalam makna tekstualnya.<sup>223</sup>

Karya tafsir di Negara Arab Saudi secara umum menggunakan metode *tahlîly* dengan corak fikih dan *i'tiqâdiy* (teologis). Corak *i'tiqâdiy* ini merupakan pengaruh dari paham Wahabi yang berkembang subur di Negara tersebut. Salah satu ciri bahwa paham Wahabi mewarnai kitab tafsir Arab Saudi pasca abad ke-18 ini adalah keengganan para mufasirnya untuk menafsirkan ayat-ayat *mutasyâbihât*. Mereka membiarkan ayat tersebut dimaknai dengan apa yang dikehendaki oleh lafal tanpa menggunakan *ta'wîl*.<sup>224</sup>

Sementara Harun hidup di negara Indonesia dan mengajar di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta yang mana kampus tersebut menerima pembaharuan pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Kondisi sosial, politik, budaya dan keagamaan di Indonesia yang memberikan ruang gerak untuk berinovasi dalam menggunakan pendekatan dalam penafsiran Al-

---

<sup>223</sup> Riri Fitria, "Pemetaan Karya Tafsir di Arab Saudi," ..., hal. 127.

<sup>224</sup> Riri Fitria, "Pemetaan Karya Tafsir di Arab Saudi," ..., hal. 140.

Qur'an. Selama produk tafsir tersebut tidak sesat dan menyesatkan umat beragama serta tidak bertentangan dengan Pancasila dan UUD 1945 maka diakomodir di Indonesia. Bahkan dalam rangka merawat kebinekaan, di Indonesia diharuskan untuk menerapkan kemoderatan dalam beragama. Dengan demikian, kondisi tersebut menyebabkan penafsir di Indonesia menjadi lebih terbuka dalam menerapkan pendekatan penafsiran yang relevan dengan kondisi saat ini.

Ditinjau dari latar belakang sosial dan budayanya, tafsir di Indonesia dapat dibagi dalam beberapa corak penafsiran, yaitu: (1) Tafsir yang ditulis dalam pengaruh politik kekuasaan (negara) yang kental; (2) Tafsir yang disusun dalam lingkungan sosial kultural di pondok pesantren; (3) Tafsir yang ditulis ketika penulisnya aktif di lembaga pendidikan formal; (4) Tafsir yang ditulis dalam konteks sosial budaya pada organisasi kemasyarakatan (Ormas) Islam; dan (5) Tafsir yang ditulis di luar latar belakang sosial tertentu.<sup>225</sup>

*Pertama*, tafsir yang ditulis dalam pengaruh politik kekuasaan (negara) yang kental. Salah satu bentuk tafsir yang dipengaruhi oleh kekuatan politik kekuasaan negara adalah tafsir yang ditulis oleh 'Abd ar-Rauf as-Sinkiliy dengan judul *Tarjumân al-Mustafid*. Tafsir ini merupakan karya tafsir al-Qur'an pertama di Nusantara, yang ditulis pada tahun 1675 oleh sang penasehat Kerajaan Aceh dalam enam periode dari tahun 1607- 1688. Dalam konteks ini jelas terlihat bahwa proses penulisan tafsir ini diwarnai oleh latar sosial-budaya yang dipengaruhi oleh suatu kultur kekuasaan tertentu, yakni Kerajaan Aceh.

*Kedua*, tafsir yang ditulis di lingkungan dan basis sosial pesantren. Secara sosial, setidaknya ada dua jenis pesantren, yaitu pesantren yang ada di lingkungan kraton, seperti pesantren Manba'ul Ulum Solo dan pesantren di luar kraton. Tafsir Al-Qur'an yang lahir dari rahim pesantren di lingkungan kraton misalnya Kitab Al-Qur'an Tarjamah Bahasa Jawi aksara pegon yang diterbitkan pada 1924. Adapun tafsir-tafsir yang lahir dari rahim pesantren di luar kraton, misalnya *Al-Ibrîz li Ma'rifat at-Tafsîr Al-Qur'ân al-'Azîz* karya K.H. Bisri Mustofa (1915-1977), *Iklîl fî Ma'âni at-Tanzîl* dan *Tâj al-Muslimîn* karya K.H. Misbah

---

<sup>225</sup>Islah Gusmian, "Tafsir al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika," dalam Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015, hal. 5-15.

ibn Zainul Mustofa(1916-1994), dan *Jâmi' al-Bayân* karya KH. Muhammad bin Sulaiman.<sup>226</sup>

*Ketiga*, Tafsir yang ditulis ketika penulisnya aktif di lembaga pendidikan formal, seperti karya KH. Hamzah Manguluang, seorang ustadz pada Madrasah Aa'adiyah di Sengkang, Kab. Wajo. Ia telah menyelesaikan terjemah Al-Qur'an dalam bahasa Bugis 30 Juz yang dibaginya dalam tiga jilid. Dalam penulisannya, penulis membagi tafsirnya dalam dua format, sebelah kiri adalah ayat-ayat Al-Qur'an, sementara di sebelah kanan berisi terjemahan ayat dalam bahasa Bugis.

*Keempat*, tafsir yang ditulis dalam koteks sosial budaya pada organisasi kemasyarakatan (Ormas) Islam. Salah satu contoh dari tafsir ini adalah tafsir Al-Qur'an yang ditulis oleh komunitas Muhammdiyah dengan judul Kur'an Jawen, yaitu tafsir al-Qur'an yang ditulis dalam bahasa Jawa, tafsir ini diterbitkan tahun 1927 oleh Ormas Muhammdiyah bidang Taman Pustaka di Surakarta.<sup>227</sup>

*Kelima*, Tafsir yang ditulis di luar latar belakang sosial tertentu. Tafsir ini merupakan tafsir yang memiliki basis sosial-budaya di luar yang empat di atas, sehingga pola tafsir berada dalam konteks sosial-budaya yang cukup independent, bebas dari ikatan identitas dan kepentingan tertentu. Contoh tafsir ini adalah tafsir yang ditulis oleh Buya Hamka (Haji Abdul Malik Amullah), yang berjudul *Tafsir al-Azhar*. Walaupun Buya Hamka masuk dalam Ormas Muhammadiyah, namun pola tafsirnya cenderung lepas dari pengaruh Ormas tersebut karena ketokohnya yang begitu menonjol.

Jika ditinjau dari kondisi latar belakang sosial budaya di Indonesia maka dapat dikatakan tafsiran Harun dipengaruhi oleh keadaan penulis masih aktif di Lembaga Pendidikan yaitu saat aktif mengajar di Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta. Karena Harun bergelut dalam mengajarkan tafsir di Perguruan Tinggi sehingga memiliki wawasan yang luas tentang metodologi tafsir era klasik dan modern.

Faktor internal yang menyebabkan terjadinya perbedaan penafsiran antara ash-Shâbûniy dan Harun adalah karena perbedaan sumber penafsiran, corak, dan pendekatan yang digunakan. Dari segi sumber penafsiran, walaupun ash-Shâbûniy

---

<sup>226</sup>Islah Gusmian, "Tafsir al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika," ..., hal.

<sup>227</sup>Islah Gusmian, "Tafsir al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika," ..., hal.



dalam menyusun tafsir *shafwat at-tafâsir* menggunakan perpaduan antara *bi al-ma'sûr* dan *bi ar-ra'yu* namun dalam menafsirkan dalam menafsirkan *Dzurriyyat Dhi'âf* dia menggunakan penafsiran *bi al-ma'sûr*, yakni tafsir Al-Qur'an berdasarkan riwayat yang meliputi Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, Al-Qur'an dengan hadis Nabi, dan penafsiran dengan riwayat Sahabat atau Tabi'in. Sementara Harun menggunakan perpaduan antara *bi al-ma'sûr* dan *bi ar-ra'yu* sumber rujukan ulama klasik dan ulama kontemporer.

Dari segi corak penafsiran, ash-Shâbûniy menggunakan corak bahasa dan hukum. Corak bahasa dipelopori oleh Zamakhsari yang mana sebagai salah satu rujukan ash-Shâbûniy dalam menguraikan tafsirnya. Begitu juga corak fikih atau hukum merupakan salah satu corak penafsiran yang digunakan oleh al-Qurtubi. Selain itu juga, ash-Shâbûniy mengutip riwayat dari tafsir ath-Thabari untuk menguraikan sebab turunnya ayat yang sedang ditafsirkan. Corak penafsiran ash-Shâbûniy berupa bahasa senada dengan corak penafsir klasik seperti Zamakhsari. Penafsiran ash-Shâbûniy yang bercorak hukum senada dengan al-Qurtubi.

Sementara Harun menggunakan corak Tarbawi (pendidikan) dalam penafsirannya. Harun berupaya menjelaskan nilai-nilai Al-Qur'an dalam ruang lingkup pendidikan dan secara kemasyarakatan untuk menunjukkan bahwa Al-Qur'an relevan dengan kehidupan masyarakat manusia sesuai dengan perbedaan generasi dan daerahnya. Harun berkeinginan menghidupkan kembali pemahaman pendidikan dalam sosial kemasyarakatan pada tafsir Al-Qur'an. Inilah yang kemudian hari dikenal dengan sebutan corak tafsir sosial yang dipelopori oleh Muhammad Abduh dan muridnya Sayyid Rasyid Ridha. Jadi, dapat dikatakan bahwa corak penafsiran Harun senada dengan penafsir modern yaitu Muhammad Abduh dan Sayyid Rasyid Ridha.

Dari segi pendekatan, tafsiran ash-Shâbûniy lebih condong kepada tekstual karena makna ayat tidak dikembangkan dalam konteks kekinian. Dalam pendekatan tekstual, praktik tafsir lebih berorientasi pada teks yang ada dalam dirinya. Penafsiran ash-Shâbûniy memfokuskan pembahasannya pada kinerja gramatikal, melalui pemahaman harfiah, didukung oleh analisis riwayat tentang sebab turunnya ayat. Setelah itu, dilakukan analisis *balaghah* yang tertuang dalam teks ayat, selanjutnya dia mensarikan kandungan hikmah dan hukum dalam ayat tersebut.

Namun tafsiran makna ayat sesuai dengan makna dasar teksnya, makna tersebut tidak mengalami konstruksi baru.

Sementara Harun menggunakan pendekatan kontekstual karena terjadi pengembangan makna ayat berdasarkan refleksi terhadap makna yang relevan dengan konteks kekinian. Pengembangan makna dari makna dasarnya merupakan merupakan hasil kontekstualisasi makna pada masa kekinian. Konstruksi makna baru tersebut terjadi jika penafsir menggunakan menggunakan teori hermeneutika konstruktif.

Pendekatan kontekstual melibatkan pemahaman *ekstra-teks* bukan *intra-teks*. Kinerja pendekatan kontekstual berusaha memahami suatu teks dengan cara melacak konteks penggunaannya pada masa ketika teks itu muncul, termasuk situasi dan kondisi di mana ayat Al-Qur'an diturunkan, kemudian dipahami secara interdisiplin dengan ilmu-ilmu yang berkembang saat ini.<sup>228</sup>

## H. Kelebihan dan kekurangan penafsiran Ash-Shâbûniy dan Harun

Kelebihan tafsiran Harun adalah terjadinya pengembangan makna *dzurriyyat dhi'âf* dari keturunan yang lemah karena kekurangan harta menjadi keturunan yang lemah karena kurangnya pendidikan yang diberikan. Hasil penafsiran tersebut sesuai dengan konteks era kontemporer. Pada era kontemporer ini, orang tua lebih banyak yang menyiapkan keturunan generasi tangguh melalui pemberian pendidikan yang layak daripada menyiapkan harta yang banyak untuk diwariskan oleh anak-anaknya nanti. Dilihat dari signifikansi makna *dzurriyyat dhi'âf* di era kontemporer maka dapat dikatakan bahwa hasil penafsiran Harun lebih relevan dengan penfasiran ash-Shâbûniy. Ketika penafsiran sesuai dengan konteks kekinian menunjukkan bahwa hasil penafsiran tersebut sesuai dengan kondisi waktu dan tempat.

Harun mengkonstruksi makna baru menggunakan pendekatan penafsiran kontekstual dengan teori hermeneutika konstruktif. Namun, penggunaan teori hermeneutika dalam menafsirkan Al-Qur'an terjadi pro dan kontra di kalangan ulama Muslim. Kelompok yang yang menganggap kelemahan hermeneutika sebagai interpretasi

---

<sup>228</sup> Muhammad Solahudin, "Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran Alquran," *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2016, hal. 1.

teks-teks keagamaan berpendapat bahwa hermeneutika berbeda dengan tafsir. Mereka berpendapat produk interpretasi bersifat obyektif dan tidak perlu dikontekstualisasikan, karena Islam bukan bagian dari dinamika sejarah. Sedangkan kelompok yang menganggap hermeneutika sebagai suatu kekuatan untuk interpretasi teks-teks keagamaan menerima berkeyakinan hermeneutika telah diterapkan dalam tafsir sekalipun tidak secara definitif. Mereka berpendapat bahwa penafsiran bersifat subjektif karena berkaitan dengan konteks, sehingga keaslian penafsiran hanya bersifat relatif.

Unsur subjektif tidak lepas dari penafsiran, apalagi penafsiran dipengaruhi oleh kepentingan ideologi dan mazhab penafsir. Oleh karena itu, para ulama menetapkan aturan dengan syarat yang ketat untuk menghindarkan penafsir dari kesalahan dan pengaruh ideologi dan mazhab. Tentu saja penafsiran yang paling akurat hanya dimiliki oleh Pemilik Kalam, yaitu Allah, dan dilakukan oleh yang mempunyai otoritas penuh untuk menafsirkan Kalam kepada umat manusia, yaitu Rasul-Nya.

Kehadiran hermeneutika bukan dimaksudkan untuk menggantikan *'Ulum Al-Qur'an*, namun dapat dijadikan pelengkap atau partner. Umat Islam meyakini bahwa Al-Qur'an sebagai kitab agama adalah suci, namun metode yang digunakan untuk memahaminya, seperti tafsir dan takwil, serta metode apapun, bukanlah sesuatu yang sakral. Oleh karena itu, penggunaan cara apa pun diperbolehkan, sepanjang tidak mengurangi kesucian Al-Qur'an sebagai kitab agama dan dimaksudkan agar Al-Qur'an menjadi kitab pedoman, petunjuk yang dapat dipahami semua kalangan dan cocok digunakan kapan dan di mana saja. Teks Al-Quran sebagai teks keagamaan bersifat definitif, namun pemahaman terhadap teks ini akan terus berlanjut sepanjang zaman. Menerima hermeneutika sebagai metode penafsiran bertujuan untuk menghayati dunia teks yang bernuansa masa lalu dengan dunia empiris saat ini. Hal ini bertujuan untuk mendekatkan agar dapat menjawab semua persoalan yang terjadi di tengah-tengah masyarakat. Walaupun menggunakan hermeneutika namun tetap memperhatikan kaedah-kaedah penafsiran yang telah dirumuskan ulama tafsir.<sup>229</sup>

Ditinjau dari segi sumber penafsirannya, maka ash-Shâbuni lebih unggul dari Harun karena ash-Shâbuni menyajikan penafsirannya dengan berbagai sumber sehingga penyajiannya lebih kaya dibandingkan dengan penafsiran Harun. Kelebihan tafsir ash-Shâbûni

---

<sup>229</sup>Supangat, "Menimbang Kekuatan dan Kelemahan Hermeneutika Sebagai Metode Interpretasi Teks-Teks Keagamaan," dalam *Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 5, No. 2 Tahun 2020, hal. 115.

adalah penyajian tafsirnya lebih luas dan sistematis, yaitu menyusun kategori ayat-ayat, membahas munasabah antara ayat, menjelaskan aspek kebahasaan secara etimologi, dan menjelaskan sebab-sebab turunnya (*asbâb an-nuzûl*), menjelaskan *balaghah*, dan menjelaskan faidah dalam bentuk hikmah-hikmah dan *istinbath* hukum. Sementara Harun menyajikan tafsirnya lebih sempit karena dalam ruang lingkup pendidikan saja. Sistematikanya tidak membahas kelompok ayat, muansabah antara ayat, dan *balaghah*. Faedah ayatpun hanya dibatasi pada nilai-nilai pendidikan.

Dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, ash-Shâbuni lebih banyak menafsirkan Al-Qur'an secara *bi al-ma'tsûr*, Untuk memperkuat dan membandingkan hasil pemikiran tafsirnya, ash-Shâbuni sering mengutip pendapat-pendapat penafsir besar, terutama penafsiran Ibnu Abbas yang cukup mendominasi dan bagi kalangan umat Islam dunia sudah tak asing lagi. Dari aspek linguistik, ungkapan yang menjadi pilihan beliau lebih mudah, dan menggunakan struktur kata yang enak diucapkan sehingga mudah dipahami dan dapat ditangkap makna yang dikandung oleh teks.<sup>230</sup>

Kelemahan dari penafsiran ash-Shâbûni adalah makna teks tidak mengalami pergeseran dari makna dasarnya karena menggunakan pendekatan tekstual. Interpretasi tekstual ialah memahami makna dan maksud Al-Qur'an dan hadis sebagai sumber hukum Islam hanya melalui redaksi lahirnya saja. Wahyu dipahami melalui analisis kebahasaan, tanpa melihat latar sosio-historis ayat tersebut dan tidak merefleksikannya ke masa kini.<sup>231</sup> Bagi kaum tekstualis, makna sebuah kata terdapat dan melekat dalam objek yang dituju. Padahal model perujukan makna demikian hanya relevan pada kata-kata tertentu dan sangat terbatas, mislanya nama dan objek fisik. Bagi kaum tekstualis, makna objek yang tunggal merupakan sesuatu yang ideal untuk dijunjung tinggi.

Kecenderungan golongan tekstualis yang berlebihan dalam metode penemuan hukum pada gilirannya telah memunculkan kesulitan dalam merespon dan menyambut gelombang perubahan sosial. Misalnya karakteristik kajian fiqh klasik yang *law in book oriented* dan kurang memperhatikan *law in action* merupakan akibat dari kecenderungan tekstualitas metodologi golongan tekstualis. Pendekatan tekstualis akan selalu tertinggal di belakang sejarah

---

<sup>230</sup>Muhammad Yusuf, *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: Teras, 2006, hal. 64.

<sup>231</sup>Agus Kenedi, "Memahami Studi Islam dengan Pendekatan Tekstual," dalam *JURNAL AN-NUR: Kajian Ilmu-Ilmu Pendidikan dan Keislaman*, Vol. 7, No. 2 Tahun 2021, hal. 221.

karena tidak relevan lagi dengan situasi dan kondisi aktual umatnya (konstekstual).

Dalam rangka memahami kata, kalimat dan struktur bahasa Al-Qur'an harus ada kesadaran untuk mengakui akan wujud teks-teks agama yang turun dalam konteks tertentu atau khusus (*as-siyâq al-khas*) dan teks-teks yang turun dalam konteks yang lebih umum (*as-siyâq al-'am*). Idealnya, sebuah interpretasi yang komprehensif harus dilakukan dengan kombinasi dua pendekatan sekaligus yaitu pendekatan tekstual dan kontekstual. Al-Qur'an sebagai firman Allah menjadi pegangan hidup bagi umat Islam hendaknya bukan hanya dipahami secara tekstual tetapi harus selalu direnungkan kandungan signifikansi maknanya untuk direfleksikan dengan kondisi saat ini agar hasil penafsiran relevan pada setiap waktu dan tempat.

### I. Analisis Munasabah Surat An-Nisa ayat 7-10

Munasabah secara bahasa adalah perpadanan dan kedekatan, yaitu tempat kembalinya ayat-ayat kepada suatu makna yang menghubungkan dengannya, baik yang umum maupun yang khusus, yang bersifat logika, indriawi, khayalan, maupun hubungan-hubungan yang lain atau keterkaitan yang bersifat logika, seperti antara sebab dengan akibat, antara dua hal yang sepadan, dua hal yang berlawanan, dan sebagainya. Kaidah umum yang menunjukkan hubungan antar ayat pada seluruh Al-Qur'an adalah jika ditemukan tujuan umum dari surat itu. Faidahnya adalah menjadikan bagian-bagian ayat itu berkaitan dengan yang lainnya. Penyebutan suatu ayat setelah ayat yang lainnya itu ada kalanya memiliki hubungan yang jelas, karena pembicaraan itu berhubungan antara yang satu dengan yang lainnya, dan belum sempurna. Jika ayat yang kedua merupakan penegasan atau penafsiran, atau badal maka bagian ini tidak membutuhkan pembicaraan lebih lanjut.

Sebab-sebabnya adalah: *Pertama*, pemadanan, yaitu menyambungkan sesuatu yang sepadan dengan padanannya. Kedua, *penyebutan lawan kata*. Ketiga, *penyebutan secara beruntun* (*istithrad*), yaitu menyebutkan sesuatu yang diinginkan dengan cepat, kemudian meninggalkannya, dan kembali kepada apa yang disebutkan semula, seolah-olah kalimat penyela itu tidak dikehendaki, tetapi hanya sepintas lalu begitu saja.

Dengan memperhatikan kaidah umum munasabah dan sebab-sebab munasabah, peneliti menganalisis munasabah *Sûrat an-Nisâ*'/4: 7-10. *Sûrat an-Nisâ*'/4: 7 menyebutkan persamaan hak waris antara laki-laki dan perempuan walaupun jumlah kadar yang didapatkannya tidak sama. Pemberian warisan kepada perempuan merupakan

merupakan keadilan ajaran Islam karena pada zaman jahilliyah perempuan tidak diberikan warisan karena mereka tidak dapat ikut berperang membela kabilah atau kelompoknya. Selanjutnya *Sûrat an-Nisâ*'/4: 8 menyebutkan etika/sikap terhadap bukan ahli waris seperti kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin yang hadir saat pembagian harta warisan. Selanjutnya *Sûrat an-Nisâ*'/4: 9 memperingatkan kepada orang tua agar tidak mewasiatkan seluruh hartanya kepada bukan ahli warisnya agar anak cucu yang ditinggalkan (anak yatim) tidak lemah secara ekonomi. *Sûrat an-Nisâ*'/4: 10 menegaskan larangan untuk memakan harta anak yatim secara zalim. Jadi, munasabah ayat 9 dengan ayat 8 adalah harta warisan boleh diberikan kepada yang bukan ahli waris namun jangan sampai menzolimi haka nak yatim, yaitu wasiat tidak boleh lebih dari sepertiga hartanya. Selanjutnya munasabah ayat 9 dengan ayat 10 adalah menjaga dan memelihara hak anak yatim. Harta warisan yang diperoleh oleh anak cucu hendaknya dipelihara oleh walinya jangan dimakan atau dihabiskan dengan zalim.

Ash-Shâbûniy menyebutkan munasabah *Sûrat an-Nisâ*'/4: 7-10 sebagai spirit untuk menjaga hak anak yatim. Sementara Harun tidak menyebutkan munasabah antar ayat namun hanya menyebutkan sebab turun ayat waris saja. Peneliti setuju dengan pendapat ash-Shâbûniy bahwa spirit kelompok ayat *Sûrat an-Nisâ*'/4: 7-10 adalah untuk menjaga hak anak yatim. Sebab, pada intinya kelompok ayat *Sûrat an-Nisâ*'/4: 7-10 membicarakan harta warisan yang harus pro dengan hak anak cucu, jangan sampai hak mereka dizalimi oleh wasiat yang merugikan mereka dan jangan pula hak yang sudah didapatkan dimakan atau dihabiskan secara zalim oleh wali anak yatim.

## **J. Penafsiran Objektif dan Subjektif**

### **1. Penafsiran Objektif**

Dalam '*Ulûm Al-Qur'ân*, agar didapatkan hasil penafsiran yang objektif maka diperlukan perangkat analisis yang relevan terkait dengan kaidah tafsir dan ilmu dasar yang diperlukan oleh penafsir. Penafsiran objektif bertujuan untuk mendapatkan makna dan maksud dari ayat agar sesuai dengan makna dan maksud yang memfrimankannya. Keobjektifan penafsiran sangat ditentukan oleh wawasan keilmuan yang dimiliki oleh penafsir. Semakin banyak wawasan penafsir terhadap keilmuan yang relevan dengan ilmu tafsir maka semakin berkualitas hasil penafsirannya. Sebab itu, ilmu alat yang relavan dengan kegiatan penafsiran sangat perlu dipelajari oleh penafsir. Untuk mendapatkan hasil penafsiran Al-Qur'an yang

objektif, Imam Suyuti telah membuat kriteria lima belas ilmu yang harus dipelajari oleh penafsir sebelum melakukan penafsiran Al-Qur'an.

*Pertama*, Ilmu Bahasa. Dengan bahasa itulah diketahui penjelasan kosakata-kosakata dan makna-maknanya. Dengan ilmu ini, penafsir dapat mengidentifikasi makna yang terkandung dalam suatu kosa kata. Sebab bisa jadi suatu kosa kata memiliki satu makna saja atau memiliki lebih dari satu makna. *Kedua*, Ilmu Nahwu. Dengan ilmu ini, penafsir mampu memahami perubahan i'rab suatu kata. Suatu makna dapat berubah dengankarena perubahan i'rab, sebab itu ilmu ini harus dipelajari oleh seorang penafsir. *Ketiga*, Ilmu Sharaf. Dengan ilmu ini dapat diketahui bentuk-bentuk kata dan wazan-wazannya. Perubahan tashrif juga akan mempengaruhi makna suatu kata. *Keempat*, ilmu tentang *isytiqaq* (bentuk asal kata), karena suatu kata

itu jika berasal dari dua buah akar kata yang berbeda maka akan berbeda pula maknanya. *Kelima*, Ilmu Ma'ani. Dengan ilmu ini akan diketahuilah ciri-ciri khas susunansusunan perkataan dari sisi penyampaian maknanya. *Keenam*, Ilmu Bayan. Dengan ilmu ini akan diketahui ciri-cirinya dari sisi perbedaan-perbedaannya ditinjau dari sisi kekuatan dan kesamaran petunjuknya. *Ketujuh*, Ilmu Badi'. Dengan ilmu ini, akan memperindah suatu pembicaraan. Ilmu ma'ani, ilmu bayan, dan ilmubadi' termasuk ke dalam Ilmu Balaghah. Ilmu ini adalah di antara ilmu-ilmu yang paling besar yang harus dimiliki oleh seorang mufassir, sebab dia harus memerhatikan sisi kemukjizatan Al-Qur'an, sedangkan kemukjizatan hanya dapat diketahui dengan ilmu ini. *Kedelapan*, ilmu tentang *qira'at*. Dengan ilmu ini diketahuilah bagaimana cara membaca Al-Qur'an. Dengan *qira'at* dapat diketahuilah makna-makna yang paling kuat yang mungkin dikandung oleh suatu ayat. *Kesembilan*, ilmu tentang ushuluddin ayat-ayat Al-Qur'an yang dzahirnya menjelaskan apa yang tidak layak bagi Allah Ta'ala. Maka seseorang yang ahli di bidang ilmu itu selalu merujuk hal ini dan dia menjadikannya sebagai dalil pada hal-hal yang mustahil, wajib, dan boleh. *Kesepuluh*, Ilmu Ushul Fiqih. Dengan ilmu ini akan diketahuilah metode pengambilan dalil dan ijtihad terhadap suatu hukum. *Kesebelas*, ilmu tentang *asbâb an-nuzûl* dan kisah-kisah, karena dengan mengetahui sebab turunnya ayat maka diketahuilah makna ayat itu sesuai dengan keadaan yang melingkupi turunnya ayat itu. *Kedua belas*, ilmu tentang nasakh dan Mansukh. Dengan ilmu ini dapat diketahui ayat yang dihapus dan terhapus. Baik terhapus hukumnya atau tulisannya. *Ketiga belas*, Ilmu Fikih. Dengan ilmu ini membantu penafsir untuk menafsirkan Al-Qur'an

berdasarkan corak fikih. *Keempat belas*, hadis-hadis yang menjelaskan penafsiran ayat yang *mujmal* dan yang *mubham* (samar). *Kelima belas*, bakat. Bakat adalah kemampuan bawaan yang berpotensi untuk dikembangkan atau dilatih. Bakat akan terus berkembang jika seseorang mengamalkan apa yang sudah diketahuinya.<sup>232</sup>

Jika dikaitkan dengan kriteria penafsir agar objektif dalam menafsirkan Al-Qur'an maka hasil tafsiran as-Shâbûniy memenuhi kriteria penafsiran objektif dalam *'ulûm al-Qur'ân* menurut Imam Suyuti. Sebab penafsiran as-shabuniy mengikuti sistematika yang ditawarkan oleh Imam Suyuti, yaitu penafsirannya dimulai dengan analisis makna bahasa, makna balaghah, memperhatikan ilmu qira'ah, menggunakan kaidah ushuluddin dalam menafsirkan ayat teologi, menggunakan ushul fikih dan fikih dalam menafsirkan ayat hukum. Penafsiran ash-Shâbûniy relevan dengan teori hermeneutika objektif, di mana penafsir harus berusaha mencari makna yang sesuai menurut maksud yang sebenarnya dari pemilik kalam.

## 2. Penafsiran Subjektif

Seorang penafsir harus berusaha menghindarkan diri dari segala kekurangan dalam menjelaskan maknanya atau menghindari tambahan yang tidak sesuai dengan tujuan dan menjaga sesuatu yang ditafsirkannya dari penyimpangan makna dan beralih dari maknanya. Dia harus menjaga makna yang hakikat dan yang majaz serta menjaga metode penulisan dan tujuan dari konteks kalimat. Sistematika penafsiran menurut Imam Suyuti bahwa pertama kali yang harus dilakukan oleh seorang penafsir adalah melakukan penyelidikan kosakata-kosakata dalam keadaan berdiri sendiri. Kemudian dia berbicara tentangnya dari sisi bahasa, kemudian *tashrif*-nya, kemudian asal akar katanya. Setelah itu dia berbicara tentangnya dari segi kalimat. Dia memulai dengan menjelaskan *i'rabnya*. Kemudian dia menjelaskan hal-hal yang berhubungan dengan Ilmu *Ma'ani*, kemudian Ilmu Bayan, kemudian Ilmu Badi', kemudian menjelaskan makna yang dikehendaki, kemudian melakukan *istinbath* dan kemudian menjelaskan isyarat-isyaratnya.<sup>233</sup>

Ketika seorang penafsir sudah sampai pada tahapan penjelasan isyarat-isyarat maka disinilah memungkinkan munculnya penafsiran subyektif sesuai dengan corak tafsir yang digunakan oleh penafsir.

---

<sup>232</sup>Imam Suyuti, *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*. Solo: Indiva Media Kreasi, 2008, hal. 909-912.

<sup>233</sup>Imam Suyuti, *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*,..., hal. 923.



Konstruksi makna melalui penjelasan isyarat-isyarat tersebut dapat dibenarkan dengan catatan tidak menganggap makna tersebut yang paling benar. Karena dengan konstruksi makna yang bersumber dari spirit makna dasarnya menyebabkan pesan Al-Qur'an itu selalu kontekstual sepanjang masa.

Penafsiran subjektif seperti ini bisa saja terjadi dengan dasar hadis Rasulullah saw. “*Sesungguhnya setiap ayat memiliki makna lahir dan batin. Setiap huruf memiliki batasan dan setiap Batasan memiliki tempat naik.*” Imam Suyuti memberikan beberapa penafsiran terhadap hadis tersebut yaitu: *Pertama*, bahwa sesungguhnya jika seseorang mengkaji makna batinnya dan membandingkannya dengan makna dzahirnya, niscaya dia akan mengetahui maknanya. *Kedua*, bahwa tidak ada satu ayat pun kecuali diamalkan oleh suatu kaum dan ada kaum lain yang akan mengamalkannya. *Ketiga*, bahwa dzahirnya adalah kosakatanya dan batinnya adalah penafsirannya. *Keempat*, Kisah-kisah yang diungkapkan oleh Allah swt. tentang umat-umat yang terdahulu dan hukuman yang ditimpakan kepada mereka, dzahirnya adalah memberitakan tentang kehancuran umat-umat terdahulu. Itu adalah sebuah kisah umat terdahulu dan batinnya merupakan nasihat kepada umat yang lainnya dan memberikan peringatan kepada mereka agar tidak melakukan seperti apa yang mereka lakukan.<sup>234</sup>

Selanjutnya, Imam Suyuti menuliskan dari Ibnu Naqib meriwayatkan ada pendapat yang *kelima*, ‘Sesungguhnya makna dzahirnya adalah makna-makna yang diketahui oleh mereka yang memiliki ilmu-ilmu lahir, sedangkan batinnya adalah kandungan rahasiarahasias yang diajarkan oleh Allah kepada orang-orang yang ahli hakikat. Makna sabdanya: *setiap huruf itu memiliki batasan* adalah batas akhir makna yang dikehendaki oleh Allah. Ada yang mengatakan maknanya adalah setiap hukum itu memiliki kadar pahala dan dosa. Makna sabdanya: *setiap batasan itu memiliki tempat naik* adalah semua makna dan hukum yang sulit yang ada padanya memiliki suatu petunjuk yang dapat mengantarkan kepada pengetahuan terhadapnya dan maksud yang dikehendakinya.

Hadis Ini menunjukkan bahwa pemahaman Al-Qur'an adalah suatu medan yang lapang lagi luas dan bahwa riwayat itu termasuk ke dalam bagian tafsir yang dzahir. Pemahamannya tidak hanya selesai dengan riwayat itu, sedangkan periwayatan tersebut harus dijadikan sebagai pedoman di dalam tafsir dzahir agar terhindar dari kesalahan. Setelah itu, ijtihad dan pemahaman menjadi luas. Penafsir tidak boleh

---

<sup>234</sup>Imam Suyuti, *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*,..., hal.921.

tafsir yang dzahir itu, tetapi harus dilakukan untuk pertama kali, karena tidak mungkin seseorang sampai kepada makna batin tanpa menguasai makna yang dzahir.

Tafsiran Harun telah memenuhi kriteria yang telah disebutkan oleh Imam Suyuti bahwa karena dia mengkonstruksi makna baru setelah menyebutkan makna kosakata ayat tersebut dan menyinggung sebab turunnya ayat tersebut. Penafsiran subjektif yang mengungkap isyarat atau makna baru setelah mengkaji makna dari sisi kosakata, *isytiqaq* kata, tata bahasa nahu dan saraf, balagah, *asbâb an-Nuzûl* menjadi tidak masalah asalkan jangan sampai menyakini bahwa makna hasil konstruksi tersebut satu-satunya makna yang paling benar. Jika dikaitkan dengan teori hermeneutika maka penafsiran Harun terhadap *dzurriyat dhi'âf* didukung oleh teori hermeneutika subjektif karena konstruksi makna baru merupakan kontribusi dari horizon penafsir terhadap teks yang ditafsirkan.

#### K. Penanggulangan *Dzurriyyat Dhi'âf* dalam Al-Qur'an

Penanggulangan *dzurriyat dhi'âf* pada awal *Sûrat an-Nisâ*'/4:9, yaitu *وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعْفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ* “Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan di belakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka.” mengimplikasikan usaha preventif yang harus dilakukan oleh orang tua terhadap anak keturunannya agar mereka menjadi generasi yang tangguh di masa depan. Usaha preventif tersebut dapat dilakukan dengan melindungi anak cucu. Perlindungan terhadap ketrurunan dalam penelitian ini digali dari perspektif Al-Qur'an.

Penanggulangan *dzurriyat dhi'âf* pada akhir *Sûrat an-Nisâ*'/4:9 memerintahkan untuk bertakwa kepada Allah dan berkata benar (jujur). Implikasi dari potongan ayat ini adalah mengharuskan orang tua untuk melakukan parenting yang baik sejak dini terhadap ketrurunannya. Teknik parenting dalam penelitian ini juga digali dari perspektif Al-Qur'an. Dengan demikian, secara garis besar, berdasarkan *Sûrat an-Nisâ*'/4:9 maka solusi untuk menanggulangi *dzurriyat dhi'âf* ada dua, yaitu memberikan perlindungan terhadap ketrurunan dan memberikan parenting yang tepat sejak dini.

Solusi pertama merupakan titik tekan terhadap penafsiran ash-Shâbûniy dan Harun bahwa makna *Sûrat an-Nisâ*'/4:9 memberikan spirit terhadap perlindungan nasib keturunan yang lemah. Sementara solusi kedua relevan dengan hasil pengembangan penafsiran Harun

terhadap *Sûrat an-Nisâ*'/4:9, yaitu generasi lemah karena kurangnya pendidikan yang diberikan.

### 1. Memberikan Perlindungan terhadap Keturunan

Hak asasi yang tidak luput dari perhatian dunia saat ini adalah perlindungan terhadap anak. Anak harus dilindungi karena merupakan karunia Allah yang sangat berharga dan sekaligus sebagai amanah yang harus dijaga dengan sebaik-baiknya. Perlindungan keturunan bertujuan untuk menjamin terpenuhinya hak-hak keturunan agar dapat hidup, tumbuh, berkembang, dan berpartisipasi secara optimal sesuai dengan harkat dan martabat kemanusiaan, serta mendapat perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi, demi terwujudnya keturunan yang berkualitas, berakhlak mulia, dan sejahtera.

Keturunan merupakan tunas, potensi, dan generasi muda penerus cita-cita perjuangan bangsa. Mereka memiliki peran strategis dan mempunyai ciri dan sifat khusus yang menjamin keberlangsungan ekosistem bangsa dan negara pada masa depan. Baik buruknya sebuah masyarakat sangat ditentukan oleh sejauh mana perhatian dan perlindungan mereka terhadap keturunan mereka. Terbentuknya generasi yang berkualitas jika kebutuhan anak yang bersifat material, psikis, sosial, serta pendidikan terpenuhi dengan baik.

Dalam Islam, hak asasi manusia merupakan kemuliaan yang diberikan Allah kepada setiap keturunan Adam dengan tanpa membedakan ras, warna kulit, jenis kelamin, dan agaman (*Sûrat al-Isrâ*'/17:70). Menghormati hak tersebut merupakan bagian dari ibadah kepada Allah swt. Hak asasi manusia dalam Islam terkait erat dengan upaya memelihara *maqasidusy-syari'ah* bagi eksistensi kehidupan manusia, baik yang bersifat *daruriyyât* untuk memelihara agama, jiwa, akal, harta, dan harga diri, *hâjiyyât* dengan mengatur pola hubungan antarsesama maupun *tahsinât* yang berupa akhlak dan tradisi mulia.

Perlindungan terhadap keturunan dalam Islam dimulai tidak hanya saat janin seperti termuat dalam perlindungan konvensional, tetapi sejak sebelum kehidupan rumah tangga mulai dibangun, yaitu saat proses pemilihan pasangan hidup. Perlindungan terhadap keturunan berlangsung dalam tiga fase, yaitu saat pembentukan keluarga, saat keturunan dalam kandungan, dan setelah keturunan dilahirkan. Selain itu, Islam juga memberi perlindungan bagi keturunan dalam kondisi khusus seperti ketika keturunan ditinggal

mati oleh ayahnya (yatim), atau ditelantarkan/dibuang oleh orang tuannya (*al-laqîl*), atau keturunan yang menyangdang cacat baik fisik maupun mental.<sup>235</sup>

a. Perlindungan Keturunan Saat Pembentukan Keluarga

Islam memandang penting perlindungan keturunan sejak pembentukan keluarga. Oleh karena itu, Islam mengatur proses pemilihan pasangan hidup (suami istri) dan menetapkannya melalui hubungan yang sah, sehingga keturunannya bisa tumbuh menjadi anak yang baik dan sehat. Prinsip-prinsip yang diperhatikan dalam merencanakan pembentukan keluarga antara lain.

1) Memilih Pasangan Hidup yang Baik

Sudut pandang genetika menunjukkan bahwa ada hubungan yang erat antara keturunan dan orang tua, atau kakek-neneknya dalam bentuk sifat-sifat yang diwarisinya melalui gen yang dibawa oleh kromosom dalam tubuh manusia. Perpindahan sifat-sifat bawaan tersebut tidak selalu berkesinambungan dari generasi ke generasi. Dalam Al-Qur'an disebutkan sifat dan perilaku orang tua sangat berpengaruh terhadap keturunan. Hal ini disitir dalam do'a nabi Nuh a.s. pada *Sûrat Nûh/71: 26-27*.

وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾ إِنَّكَ إِن تَذَرُهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴿٢٧﴾

*Dan Nuh berkata, "Ya Tuhanku, janganlah Engkau biarkan seorang pun di antara orang-orang kafir itu tinggal di atas bumi. Sesungguhnya jika Engkau biarkan mereka tinggal, niscaya mereka akan menyesatkan hamba-hamba-Mu, dan mereka hanya akan melahirkan anak-anak yang jahat dan tidak tahu bersyukur. (Nûh/71: 26-27)*

Nabi Nuh a.s. berdo'a seperti ini karena mereka yang kafir akan membuat kerusakan di muka bumi dan melahirkan generasi penerus yang akan merusak juga seperti orang tua mereka. Karena besarnya pengaruh sifat bawaan orang tua terhadap anak, maka Islam menganjurkan untuk memilih pasangan hidup yang berasal dari keturunan yang baik. Oleh karena itu Islam melarang orang kawin dengan orang tidak beragama dengan baik (al-

---

<sup>235</sup> Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Pemberdayaan Kaum Dhu'afa, ...*, hal. 114.

Baqarah/2:221). Rasulullah saw. juga memerintahkan untuk memilih calon pasangan diutamakan karena agamanya, sebagai mana hadis berikut.

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ تَنْكَحُ الْمَرْأَةَ لِأَرْبَعٍ لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا فَاطْفَرُ بِذَاتِ الدِّينِ تَرِبَتْ يَدَاكَ<sup>236</sup>

*Telah menceritakan kepada kami Musaddad, telah menceritakan kepada kami Yahya dari Ubaidullah ia berkata, telah menceritakan kepadaku Sa'id bin Abu Sa'id dari bapaknya dari Abu Hurairah radhiallahu'anhu, dari Nabi, beliau bersabda, "Wanita itu dinikahi karena empat hal, karena hartanya, karena keturunannya, karena kecantikannya dan karena agamanya. Maka pilihlah karena agamanya, niscaya kamu akan beruntung." (HR. Bukhari no.4700, Muslim no.2661).*

Berdasarkan hadis di atas, selayaknya bagi orang yang beragama dan memiliki muruah menjadikan agama sebagai orientasinya dalam melihat segala sesuatu, apalagi yang berkaitan dengan hubungan jangka panjang seperti pernikahan.

Meskipun jodoh telah digariskan oleh Allah swt. manusia juga perlu berusaha dan berdo'a untuk menemukan jodohnya. Contoh do'a yang perlu dipanjatkan untuk meminta jodoh dengan pasangan yang baik adalah.

رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا

*Ya Tuhan kami, anugerahkanlah kepada kami pasangan kami dan keturunan kami sebagai penyenang hati (kami), dan jadikanlah kami pemimpin bagi orang-orang yang bertakwa.*

Doa meminta jodoh untuk yang sudah lama menunggu

رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ

*Tuhanku, janganlah Engkau biarkan aku hidup seorang diri dan Engkaulah Zat Maha Waris Paling Baik.*

## 2) Tidak Melakukan Zina

<sup>236</sup>Ensiklopedi Hadits Kitab 9 Imam, Lidwa Pusaka, 2018, dalam <http://www.laptoppcapk.com/ensiklopedi-hadits-kitab-9-imam/>. Diunduh 1 Maret 2023.

Islam melarang perzinaan dan mengancam pelakunya demi perlindungan terhadap keturunan (al-Isrâ'/17: 32 dan an-Nûr/24: 2). Anak yang terlahir tanpa ayah yang sah sering diterlantarkan dan kehilangan kasih sayang. Keturunan yang lahir dari perkawinan yang sah merupakan karunia yang sangat berharga dari Allah swt. Hal ini diungkapkan dalam firman-Nya pada *Sûrat an-Nahl*/16: 72.

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ  
وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ

﴿٧٢﴾

*Dan Allah menjadikan bagimu pasangan (suami atau istri) dari jenis kamu sendiri dan menjadikan anak dan cucu bagimu dari pasanganmu, serta memberimu rezeki dari yang baik. Mengapa mereka beriman kepada yang batil dan mengingkari nikmat Allah? (An-Nahl/16: 72)*

Dalil umum yang dipergunakan Al-Qur'an dalam upaya pencegahan perbuatan zina diungkapkan dalam bentuk perintah untuk menjauhi segala perbuatan yang mengarah kepada perzinaan. Al-Qur'an menggunakan lafal "lâ taqrabû" sebagai bentuk perintah yang menekankan untuk diwaspadai dan menghindari segala hal yang mengarah kepada perbuatan tersebut. Dalam Al-Qur'an *Sûrat al-Isrâ'*/17: 32 dinyatakan:

وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَةَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً يَوْسَاءَ سَبِيلاً ﴿٣٢﴾

*Dan janganlah kamu mendekati zina; (zina) itu sungguh suatu perbuatan keji, dan suatu jalan yang buruk. (Al-Isrâ': 32)*

Kenyataan sosial dalam dalil perzinaan tersebut yang diakibatkan oleh gaya hidup bebas dan kenyataan hidup menyimpang, dampaknya adalah lahirnya janin yang belum siap untuk dilindungi. Naluri dan hasrat manusia timbul untuk menyayangi anaknya dan memenuhi kebutuhannya adalah wujud dari kejelasan keturunan dan kesesuaian yang dilalui dengan apa yang telah disyariatkan, yakni melalui proses pernikahan.

Perbuatan zina disebutkan sebagai perbuatan yang amat keji karena memang perbuatan tersebut

mengakibatkan rusaknya nasab atau garis keturunan seseorang. Dampak hilangnya nasab juga dapat berdampak pada hilangnya rasa persaudaraan di antara mereka. Ketika nasab tidak lagi menjadi hal yang mulia, maka anggota masyarakat akan mengalami degradasi kekeluargaan dan tidak saling menghargai hak-hak antara satu dengan lainnya.<sup>237</sup>

b. Perlindungan Keturunan Sebelum Dilahirkan (Janin)

Perlindungan terhadap janin dimulai sejak terjadinya pertemuan antara sperma dan ovum yang menyebabkan terjadinya pembuahan sebagai cikal bakal terjadinya janin. Pada fase pembuahan ini saja, Islam melarang untuk melakukan aborsi apalagi sudah terbentuk janin yang sudah ditiupkan ruh. Proses perkembangan nutfah hingga menjadi janin dijelaskan dalam *Sûrat al-Mu'minûn/23: 12-14*. Sedangkan peniupan ruh kepada janin dijelaskan oleh Allah dalam *Sûrat as-Sajadah/32: 9*.

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا  
مَا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾

*Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalamnya roh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur. (As-Sajadah/32: 9)*

Keberlangsungan proses perkembangan janin hingga menjadi bayi yang siap dilahirkan mendapat perhatian yang besar dalam Islam untuk dijaga. Janin tersebut diberikan hak untuk hidup dan kewajiban untuk menafkahi ibu hamil.

1) Hak Untuk Hidup

Ulama telah melarang keras untuk melakukan aborsi dalam kandungan kecuali dalam keadaan hamil yang menurut dugaan yang kuat dari pemeriksaan medis bahwa akan mengancam dan membahayakan keselamatan ibunya. Pengharaman tersebut demi kelangsungan hak hidup keturunannya. Pandangan ini juga didukung oleh ilmu kedokteran bahwa janin merupakan makhluk hidup terus

<sup>237</sup>Tamrin Talebe, "Zina dalam Perspektif Tafsir Al-Qur'an," dalam *Musawa: Journal for Gender Studies*, Vol.11, No.1 Tahun 2019, hal. 10.

mengalami pertumbuhan dan perkembangan. Perkembangan kehidupan janin dijelaskan dalam *Sûrat al-Hajj/22: 5* dan *Sûrat al-Mu'minûn/23: 12-14*. Hal ini dikuatkan dengan hadis Rasulullah saw.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ عَاقَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يَكُونُ فِي ذَلِكَ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ ثُمَّ يُرْسَلُ الْمَلَكُ فَيَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ<sup>238</sup>

*Dari Abdullah, bahwasannya Rasulullah saw. bersabda: "Sesungguhnya aalah satu diantara kalian diciptakan dalam perut ibunya selama empat puluh hari, kemudian dalam waktu empat puluh hari itu menjadi segumpal darah, lalu (empat puluh hari berikutnya) menjadi segumpal daging, (empat puluh hari berikutnya) malaikat turun untuk meniupkan ruh kepada janin." (HR. Muslim no. 4781).*

Berdasarkan hadis diatas, bahwa dalam proses penciptaan manusia terdiri dari empat tahap atau fase perkembangan tahap nutfah, tahap 'alaqah, tahap mudgah, dan tahap pembentukan metafisik atau peniupan ruh. Hadis di atas menjelaskan bahwa proses penciptaan manusia didalam kandungan terjadi setiap 40 hari sekali. Pada empat puluh hari pertama terbentuknya *nutfah* dan empat puluh hari berikutnya secara berturut-turut terciptanya 'alaqah kemudian *mudgah*. Jadi, pada hari ke 120 sejak awal penciptaan manusia dalam perut ibu, manusia diberi ruh sebagai tanda janin sudah hidup.

## 2) Kewajiban Menafkahi Ibu Hamil

Kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga (an-Nisâ'/4:34) terkait erat dengan tanggung jawab memberi nafkah kepada istri. Bahkan kewajiban memberi nafkah tersebut tetap berlaku walaupun sudah bercerai jika istri yang diceraikan itu dalam keadaan hamil. Hal ini disebutkan dalam *Sûrat at-Talâq/65:6*.

<sup>238</sup>Ensiklopedi Hadits Kitab 9 Imam, Lidwa Pusaka, 2018, dalam <http://www.laptopcapk.com/ensiklopedi-hadits-kitab-9-imam/>. Diunduh 1 Maret 2023.



أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجُوهِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ لِيُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ  
وَإِنْ كُنَّ أَوْلَاتٍ حَمَلٍ فَانْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ  
لَكُمْ فَاتُّوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَأَنْمَرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ ۚ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُم فَسْتَزِضِعْ  
لَهُ الْآخَرَى ۖ ﴿٦﴾

*Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Dan jika mereka (istri-istri yang sudah ditalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya sampai mereka melahirkan, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu maka berikanlah imbalannya kepada mereka; dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik; dan jika kamu menemui kesulitan, maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya. (At-Talaq/65: 6)*

Jaminan perlindungan dalam bentuk nafkah ini sangat penting untuk mencegah terjadinya gizi buruk bagi ibu hamil yang akan berdampak pada pertumbuhan janin. Kekurangan gizi akan mengganggu pertumbuhan fisik janin. Selain itu, dalam Islam nafkah tersebut harus diberikan dari rizki yang halal dan baik. Dengan memberikan asupan gizi yang berasal dari rizki yang halal dan baik diharapkan akan memberikan dampak yang positif terhadap perkembangan fisik dan mental janin.

#### c. Perlindungan Keturunan Setelah Dilahirkan

Setelah keturunan dilahirkan perlu diberi perlindungan sampai usianya matang (disebut *asyuda* dalam Al-Qur'an) baik fisik maupun mental. Pada masa pertumbuhan dan perkembangan anak, Islam memperhatikan hak-hak yang perlu diberikan kepada keturunan, yaitu hak yang bersifat immateri maupun materi. Hak immateri meliputi hak untuk diberi nama yang baik, hak keturunan (nasab), hak untuk hidup, hak persamaan, dan hak pendidikan. Sementara hak materi meliputi hak penyusuan, hak mendapat nafkah, dan hak waris.<sup>239</sup>

##### 1) Hak Untuk Diberi Nama yang Baik

<sup>239</sup>Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Pemberdayaan Kaum Dhu'afa*, ..., hal. 121.

Nama yang baik sebagai do'a untuk memberikan harapan dan optimisme dalam hidup seseorang. Nama yang baik secara psikologis berpengaruh besar untuk menumbuhkan rasa percaya diri dan ketenangan bagi orang lain. Dalam UU PA tahun 2002, pasal 5 disebutkan bahwa "setiap anak berhak atas suatu nama sebagai identitas diri dan status kewarganegaraan".<sup>240</sup> Meskipun perlindungan berupa jaminan nama bagi anak telah diatur dalam negara Republik Indonesia sebagai bentuk identitas warga negaranya, namun Islam memberikan tuntunan agar bayi yang lahir diberi nama yang baik.

Beberapa hadis Nabi Muhammad saw. yang memerintahkan untuk memberikan nama yang baik kepada keturunan, seperti dalam riwayat Abi Darda' berikut ini:

عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّكُمْ تَدْعُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِأَسْمَائِكُمْ وَأَسْمَاءِ آبَائِكُمْ فَأَحْسِنُوا أَسْمَاءَكُمْ

*"Sesungguhnya kalian akan dipanggil pada hari kiamat dengan nama kalian dan nama bapak-bapak kalian. Maka baguskanlah nama-nama kalian."* (HR. Abu Dawud no. 4297, Ahmad no. 20704)<sup>241</sup>

Begitu juga Rasulullah saw. memperingatkan agar jangan memberikan nama yang buruk kepada keturunan, sebagai disebutkan dalam hadist berikut

*Telah menceritakan kepada kami Musa bin Isma'il berkata, telah menceritakan kepada kami Wuhaib dari Daud dari Amir ia berkata, telah menceritakan kepadaku Abu Jabirah bin Adh Dhahhak ia berkata, "Ayat ini turun kepada kami, bani Salamah: '(dan janganlah kamu panggil memanggil dengan gelar-gelar yang buruk. Seburuk-buruk panggilan adalah (panggilan) yang buruk sesudah iman) ' -QS. Al Hujurat: 11-. Abu Jabirah berkata, "Saat Rasulullah saw. datang kepada kami, tidak ada seorang pun di antara kami melainkan ia mempunyai dua atau tiga nama. Sehingga Rasulullah saw. memanggil, "Wahai fulan." Orang-orang*

<sup>240</sup> Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak, dalam <https://jdih.go.id/files/4/2002uu023.pdf>. Diakses tanggal 31 Mei 2023.

<sup>241</sup> Ensiklopedi Hadits Kitab 9 Imam, Lidwa Pusaka, 2018, dalam <http://www.laptoppcapk.com/ensiklopedi-hadits-kitab-9-imam/>. Diunduh 1 Maret 2023.

berkata, "Wahai Rasulullah, jangan! Dia akan marah jika dipanggil dengan nama tersebut." Lalu turunlah ayat ini: (dan janganlah kamu panggil memanggil dengan gelar-gelar yang buruk) (H.R. Abu Dawud No. 4311)

## 2) Hak Keturunan (Nasab)

Keturunan yang dimaksud disini adalah kekerabatan yang timbul akibat pertalian darah, sehingga hak keturunan berarti hak untuk memiliki ayah dan ibu yang jelas. Keturunan dalam Al-Qur'an dipandang sebagai karunia Allah swt. yang sangat berharga, sebagai mana firman Allah.

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا

﴿٥٤﴾

Dan Dia (pula) yang menciptakan manusia dari air, lalu Dia jadikan manusia itu (mempunyai) keturunan dan musaharah dan Tuhanmu adalah Mahakuasa. (Al-Furqân/25: 54)

Hak keturunan menjadi sangat penting karena sebagai dasar untuk mendapatkan hak yang lainnya seperti pengasuhan, pendidikan, warisan, dan lain-lainnya. Islam sangat mengecam keras orang tua yang mengingkari nasab anaknya.

## 3) Hak Untuk Hidup

Sebelum Islam datang, di jazirah Arab terdapat pengakuan bahwa keturunan adalah hak milik penuh orang tua. Karena merasa hak penuh terhadap anak, sehingga anak bisa diperlakukan sesuai kemauan orang tuanya. Seperti kebiasaan masyarakat Arab membunuh anak-anak mereka karena takut miskin bahkan ada tradisi membunuh anakan perempuan karena setelah besar nanti tidak bisa ikut berperang. Tradisi membunuh anak-anak karena takut miskin dicela dalam Al-Qur'an, yaitu

قُلْ تَعَالَوْا أَنزِلْ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ إِلَّا تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَمْ وَصَّيْتُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾

Katakanlah (Muhammad), "Marilah aku bacakan apa yang

*diharamkan Tuhan kepadamu. Jangan mempersekutukannya dengan apa pun, berbuat baik kepada ibu bapak, janganlah membunuh anak-anakmu karena miskin. Kamilah yang memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka; janganlah kamu mendekati perbuatan yang keji, baik yang terlihat ataupun yang tersembunyi, janganlah kamu membunuh orang yang diharamkan Allah kecuali dengan alasan yang benar. Demikianlah Dia memerintahkan kepadamu agar kamu mengerti. (Al-An'âm/6: 151)*

Dari ayat di atas dapat diambil kesimpulan bahwa setiap anak itu punya hak untuk hidup dan tumbuh berkembang sesuai dengan fitrahnya. Hak hidup ini bukan hanya dimulai sejak keturunan telah dilahirkan, tetapi sejak dalam kandungan dan bahkan sejak janin belum memiliki ruh sekalipun. Artinya, Islam tidak membenarkan seseorang dengan sengaja tanpa alasan-alasan yang dibenarkan agama, untuk melakukan aborsi.

Perbuatan membunuh anak jika didasari takut miskin maka itu adalah sikap buruk sangka kepada Allah. Jika membunuh anak perempuan didasari rasa akan menanggung malu maka perbuatan itu akan merusak kelangsungan hidup di dunia. Melindungi hak hidup anak bukan hanya sekedar membiarkan hidup tetapi juga menciptakan suasana kondusif dan memenuhi segala kebutuhan keturunan agar bisa tumbuh dan berkembang secara baik.

#### 4) Hak Untuk Mendapat Persamaan

Sebelum Islam datang, di masyarakat Arab terjadi diskriminasi perlakuan terhadap anak laki-laki dan perempuan. Kehadiran anak laki-laki menjadi kebanggaan tersendiri waktu itu karena bisa diandalkan untuk ikut perang. Sementara ketika anak perempuan yang lahir, mereka menjadi kecewa. Kekecewaan mereka dalam Al-Qur'an dilukiskan dengan ungkapan wajah mereka menjadi hitam.

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهَهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾

*Padahal apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, wajahnya menjadi hitam (merah padam), dan dia sangat marah. (QS. An-Nahl: 58)*

Ilustrasi wajah orang tuanya menjadi hitam saat mendengar berita anaknya lahir perempuan menunjukkan mereka merasa sedih dan malu. Mereka akan menghindari dari khalayak ramai agar tidak ditanya jenis kelamin anaknya yang baru lahir. Kebiasaan mereka dalam kondisi sedih tersebut mengambil keputusan apakah anak perempuan tersebut diasuh dengan penuh kasih sayang atau dibuatkan lubang untuk ditanam hidup-hidup.<sup>242</sup>

Penentuan jenis kelamin merupakan hak mutlak dari Allah untuk memberikan kepada siapa yang dikehendakinya. Manusia tidak bisa melakukan intervensi untuk memilih jenis kelamin anak yang dikandungnya (*Sûrat asy-Syurâ*'/42: 49-50) sehingga Al-Qur'an banyak menjelaskan tentang persamaan hak antara laki-laki dan perempuan (*Sûrat an-Nisâ*'/4: 1). Rasulullah saw. juga memerintahkan untuk bersikap adil dalam memperlakukan keturunan dan mengecam keras perlakuan diskriminatif terhadap anak laki-laki dan perempuan.

#### 5) Hak Penyusuan

Air susu ibu (ASI) merupakan makanan yang paling baik untuk bayi. ASI memiliki komponen yang tepat guna memenuhi keperluan nutrisi dan meningkatkan imunitas bayi. ASI juga mengandung nutrisi yang memacu perkembangan otak dan syaraf. Walaupun susu buatan menggunakan teknologi tinggi saat ini namun belum bisa menandingi kualitas ASI.<sup>243</sup> Karena itu Islam menganjurkan kepada para ibu agar menyempurnakan waktu menyusui anak sampai dua tahun agar diperoleh gizi yang optimal. Allah swt. berfirman dalam *Sûrat al-Baqarah*/2: 233.

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِيْمَ الرِّضَاعَةَ  
وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا  
وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ  
ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا

<sup>242</sup>Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Pemberdayaan Kaum Dhu'afa*, ..., hal. 129.

<sup>243</sup>Tim Penyusun, *Penciptaan Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*, Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia, 2012, hal. 97.

وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا اتَّيْنُمْ  
بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣٣﴾

*Dan ibu-ibu hendaklah menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh, bagi yang ingin menyusui secara sempurna. Dan kewajiban ayah menanggung nafkah dan pakaian mereka dengan cara yang patut. Seseorang tidak dibebani lebih dari kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita karena anaknya dan jangan pula seorang ayah (men-derita) karena anaknya. Ahli waris pun (berkewajiban) seperti itu pula. Apa-bila keduanya ingin menyapih dengan persetujuan dan permusyawaratan antara keduanya, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin menyusukan anakmu kepada orang lain, maka tidak ada dosa bagimu memberikan pembayaran dengan cara yang patut. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan. (Al-Baqarah/2: 233)*

Masa penyusuan yang ditetapkan Al-Qur'an dalam *Sûrat al-Baqarah/2: 233* di atas adalah dua tahun. Masa penyusuan dua tahun sebagai batas maksimum, sebab dalam ayat lain dijelaskan masa mengandung dan menyusui adalah 30 bulan (*Sûrat al-Ahqâf/46: 15*). Ayat di atas juga menunjukkan bahwa dibolehkan menyusukan keturunan kepada orang lain. Namun kehangatan dan kasih sayang yang didapatkan bayi dari ibunya saat menyusu, dapat menanamkan rasa kasih sayang yang kelak akan tercermin dalam hubungannya dengan lingkungan sekitarnya.<sup>244</sup>

#### 6) Hak Untuk Mendapat Nafkah

Islam mewajibkan ayah untuk memberikan nafkah kepada anaknya, baik berupa sandang, pangan, papan, biaya Pendidikan, dana kebutuhan lainnya sampai anak mereka bisa mandiri. Bila keturunan laki-laki sampai dia memperoleh pekerjaan sedangkan keturunan perempuan sampai ia menikah. Perintah untuk memberikan nafkah terhadap keturunan dan istri terdapat dalam *Sûrat al-Talâq/65: 7*.

<sup>244</sup>Nadiah Thayyarah, *Buku Pintar Sains dalam Al-Qur'an Mengertai Mukjizat Ilmiah Firman Allah*, Jakarta: Zaman, 2013, hal. 250.

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴿٧﴾

*Hendaklah orang yang mempunyai keluasan memberi nafkah menurut kemampuannya, dan orang yang terbatas rezekinya, hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. Allah tidak membebani kepada seseorang melainkan (sesuai) dengan apa yang diberikan Allah kepadanya. Allah kelak akan memberikan kelapangan setelah kesempitan. (At-Talâq/65: 7)*

*Sûrat at-Talâq/65: 7 menunjukkan bahwa hendaknya suami menafkahi istri dan anaknya yang masih kecil sesuai kemampuannya. Dalam kondisi ayah tidak mampu menafkahi karena penghasilannya tidak mencukupi maka kewajiban tersebut dialihkan ke pihak lain seperti *bait al-Mâl*, kerabat terdekat untuk menanggungnya namun tidak menggugurkan kewajiban ayah. Dalam kondisi ayah yang sangat kikir, maka penguasa boleh memaksanya untuk menafkahi istri dan keturunannya. Bahkan istrinya boleh mengambil harta suami tanpa izin, sebagaimana hadis berikut.*

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ  
عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ هِنْدُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ  
رَجُلٌ شَحِيحٌ فَهَلْ عَلَيَّ جُنَاحٌ أَنْ آخُذَ مِنْ مَالِهِ مَا يَكْفِينِي وَبَنِي قَالَ  
خُذِي بِالْمَعْرُوفِ<sup>245</sup>

*Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Yusuf, telah menceritakan kepada kami Sufyan dari Hisyam bin Urwah dari bapaknya dari Aisyah radhiallahu'anha, bahwa Hindun berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya Abu Sufyan adalah seorang laki-laki yang pelit. Maka apakah aku berdosa bila mengambil sesuatu dari hartanya yang dapat menutupi kebutuhanku dan juga anakku?" beliau menjawab, "Ambillah dengan cara yang wajar." (H.R. Bukhari No. 4951)*

## 7) Hak Waris

<sup>245</sup>Ensiklopedi Hadits Kitab 9 Imam, Lidwa Pusaka, 2018, dalam <http://www.laptoppcapk.com/ensiklopedi-hadits-kitab-9-imam/>. Diunduh 1 Maret 2023.

Kebiasaan pada masa jahiliyah, sebelum Islam datang, hak waris hanya dimiliki oleh mereka yang ikut perang; menunggang kuda, memegang panah dan pedang, lalu memperoleh rampasan perang. Karena itu, tidak ada hak waris bagi anak perempuan karena mereka termasuk kaum lemah yang tidak ikut berperang. Tradisi ini dibatalkan dalam Islam dengan menetapkan hak waris dan kepemilikan harta seperti halnya keturunan laki-laki. Allah berfirman dalam *Sûrat an-Nisâ* '4: 7.

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ

الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ ۖ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا ﴿٧﴾

*Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya dan bagi perempuan ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya, baik sedikit maupun banyak, menurut bagian yang telah ditetapkan. (An-Nisa': 7)*

*Sûrat an-Nisâ* '4: 7 ini turun berkaitan dengan Ummu Kuhhah dan tiga anak perempuan yang ditinggal wafat suaminya yaitu Aus bin Tsabit al-Anshari, dimana mereka tidak mendapatkan harta warisannya karena diambil semua oleh dua keponakan laki-lakinya, Suwaid dan Arfajah. Demikianlah tradisi waris Jahiliyah yang tidak memberikan hak waris kepada para perempuan dan anak laki-laki yang masih kecil. Mereka hanya memberikan hak waris kepada para laki-laki dewasa. Dalam hal ini orang-orang Jahiliyah berkata, "Kami tidak memberikan warisan kecuali kepada orang yang mampu berperang di atas punggung kuda dan mampu mengambil harta rampasan." Atas peristiwa ini Ummu Kuhhah mengadu kepada Rasulullah saw. yang kemudian memanggil Suwaid dan Arfajah. Setelah menghadap, kedua orang inipun bersikukuh, "Wahai Rasulullah, anak Ummu Kuhhah tidak bisa naik kuda, tidak bisa memanggul senjata dan tidak bisa mengalahkan musuh." Kemudian Rasulullah saw. menjawab, "Bubarlah kalian sehingga aku menanti apa yang Allah firmankan kepadaku tentang urusan mereka." Lalu mereka bubar dan turunlah *Sûrat an-Nisâ* '4: 7 ini.<sup>246</sup>

---

<sup>246</sup>Ahmad Muntaha," Tafsir *Sûrat an-Nisâ* Ayat 7," dalam <https://islam.nu.or.id/tafsir/tafsir-surat-an-nisa-ayat-7-TQ6oi>. Diakses pada tanggal 30 Mei 2023.



Hak waris keturunan tidak hanya dimiliki saat keturunan telah dilahirkan, bahkan sejak masih janin dalam kandungan. Jika janin tersebut terlahir dalam keadaan hidup maka hak waris diterimanya dengan penuh. Namun jika meninggal dunia maka bagiannya dikembalikan kepada ahli waris yang lain.

d. Perlindungan Keturunan dalam Kondisi Khusus

Perlindungan anak dalam kondisi khusus dalam UU PA 2002 disebutkan bahwa perlindungan yang diberikan kepada anak dalam situasi darurat, anak yang berhadapan dengan hukum, anak dari kelompok minoritas dan terisolasi, anak yang dieksploitasi secara ekonomi dan/atau seksual, anak yang diperdagangkan, anak yang menjadi korban penyalahgunaan narkotika, alkohol, psikotropika, dan zat adiktif lainnya (napza), anak korban penculikan, penjualan, perdagangan, anak korban kekerasan baik fisik dan/atau mental, anak yang menyandang cacat, dan anak korban perlakuan salah dan penelantaran.” Dalam hukum Islam ditemukan beberapa ketentuan perlindungan khusus bagi anak yatim dan penyandang cacat.<sup>247</sup>

1) Anak Yatim

Anak yatim adalah anak yang ditinggal mati oleh ayahnya saat belum mencapai usia balig. Anak dalam kondisi seperti ini sangat membutuhkan perhatian. Beberapa perlindungan yang dapat diberikan kepada anak yatim menurut tuntunan syari’at Islam antara lain:

a) Memelihara Harta Anak Yatim

Islam melarang keras memakan atau menyalahgunakan harta anak yatim. Larangan tersebut tertuang dalam *Sûrat al-An‘âm/6: 152*.

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا  
الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ ۗ لَا تَكْلَفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۗ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا  
وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۗ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ۗ ذَلِكُمْ وَصَّيْنَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَذَكَّرُونَ

﴿١٥٢﴾

*Dan janganlah kamu mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, sampai dia*

<sup>247</sup> Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Al-Qur’an Tematik: Pemberdayaan Kaum Dhu’afa*, ..., hal. 139.

*mencapai (usia) dewasa. Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak membebani seseorang melainkan menurut kesanggupannya. Apabila kamu berbicara, bicaralah sejujurnya, sekalipun dia kerabat(mu) dan penuhilah janji Allah. Demikianlah Dia memerintahkan kepadamu agar kamu ingat.” (Al-An’âm: 152)*

Ayat ini menjadi peringatan kepada para wali atau yang menerima wasiat mengurus anak yatim. Mereka hendaknya mengurus anak yatim secara baik dan benar. Mereka tidak diperkenankan mengambil harta anak yatim kecuali secara wajar dalam kondisi sangat membutuhkan (fakir) sebagai mana dalam *Sûrat an-Nisâ/4: 60*. Mereka yang memakan harta anak yatim secara tidak benar maka sesungguhnya mereka telah memakan api neraka Jahannam (*an-Nisâ’/4: 10*). Bahkan rasulallah saw. mengkategorikan orang yang memakan harta anak yatim ke dalam tujuh kelompok pelaku dosa besar.

Pemeliharaan harta anak yatim berlangsung sampai mereka mencapai usia *rusyd*, yaitu kematangan berpikir dan kecakapan dalam mengelola harta secara mandiri. Ketentuan batas pemeliharaan anak yatim disebutkan dalam *Sûrat an-Nisâ’/4: 6*.

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴿٦﴾

*Ujilah anak-anak yatim itu (dalam hal mengatur harta) sampai ketika mereka cukup umur untuk menikah. Lalu, jika menurut penilaianmu mereka telah pandai (mengatur harta), serahkanlah kepada mereka hartanya. Janganlah kamu memakannya (harta anak yatim) melebihi batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (menghabiskannya) sebelum mereka dewasa. Siapa saja (di antara pemelihara itu) mampu, maka hendaklah dia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan siapa saja yang fakir, maka bolehlah dia makan harta itu menurut cara yang baik. Kemudian, apabila*

*kamu menyerahkan harta itu kepada mereka, hendaklah kamu adakan saksi-saksi. Cukupilah Allah sebagai pengawas. (An-Nisâ/4: 6)*

b) Memperlakukan Anak Yatim Secara Baik

Anak yatim telah kehilangan kasih sayang dari ayahnya. Karena itu, Islam memberikan tuntunan kepada pemeluknya untuk mengasihi mereka dengan melakukan *ishlah* kepada mereka (Al-Baqarah/2: 220), yaitu segala Tindakan yang membawa perbaikan dan kebaikan. Disisi lain, Islam juga melarang keras untuk merendahkan dan menghardik anak yatim (Ad-Dhuha/93: 9).

﴿۹﴾ فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ؕ

*Maka terhadap anak yatim janganlah engkau berlaku sewenang-wenang. (Ad-Dhuha/93: 9)*

Bersikap kasar terhadap anak yatim merupakan salah satu tanda mereka yang mendustakan hari pembalasan (Al-Mâ'ûn/107: 1-2).

﴿۱﴾ أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْإِيمَانِ ﴿۱﴾ ﴿۲﴾ فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ ۖ

*Maka itulah orang yang menghardik anak yatim, Terjemahan Indonesia: Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama? (Al-Mâ'ûn/107: 1-2)*

Salah satu ciri orang yang beriman kepada adanya pembalasan pada hari kiamat adalah tidak berani memperlakukan anak yatim secara kasar karena khawatir nanti di hari kiamat akan mendapat balasan yang setimbang dari perbuatannya yang tidak baik tersebut.

c) Memberikan Nafkah Kepada Anak Yatim

Pemberian nafkah kepada anak yatim merupakan salah satu kewajiban yang harus ditunaikan. Dalam pandangan Islam, menafkahi kerabat yang membutuhkan termasuk anak yatim, mempunyai keutamaan dua kali lipat, yaitu keutamaan nafkah dan keutamaan menyambung silaturahmi. Perintah untuk memberikan nafkah kepada anak yatim termua dalam *Sûrat al-Baqarah/2: 215*.

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ  
وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ

﴿۲۱۵﴾ عَلِيمٌ

*Mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang apa yang harus mereka infakkan. Katakanlah, "Harta apa saja yang kamu infakkan, hendaknya diperuntukkan bagi kedua orang tua, kerabat, anak yatim, orang miskin dan orang yang dalam perjalanan." Dan kebaikan apa saja yang kamu kerjakan, maka sesungguhnya Allah Maha Mengetahui.* (al-Baqarah/2: 215)

*Sûrat al-Baqarah/2: 215 menunjukkan bahwa memberi nafkah kepada anak yatim lebih didahulukan daripada orang-orang miskin, sebab yatim bukan hanya membutuhkan materi untuk menyambung hidupnya tetapi juga telah kehilangan orang yang mengasuh dan mendidiknya. Orang yang memberi makan terhadap anak yatim dengan rasa cinta dipuji dalam Al-Qur'an (al-Insân/76: 5). Bahkan Rasulullah mengilustrasikan kedekatannya nanti dengan pengasuh anak yatim bagikan kedekatan dua buah jarinya. Dari Sahl bin Sa'ad r.a dia berkata: Rasulullah saw. bersabda,*

أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ فِي الْجَنَّةِ هَكَذَا وَأَشَارَ بِالسَّبَابَةِ وَالْوَسْطَى وَفَرَجَ  
بَيْنَهُمَا شَيْئاً<sup>248</sup>

*"Aku dan orang yang menanggung anak yatim (kedudukannya) di surga seperti ini", kemudian beliau shallallahu 'alaihi wa sallam mengisyaratkan jari telunjuk dan jari tengah beliau shallallahu 'alaihi wa sallam, serta agak merenggangkan keduanya (H.R. Bukhari No. 4998).*

Hadis ini menunjukkan besarnya keutamaan dan pahala orang yang menyantuni anak yatim, yaitu akan menempati kedudukan yang tinggi di surga dekat dengan kedudukan Rasulullah saw.

## 2) Keturuna Penyandang Disabilitas

Penyandang disabilitas merupakan istilah untuk merujuk kepada mereka yang memiliki kelainan fisik atau non-fisik. Penyandang disabilitas terdapat tiga jenis, yaitu *pertama*, kelompok kelainan secara fisik, terdiri dari *tunanetra* (buta), *tunadaksa* (patah tulang), *tunarungu* (tuli), dan *tunawicara* (bisu). *Kedua*, kelompok kelainan secara non-fisik, terdiri dari *tunagrahita* (keterbelakangan

---

<sup>248</sup>Ensiklopedi Hadis Kitab 9 Imam, Lidwa Pusaka, 2018, dalam <http://www.laptopcapk.com/ensiklopedi-hadits-kitab-9-imam/>. Diunduh 1 Maret 2023.

mental), *autis* (gangguan perilaku dan interaksi sosial akibat kelainan perkembangan saraf otak), dan *hiperaktif* (kondisi di mana seseorang menjadi lebih aktif dari biasanya). *Ketiga*, kelompok kelainan ganda, yaitu mereka yang mengalami kelainan lebih dari satu jenis kelainan.<sup>249</sup>

Al-Qur'an juga mengisyaratkan untuk memperhatikan nasib keturunan disabilitas, baik cacat fisik maupun mental. Dalam *Sûrat an-Nisâ*'/4: 5 menunjukkan perintah untuk memberikan perlindungan terhadap orang yang cacat mental, yaitu berupa perintah perlakuan baik dan menanggung kebutuhannya.

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا  
وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴿٥﴾

*Janganlah kamu serahkan kepada orang-orang yang belum sempurna akalnya harta (mereka yang ada dalam kekuasaan)-mu yang Allah jadikan sebagai pokok kehidupanmu. Berilah mereka belanja dan pakaian dari (hasil harta) itu dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik. (An-Nisâ': 5)*

Kata *sufahâ* ' mencakup semua orang yang akalnya belum sempurna, kacau akal pikirannya, dan bertindak secara tidak wajar menurut akal sehat. Begitu juga, orang yang cacat fisiknya tidak boleh diremehkan. Allah menegur rasulallah saw. karena tidak memperhatikan seorang sahabat buta bernama Abdullah bin Ummi Maktum yang sedang datang bertanya tentang suatu hal. Rasulallah saw. tidak sempat memperhatikan sahabat tersebut karena sedang menghadapi para tokoh kafir Makkah yang sangat diharapkan keislamannya pada saat itu. Peristiwa tersebut disebutkan dalam *Sûrat 'Abasa*/80: 10.

عَبَسَ وَتَوَلَّى ﴿١﴾ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى ﴿٢﴾ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى ﴿٣﴾  
أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى ﴿٤﴾ أَمَا مَنِ اسْتَعْزَى ﴿٥﴾ فَأَنْتَ لَهُ  
تَصَدَّقْتَ ﴿٦﴾ وَمَا عَلَيْكَ إِلَّا يَزَّكَّى ﴿٧﴾ وَأَمَا مَنِ جَاءَكَ يَسْعَى ﴿٨﴾  
وَهُوَ يَحْشَى ﴿٩﴾ فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى ﴿١٠﴾

<sup>249</sup>Akhmad Sholeh, "Islam dan Penyandang Disabilitas: Telaah Hak Aksesibilitas Penyandang Disabilitas dalam Sistem Pendidikan di Indonesia," dalam *PALASTREN: Jurnal Studi Gender*, Vol. 8, No. 2 Tahun 2016, hal. 303.

*Dia (Muhammad) berwajah masam dan berpaling, karena seorang buta telah datang kepadanya (Abdullah bin Ummi Maktum). Dan tahukah engkau (Muhammad) barangkali dia ingin menyucikan dirinya (dari dosa), atau dia (ingin) mendapatkan pengajaran, yang memberi manfaat kepadanya? Adapun orang yang merasa dirinya serba cukup (pembesar-pembesar Quraisy), maka engkau (Muhammad) memberi perhatian kepadanya, padahal tidak ada (cela) atasmu kalau dia tidak menyucikan diri (beriman). Dan adapun orang yang datang kepadamu dengan bersegera (untuk mendapatkan pengajaran), sedang dia takut (kepada Allah), engkau (Muhammad) malah mengabaikannya. (Abasa:1-10)*

Dalam konteks negara Indonesia, hak penyandang cacat juga diatur, yaitu pasal 1 ayat (1) Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1997 Tentang Penyandang Cacat memberikan pemahaman bahwa orang yang mempunyai kelainan fisik dan/atau mental, yang dapat mengganggu atau merupakan rintangan dan hambatan baginya untuk melakukan secara selayaknya, yang terdiri dari penyandang cacat fisik, penyandang cacat mental, penyandang cacat fisik dan mental.<sup>250</sup> Sementara menurut Pasal 1 ayat (1) Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas menyatakan bahwa pengertian disabilitas adalah setiap orang yang mengalami keterbatasan fisik, intelektual, mental, dan/atau sensorik dalam jangka waktu lama yang dalam berinteraksi dengan lingkungan dapat mengalami hambatan dan kesulitan untuk berpartisipasi secara penuh dan efektif dengan warga negara lainnya berdasarkan kesamaan hak.<sup>251</sup> Undang-Undang tersebut menjelaskan bahwa penyandang disabilitas ialah orang yang memiliki keterbatasan fisik, intelektual, mental, sensorik yang mengalami hambatan dan kesulitan dalam berinteraksi dengan lingkungan serta berpartisipasi dengan warga negara lainnya.

Karena penyandang disabilitas memiliki hak yang sama, keturunan disabilitas memiliki hak yang sama seperti

---

<sup>250</sup>Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 4 Tahun 1997 Tentang Penyandang Cacat, dalam <https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/37269>, diakses 4 Juni 2023.

<sup>251</sup>Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 8 Tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas, dalam <https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/37269>, diakses 4 Juni 2023.

manusia normal lainnya. Sebagai bagian dari proses pemerataan kesempatan, sarana dan prasarana harus disediakan untuk membantu penyandang disabilitas agar mereka dapat memenuhi tanggung jawabnya sebagai anggota masyarakat.<sup>252</sup> Dengan demikian, hak-hak keturunan penyandang disabilitas harus terpenuhi agar mereka dapat mengembangkan segenap potensi yang dimilikinya.

## 2. Memberikan Parenting yang Tepat

Parenting merupakan upaya untuk memberikan pendidikan sejak dini pada keturunan. Pendidikan adalah sebuah hak asasi sekaligus sebuah sarana untuk merealisasikan hak-hak asasi manusia lainnya. Hak anak untuk mendapat pendidikan sangat perlu diwujudkan agar aketurunan bisa menjadi generasi penerus yang berkualitas. Pasal 49 UU PA nomor 23 menyebutkan bahwa Negara, pemerintah, keluarga, dan orang tua wajib memberikan kesempatan yang seluas-luasnya kepada anak untuk memperoleh pendidikan. Pendidikan yang dimaksud dijelaskan pada pasal 50, yaitu (1) pengembangan sikap dan kemampuan kepribadian anak, bakat, kemampuan mental dan fisik sampai menacapai potensi mereka yang optimal; (2) pengembangan penghormatan atas hak-hak asasi manusia dan kebebasan asasi; (3) pengembangan rasa hormat hormat terhadap orang tua, identitas budaya, bahasa dan nilai-nilainya sendiri, nilai-nilai nasional di mana anak bertempat tinggal, dari mana anak berasal, dan peradaban-peradaban yang berbeda-beda dari peradaban sendiri; (5) persiapan anak untuk kehidupan yang bertanggung jawab; dan (6) mengembangkan rasa hormat dan cinta terhadap lingkungan hidup.<sup>253</sup>

Pola parenting yang dilakukan oleh orang tua dalam mengasuh anak cucunya teridiri atas lima jenis, yaitu otoriter, permisif, otoritatif, mindful, dan Islami.<sup>254</sup> Parenting otoriter menyimpan harapan yang sangat tinggi akan tingkah laku anak

---

<sup>252</sup>Muhammad Fadhil Al Faiq dan Suryaningsi Suryaningsi, "Hak Anak Penyandang Disabilitas untuk Sekolah," dalam *Nomos: Jurnal Penelitian Ilmu Hukum*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2021, hal. 49.

<sup>253</sup> Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak, dalam <https://jdih.go.id/files/4/2002uu023.pdf>. Diakses tanggal 31 Mei 2023.

<sup>254</sup>Widiastuty, 2022, dalam <https://www.gramedia.com/best-seller/parenting-islami/>. Diakses pada 1 Oktober 2023.

sehingga sering kali jauh melebihi apa yang bisa anak-anak lakukan. Jenis parenting ini mengiginkan anak-anak seharusnya bertingkah laku secara efektif sama seperti orang dewasa. Parenting permisif kurang baik diterapkan karena orang tua yang permisif lebih membebaskan anaknya, tanpa pendisiplinan. Orang tua takut bila anaknya menangis karena orang tua merasa sayang, tetapi jika menyayangi secara berlebihan pun tidak baik. Parenting otoritatif merupakan perpaduan antara otoriter dan permisif. Metode ini diterapkan dengan sangat berhati-hati ketika mengasuh dan mengendalikan kemauan anak. Orang tua tidak takut jika anaknya menangis, namun ketika anak mereka menangis, sering kali karena proses pendisiplinan, mereka lebih menawarkan kenyamanan tetapi disiplin. Parenting *mindful* lebih mengedepankan kesadaran orang tua dalam mendidik anak cucu dengan cara penuh perhatian dan berempati, mengendalikan emosi saat bersama anak cucu, dan tidak menghakimi diri sendiri dan orang lain.

Parenting Islami adalah cara mengatur pola pengasuhan anak cucu dalam proses tumbuh kembangnya yang tidak luput menyesuaikan dengan ajaran Islam. Parenting Islami bertujuan untuk memberikan pilar pendidikan kepada keturunan agar menjadi manusia yang berakhlak mulia sesuai anjuran Islam, berakhlak mulia, dan menjadi generasi pantang menyerah serta membina kebaikan sejak dini. Tugas orang tua adalah menyeimbangkan pola tersebut dengan anak, sehingga anak mudah memahami apa yang akan dipelajarinya di kemudian hari. Parenting ini untuk mengasah kemampuan ketrurunan menjadi pribadi yang religius dan berakarakter mulia.

*Sûrat an-Nisâ* '4: 9 sarat dengan sentuhan parenting karena dalam ayat ini disebutkan kehati-hatian agar tidak meninggalkan generasi lemah. Dengan kata lain, pesan dari ayat tersebut adalah perintah untuk mencetak generasi yang tangguh.<sup>255</sup> Ada dua pesan penting yang secara langsung dalam ayat tersebut sebagai dasar untuk menyiapkan generasi yang tangguh yaitu *Falyattaqullah* (perintah kepada orang tua agar bertakwa), dan *qulû qaulan sadîda* (perintah kepada orang tua agar berkomunikasi dengan benar). Perintah bertakwa kepada orang tua sebagai isyarat bahwa orang tua harus memiliki keberibadian yang baik agar bisa dicontoh oleh keturunannya.

---

<sup>255</sup> Muhammad Bahrul Ulum, "Perintah Mencetak Generasi Tangguh: Tafsir Sûrat an-Nisâ' Ayat 9," dalam <https://tafsiralquran.id/perintah-mencetak-generasi-tangguh-tafsir-surat-an-nisa-ayat-9/>. Diakses pada 23 Juli 2023.



a. Menjadi teladan dengan bekal ketakwaan

Orang tua berperan sebagai teladan bagi anak cucunya. Memberikan keteladanan berarti mengetengahkan pemberian contoh pada anak cucu untuk menghadapi dunia luar, dan bersama itu pula mengembangkan kemampuan-kemampuan mereka dan untuk menemukan identitas mereka yang sesungguhnya. Orang tua sangat diharapkan memberikan teladan bagi mereka, misalnya mengajarkan mereka untuk rajin beribadah dapat dilakukan orang tua dengan cara taat beribadah misalnya salat lima waktu dan mengaji, sehingga mereka akan melihat dan meniru apa yang dilakukan oleh orang tuanya.

Metode penanaman akidah dan karakter kepada keturunan adalah dimulai dari ketakwaan dan kesalehan orang tuanya. Ketakwaan orang tuannya sebagai suri teladan dan menjadi keberkahan bagi keturunannya. Hal ini disebutkan dalam *Sûrat al-Kahf*/18: 82.

وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا  
وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً  
مِّنْ رَبِّكَ

*“Adapun dinding rumah (yang ditegakkan Khidir) adalah kepunyaan dua orang anak yatim di kota itu. Di bawahnya ada harta benda simpanan bagi mereka berdua. Ayah kedua anak tersebut adalah seorang yang sholeh. Maka Rabb-mu menghendaki ketika mereka sampai pada masa kedewasaannya kemudian mengeluarkan simpanannya itu, sebagai rahmat dari Rabbmu”.* (Al Kahfi/18: 82).

Ibnu Katsir menafsirkan ayat di atas dengan mengatakan, ayat tersebut adalah dalil bahwasanya orang tua yang saleh akan dijaga keturunannya. Keberkahan ibadahnya akan mengalir kepada mereka di dunia dan akhirat.<sup>256</sup> Itulah mengapa di dalam *Sûrat an-Nisâ*’/4: 9 memerintahkan para orang tua untuk bertakwa, sebab ketakwaan orang tua adalah diantara modal utama upaya mensalahkan anak, mencetak generasi tangguh.

b. Melakukan komunikasi yang baik

<sup>256</sup> Abi Fada’ Al-Hafidz Ibnu Katsir Ad-dimasyqy, *Tafsir Ibnu Katsir*, Bairut: Darul Kutub Ilmiah, 2006, jilid 5 hal, 187.

Tanggung jawab setiap orang tua pada keturunannya tidak hanya bersifat materi tetapi juga immateri berupa teknik berkomunikasi dengan anak. Salah satu cara komunikasi yang harus diterapkan setiap orang tua adalah *qaul sadîd*, yaitu perkataan yang benar, jujur, lurus, tidak bohong dan tidak berbelit-belit.<sup>257</sup> Ash-Shâbûni dalam tafsirnya *Shafwa at-Tafâsîr* juga mengutip pendapat Imam ath-Thabari bahwa maksud *qaul sadîd* ialah ucapan yang sesuai dengan kenyataan, benar dan tidak batil. Adapun dalam tafsir Jalalain, maksud perkataan yang benar (قولا سديدا) yakni menyuruhnya bersedekah kurang dari sepertiga dan memberikan selebihnya untuk para ahli waris hingga tidak membiarkan mereka dalam keadaan sengsara dan menderita. Meskipun *Sûrat an-Nisâ*/4:9 menggambarkan peruntukan *qaul sadîd* bagi orang tua yang hendak memberikan wasiat agar berkata yang benar dalam berwasiat pada anak-anaknya, namun pesan komunikasi berupa *qaul sadîd* ini berlaku sepanjang pendidikan orang tua terhadap keturunannya.

Cara berkomunikasi yang baik terhadap anak cucu, tidak hanya berupa قولا سديدا (perkataan yang benar), dalam ayat-ayat lainnya disebutkan juga cara komunikasi penting lainnya yang sepatutnya ditanamkan oleh orang tua, yaitu قولا معروفا (perkataan yang baik), قولا لينا (perkataan yang lembut), قولا كريما (perkataan yang mulia), قولا بليغا (perkataan yang mengenai sasaran), dan قولا ميسورا (perkataan yang mudah dimengerti).

#### 1) *Qaul Sadîd*

*Qaul* merupakan mashdar dari *qâla* yang berarti perkataan. Kata *sadîd* berasal dari kata *sadda* yang berarti menyumbat atau menutup. *Qaul sadîd* secara harfiah bermakna “perkataan yang dapat menghalangi atau perkataan yang dapat menyumbat sehingga dengan kata-kata tersebut orang merasa terhalang melakukan perbuatan yang dilarang.”<sup>258</sup> Dalam konteks ini, *qaul sadîd* dalam *Sûrat an-Nisâ* /4:9 bermakna ungkapan atau peringatan itu diharapkan dapat menghalangi orang sakit dari berlebihan dalam mewasiatkan hartanya. Kata *qaul sadîd*, selain

---

<sup>257</sup>Muhamad Bukhari Muslim, “Kaidah-Kaidah Komunikasi dalam Al-Qur’an,” dalam <https://tanwir.id/kaidah-kaidah-komunikasi-dalam-al-quran/>. Diakses pada 23 Juli 2023.

<sup>258</sup>Kadar Muhammad Yusuf, *Tafsir Tarbawi: Pesan-pesan Al-Qur’an tentang Pendidikan*, Jakarta: Amzah, 2017, hal. 170.

terdapat pada *Sûrat an-Nisâ*'/4:9 juga terdapat pada *Sûrat al-Ahzâb*/70: 33. *Qaul sadîd* dalam *Sûrat al-Ahzâb*/70: 33 bermakna perkataan yang benar. Perkataan yang benar jika dikomunikasikan dengan baik terhadap anak cucu maka dapat diterima dengan mudah dan akan berdampak pada motivasi mereka untuk mengamalkannya.

2) *Qaul Ma'rûf*

Kata *ma'rûf* merupakan bentuk *isim maf'ûl* dari kata '*arafa*, yang berarti mengenal atau mengetahui. Maka kata *ma'rûf* bermakna yang dikenal atau diketahui. Perkataan *ma'rûf* adalah perkataan yang biasa dikenali sesuai dengan akal dan syara'. Tafsiran Shihab terhadap *qaul ma'rûf* adalah perkataan yang tanpa menyakiti dan merendahkan.<sup>259</sup> Dalam Al-Qur'an, terdapat lima ayat yang memerintahkan agar manusia berkomunikasi dengan cara *ma'rûf*, yaitu cara komunikasi dengan janda (*Sûrat al-Baqarah*/2: 235); orang yang meminta bantuan (*Sûrat al-Baqarah*/2: 263); orang kurang normal yang berada pada penjagaan walinya (*Sûrat an-Nisâ*'/4:5); kerabat, anak yatim, orang miskin yang menghadiri pembagian harta warisan (*Sûrat an-Nisâ*'/4:8); dan etika berkomunikasi bagi para istri Nabi Muhammad saw. (*Sûrat al-Ahzâb*/33: 32).

Model komunikasi *ma'rûf* ini perlu diaktualkan ketika berkomunikasi dengan anak cucu, terutama orang tua terhadap anak. Begitu juga dalam konteks pendidikan, pendidik perlu memilih kosakata yang sesuai dengan tingkat penguasaan bahasa anak didik serta memulai materi dengan sesuatu yang sudah mereka kenali sebelumnya.

3) *Qaul Layyin*

*Qaul layyin* secara harfiah berarti perkataan yang lunak atau lembut. Kata *Qaul layyin* terdapat dalam *Sûrat Thâhâ*/20: 44. *Qaul layyin* dalam ayat tersebut sebagai perintah kepada Nabi Musa dan Nabi Harun agar menyampaikan da'wah kepada Fir'aun secara lemah lembut.<sup>260</sup> Cara berkomunikasi yang lembut terhadap anak akan berdampak pada sikap dan perilaku anak cucu.

---

<sup>259</sup>M. Quraish Shihab, *TAFSIR AL-MISBÂH: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 2, ..., hal. 348.

<sup>260</sup>M. Quraish Shihab, *TAFSIR AL-MISBÂH: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 8, ..., hal. 305.

Keberhasilan da'wah Rasulullah saw. tidak lepas dari keberhasilan cara komunikasinya yang lemah lembut sehingga menarik simpati orang lain untuk mengikutinya. Kelembutan Rasulullah dalam berda'wah disebutkan dalam Al-Qur'an *Sûrat 'Âli 'Imrân/3: 159*, yaitu

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ۚ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۚ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۚ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾

*Maka berkat rahmat Allah engkau (Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekitarmu. Karena itu maafkanlah mereka dan mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sungguh, Allah mencintai orang yang bertawakal. ('Âli 'Imrân/3: 159)*

Kelambutan Rasulullah saw. tidak hanya tercermin dalam komunikasi lisannya namun juga terpancar dari kelembutannya dalam perbuatannya ketika bergaul dengan sahabatnya. Dengan demikian, orang tua sangat perlu menunjukkan cara berkomunikasi yang lembut terhadap anak cucunya agar mereka bisa simpati terhadap apa yang dikatakan oleh orang tuanya. Selain itu, orang tua juga perlu mencontohkan kelembutan perilaku dalam bergaul dengan keturunan sehingga anak-anaknya mendapatkan suri teladan yang baik dari orang tuanya.

#### 4) *Qaul Karîm*

*Qaul karîm* secara harfiah berarti perkataan yang mulia. Kata *qaul karîm* disebut dalam Al-Qur'an pada *Sûrat al-Isrâ'/17: 23*. Ayat tersebut menyebutkan etika dalam berkomunikasi dengan kedua orang tua, yaitu dengan menggunakan kata yang baik dan mulia. Perkataan mulia (*qaul karîm*) kepada orang tua dicirikan dengan perkataan yang lembut, baik, sopan, dan hormat (*ta'zîm*).<sup>261</sup> Penggunaan model komunikasi *qaul karîm*

<sup>261</sup>Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Jilid 1, ..., hal. 1068.

terhadap anak cucu akan memberi dampak dalam menumbuhkan sikap hormat dan sopan dalam berkomunikasi dengan orang lain.

#### 5) *Qaul Balîgh*

Kata *balîgh* berarti menyampaikan atau sampai pada yang dimaksud. Kata *qaul balîgh* terdapat dalam Al-Qr'an pada *Sûrat an-Nisâ*'/4: 63. *Qaul balîgh* dalam ayat tersebut memerintahkan Nabi agar menyampaikan perkataan yang berbekas dan menyentuh jiwa orang-orang munafik.<sup>262</sup> Perkataan yang menyentuh jiwa dapat menarik perhatian lawan bicara dalam menerima pesan yang disampaikan. Dengan demikian, orang tua juga harus mampu berkomunikasi kepada anak cucunya dengan *qaul balîgh*, terutama dalam memberikan pemahaman yang sulit untuk diterima oleh anak-anak.

#### 6) *Qaul Maysûr*

Kata *maysûr* berasal dari kata *yasara* yang berarti mudah. *Maysûr* berarti dimudahkan. *Qaul maysûr* dapat diartikan sebagai perkataan yang mudah dipahami oleh lawan bicara. Dalam Al-Qur'an, *Qaul maysûr* terdapat dalam *Sûrat al-Isrâ*'/17: 28. *Qaul maysûr* menurut al-Mahalli dan as-Suyuthi maknanya adalah perkataan yang pantas.<sup>263</sup> Ayat tersebut mengungkapkan tentang perkataan yang harus digunakan oleh Nabi untuk berkomunikasi dengan orang-orang miskin, kerabat, dan orang yang sedang dalam perjalanan yang Nabi tidak memiliki sesuatu untuk diberikan kepada mereka. Dengan demikian, ketika orang tua tidak mampu memenuhi permintaan anak cucunya, hendaknya mampu menyampaikan kondisinya dengan perkataan yang mudah dipahami oleh anak cucunya. Perkataan yang mudah dipahami dan santun akan lebih mudah diterima oleh mereka.

Parenting yang menekankan keteladanan orang tua dan cara berkomunikasi yang baik termasuk pola *mindful parenting* (pola asuh berkesadaran), yaitu ketika orang tua menjaga pikiran, ucapan dan perilaku dari hal-hal yang tidak patut dilakukan dalam mengasuh anak cucu. Mengasuh

---

<sup>262</sup>Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Jilid 1, ..., hal. 344.

<sup>263</sup>Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Jilid 1, ..., hal. 1070.

berkesadaran merupakan metode pengasuhan dengan mengacu pada sikap, perilaku, ucapan dan penampilan orang tua yang selalu memiliki kesadaran dalam mengasuh anak cucu sehingga terjalin hubungan aman antara orang tua dan anak. Kondisi ini ditunjukkan dengan mendengarkan dengan penuh perhatian, berbicara dengan empati, pemahaman dan penerimaan untuk tidak menghakimi, pengaturan emosi atau kecerdasan emosional, mengasuh dengan bijaksana dan tidak berlebihan, dan welas asih.<sup>264</sup>

Duncan et al (2009) menjelaskan bahwa model mengasuh berkesadaran terdiri atas lima aspek, yaitu:<sup>265</sup>

- 1) Mendengarkan dengan penuh perhatian, berbicara dengan empati

Perhatian yang benar dan kesadaran untuk menerima pengalaman saat ini (*present moment*) merupakan hal utama dari hidup berkesadaran dan juga untuk parenting yang efektif. Orang tua yang mempraktikkan konsep mendengar dan berbicara secara berkesadaran, akan lebih sensitif terhadap isi percakapan dan lebih memahami serta mengerti anak dari perubahan nada suara, ekspresi wajah, dan bahasa tubuh.

- 2) Pemahaman dan penerimaan untuk tidak menghakimi diri sendiri dan anak cucu

Orang tua melalui pesan perilaku dan pesan verbalnya, menekankan dan mengomunikasikan keyakinan mereka tentang atribut dan kompetensi yang harus diterima dan dimiliki anak. Pola seperti ini karena keinginan agar anak seperti yang diinginkan orang tua, meskipun terkadang sangat tidak realistis untuk anak cucu.

- 3) Kesadaran emosional diri sendiri dan anak cucu

Model mengasuh berkesadaran menekankan pada kapasitas orang tua atas perhatiannya terhadap emosi dalam diri dan anak cucunya. Kecerdasan emosional yang baik pada gilirannya akan menstimulus proses evaluasi otomatis yang menuntun pada penetapan perilaku yang baik. Orang tua yang memahami dimensi ini dapat

---

<sup>264</sup> Arri Handayani, *Psikologi Parenting*, Yogyakarta: Bintang Semesta Media, 2021, hal 14.

<sup>265</sup> Duncan, Larissa G., J. Douglas Coatsworth, and Mark T. Greenberg. "A model of mindful parenting: Implications for parent-child relationships and prevention research." *Clinical child and family psychology review* 12 (2009): 255-270, hal. 259-260.

mengidentifikasi emosi dirinya dan emosi anak dengan memberikan perhatian yang berkesadaran pada saat interaksi. Orang tua dapat membuat pilihan secara sadar tentang bagaimana merespons, daripada selalu reaktif.

4) Pengaturan diri dalam hubungan pengasuhan/parenting.

Pengaturan dan pengendalian diripada dasarnya adalah proses di mana orang tua tidak menunjukkan fluktuasi berlebihan terhadap perilaku anak cucu. Orang tua sering merusak anak dengan terlalu menyanjung, terlalu membanggakan, terlalu mengeluh-elukan prestasi mereka. Bahkan sebaliknya terlalu menghakimi, memandang remeh, atau menyepelkan mereka. Kedua ekstrim ini sebaiknya dihindari.

5) Welas asih (*compassion*) untuk diri sendiri dan anak cucu.

Welas asih dalam konsep ini adalah tidak menyalahkan diri ketika tujuan tidak tercapai, yang kemudian mampu bangkit kembali untuk mengejar tujuan tersebut. Mengembangkan welas asih dalam keluarga, akan melahirkan anak cucu yang peduli kepada sesama dan lingkungan.

c. Menanamkan Tauhid

Ajaran tauhid untuk mengesakan Allah swt. dan tidak menyekutukannya dengan sesuatu apapun merupakan landasan Islam yang paling penting. Sebab itu, mengajarkan pendidikan tauhid pada anak cucu merupakan kewajiban yang mutlak dan paling utama. Dengan pendidikan tauhid, anak cucu akan mempunyai pegangan tidak akan kehilangan kompas dalam keadaan situasi yang bagaimanapun baik, di waktu lapang maupun di waktu sempit. Sebab mereka percaya sepenuhnya, bahwa segala sesuatu yang ditemui dalam kehidupan ini, datangnya dari yang Maha Kuasa dan akan kembali kepadaNya pula.

Contoh peran orang tua yang telah menanamkan pondasi tauhid kepada anaknya telah diabadikan dalam Al-Qur'an, yaitu dalam Sûrat Luqmân/18: 13.

وَاذْ قَالِ لِقْمٰنُ لِابْنِهٖ وَهُوَ يَعْظُمُهٗ يٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللّٰهِ طِنَّ الشِّرْكَ لَظْمٌ

عَظِيْمٌ ﴿١٣﴾

*Dan (ingatlah) ketika Lukman berkata kepada anaknya, ketika dia memberi pelajaran kepadanya, "Wahai anakku! Janganlah engkau mempersekutukan Allah, sesungguhnya*

*mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar.*” (Luqmân: 13)

Pembelajaran yang diberikan oleh Luqman kepada anaknya dalam *Sûrat Luqmân/38: 13* diceritakan dengan kata *يعظه* yang mempunyai makna menasihati dengan materi-materi nasihat yang baik, dengan cara yang menyentuh hati (emosi) yang dinasihati.<sup>266</sup> Penyampaian materi pendidikan dalam ayat tersebut diawali dengan penggunaan kata “*Yâ bunayya*” (wahai anakku) merupakan bentuk *taşğîr* dalam arti belas kasih dan rasa cinta. Pesan mulia orang tua kepada anak cucu terjadi karena sikap tulus orang tua yang bijaksana terhadap nasib masa depan anak cucunya. Pendidikan harus berlandaskan aqidah dan komunikasi efektif antara orang tua dan anak cucu yang didorong oleh rasa kasih sayang serta direalisasikan dalam pemberian bimbingan dan arahan agar mereka terhindar dari perbuatan yang dilarang.

d. Menanamkan Akhlak dan Melatih Beribadah

Akhlak dapat dijadikan pondasi bagi anak cucu dalam berinteraksi dengan lingkungan mereka nantinya. Akhlak yang perlu ditanamkan sejak dini kepada anak diantaranya akhlak kepada Allah, akhlak kepada Rasulullah saw., akhlak kepada orang tua, dan akhlak kepada sesama manusia. *Sûrat Luqmân/38:14-15* memuat tentang akhlak terhadap orang tua dan sikap selalu bersyukur, yaitu

*Dan Kami perintahkan kepada manusia (agar berbuat baik) kepada kedua orang tuanya. Ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah, dan menyapihnya dalam usia dua tahun. Bersyukurlah kepada-Ku dan kepada kedua orang tuamu. Hanya kepada Aku kembalimu. (Luqmân: 14) Dan jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan Aku dengan sesuatu yang engkau tidak mempunyai ilmu tentang itu, maka janganlah engkau menaati keduanya, dan pergaulilah keduanya di dunia dengan baik, dan ikutilah jalan orang yang kembali kepada-Ku. Kemudian hanya kepada-Ku tempat kembalimu, maka akan Aku beritahukan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan. (Luqmân: 15)*

*Sûrat Luqmân/38:14-15* memuat materi berbuat baik kepada kedua orang tua disampaikan melalui anjuran untuk

---

<sup>266</sup> Salman Harun, *Tafsir Tarbawi Nilai-Nilai Pendidikan dalam Al-Qur'an*,..., hal. 32.



menghayati penderitaan dan susah payah ibunya selama mengandung. Metode seperti ini merupakan cara memberi pengaruh dengan menggugah emosional anak cucu, sehingga berdampak kuat terhadap perubahan sikap dan perilaku sesuai dengan tujuan yang diinginkan.<sup>267</sup>

Kewajiban berbakti kepada kedua orang tua tidak dibatasi oleh perbedaan keyakinan. Walaupun kedua orang tua seseorang dalam keadaan tidak berimanpun maka wajib kepada anak cucunya untuk berbakti kepada kedua orang tuanya. Allah memerintahkan untuk tidak mengikuti keyakinannya yang kafir atau musyrik namun tetap diwajibkan kepada anak cucunya untuk berbakti kepadanya.

Akhlik yang penting juga ditanamkan kepada anak cucu adalah agar selalu bersyukur kepada Allah dan kepada kedua orang tuanya. Perintah bersyukur kepada Allah karena dia yang telah menciptakan manusia, sementara perintah bersyukur kepada kedua orang tua karena melalui merekalah manusia diciptakannya-Nya.<sup>268</sup>

Pendidikan akhlak berikutnya tentang selalu merasa diawasi oleh Allah sebagaimana disebutkan dalam *Sûrat Luqmân/38:16* yang artinya: "*Hai anakku, sesungguhnya jika ada (sesuatu perbuatan) seberat biji sawi, dan berada dalam batu atau di langit atau di dalam bumi, niscaya Allah akan mendatangkannya (membalasinya). Sesungguhnya Allah Maha Halus lagi Maha Mengetahui.*

Penanaman sikap selalu merasa diawasi oleh Allah kepada anak akan menyadarkan kepada anak cucu agar selalu berhati-hati dalam berbuat, karena setiap perbuatannya diketahui oleh Allah swt. dan akan diminta untuk mempertanggung jawabkannya. Sikap merasa diawasi oleh Allah sangat perlu ditanamkan kepada anak agar mereka bisa mengendalikan diri dan mawas diri dalam berbuat.

Setelah anak cucu dikenalkan konsep akhlak kepada Tuhannya melalui jalan ibadah, dan berbakti kepada kedua orang tuanya, berikutnya diajarkan padanya akhlak dalam konteks kemasyarakatan mencakup etika pergaulan, berbicara dan berjalan. Dalam hal ini Luqman berpesan kepada anaknya

---

<sup>267</sup>Cut Suryani, "Konsep Pendidikan Keluarga dalam Sûrat Luqmân Ayat 12-19," dalam *Jurnal Ilmiah Didaktika: Media Ilmiah Pendidikan dan Pengajaran*, Vol. 13, No. 1 Tahun 2012, hal. 118.

<sup>268</sup>Salman Harun, *Tafsir Tarbawi Nilai-Nilai Pendidikan dalam Al-Qur'an*,..., hal. 35.

dalam *Sûrat Luqmân/38: 17*: *Hai anakku, dirikanlah salat dan suruhlah (manusia) mengerjakan yang baik dan cegahlah (mereka) dari perbuatan yang mungkar dan bersabarlah terhadap apa yang menimpa kamu. Sesungguhnya yang demikian itu termasuk hal-hal yang diwajibkan (oleh Allah).*

Nasihat Luqman berikutnya adalah agar anaknya mendirikan salat. Pesan salat tersebut menunjukkan bagaimana besarnya dampak salat pada pembinaan tingkah laku. Peran orang tua, selain memerintahkan anak cucunya untuk beribadah kepada Allah juga hendaknya berupaya untuk mendidik anak-anaknya agar membiasakan diri mengerjakan kebaikan baik untuk dirinya sendiri maupun untuk orang lain atau masyarakat. Agar menjauhi perbuatan yang buruk, yang merugikan diri sendiri atau merusak orang lain. Berikutnya Luqman berpesan agar anaknya selalu bersabar atas musibah yang menimpanya. *Sûrat Luqmân/38:17* menunjukkan bahwa perkara mendirikan salat, *amar ma'rûf nahi munkar*, dan sabar perlu menjadi tekad manusia agar bisa mencapai keseimbangan dalam segala keadaan dan kondisi yang dihadapinya.

*Sûrat Luqmân/38:18-19* mengatakan: *Dan janganlah kamu memalingkan mukamu dari manusia (karena sombong) dan janganlah kamu berjalan di muka bumi dengan angkuh. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong lagi membanggakan diri. Dan sederhanalah kamu dalam berjalan dan lunakkanlah suaramu. Sesungguhnya seburuk-buruk suara ialah suara keledai.* Pendidikan akhlak yang perlu ditanamkan kepada anak dalam *Sûrat Luqmân/38:18-19* adalah etika berinteraksi dengan lingkungan masyarakat yang lebih luas. Sopan dan rendah hati dapat dipandang sebagai materi yang sangat penting untuk diajarkan sebagai bekal bersosialisasi. Pada ayat ini, orang tua disuruh supaya mendidik anak cucunya menjadi orang yang rendah hati, jangan sombong, dalam segala hal bersikap sederhana, lemah lembut dalam pergaulan, jangan mengeluarkan ucapan-ucapan yang kasar.

e. Memperhatikan Kasih Sayang

Kasih sayang yang di perlukan oleh anak cucu adalah kasih sayang dari pihak kedua orang tua, terutama ibu. Seorang ibu yang baik harus menyadari, bahwa tidak ada suatu apapun yang mesti menghalangi untuk memberikan kepada anak kebutuhan alami berupa kasih sayang dan perlindungan.

Misalkan dengan mengusap rambut kepala, menjadi teman bermain, dan memberi pelukan. Pelukan orang tua terhadap anaknya akan menciptakan sebuah kenyamanan yang tidak bisa digantikan dengan apapun. Selain itu, pelukan orang tua mampu menentramkan jiwa anak, dan anak akan merasa terlindungi.<sup>269</sup>

Orang tua memiliki kelebihan dalam mendidik anak cucu, karena dapat dilakukan sepanjang waktu dan disertai cinta kasih sayang. Berbeda dengan pendidikan di sekolah, di mana waktunya terbatas dan cinta kasih sayang guru kepada anak didik tentu berbeda dengan kasih sayang orang tua kepada anak cucunya. Kedua orang tua secara kodrati diberikan anugerah oleh Allah swt. berupa perasaan kasih sayang kepada anak cucu mereka, hingga keduanya merasa punya rasa tanggung jawab untuk memelihara, mengawasi, melindungi, dan membimbing keturunan mereka.<sup>270</sup>

Karena besarnya kasih sayang yang diberikan oleh orang tua kepada anak cucu saat kecil sehingga Allah swt. memerintahkan kepada mereka untuk merendahkan diri dengan penuh kasih sayang kepada kedua orang tua. Perintah tersebut disebutkan dalam *Sûrat al-Isrâ'*/17: 24.

وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْنِي

صَغِيرًا ﴿٢٤﴾

*Dan rendahkanlah dirimu terhadap keduanya dengan penuh kasih sayang dan ucapkanlah, "Wahai Tuhanku! Sayangilah keduanya sebagaimana mereka berdua telah mendidik aku pada waktu kecil."* (QS. Al-Isra': 24)

*Sûrat al-Isrâ'*/17: 24 menunjukkan bahwa Allah memerintahkan anak cucu untuk bersikap kepada kedua orang tua dengan merendah dan tawadhu sebagai bentuk sayang kepada mereka, dan memrintahkan mereka untuk memohonkan ampun untuk keduanya kepada agar Allah dan memohonkan agar berkenan menyayangi mereka berdua dengan rahmatNya yang luas semasa mereka masih hidup

<sup>269</sup>Sa'adah, Enok Hilmatus dan Soni Samsu Rizal. "Tanggung Jawab Orang Tua dalam Mendidik Anak Usia Dini Menurut Al-Qur'an," dalam *Tarbiyat al-Aulad: Jurnal Pendidikan Islam Anak Usia Dini*, Vol. 4, No. 1 Tahun 2020, hal. 47.

<sup>270</sup>Abd Syahid dan Kamaruddin Kamaruddin, "Peran Orang Tua dalam Pendidikan Islam pada Anak," dalam *AL-LIQQO: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 5, No. 1 Tahun 2020, hal. 1.

maupun setelah wafat. Perintah untuk memohonkan kasih sayang tersebut untuk menyadarkan anak bahwa betapa besarnya kasih sayang orang tua kepadanya sewaktu mendidik mereka diwaktu kecil. Ayat tersebut dimulai dengan perintah untuk merendahkan diri dihadapan orang tua dengan penuh kasih sayang sebagai bentuk cara berbakti dan membalas budi baik orang tuanya yang telah mendidiknya dengan penuh kasih sayang sewaktu kecil.

Kasih sayang orang tua kepada anak cucu sangatlah penting karena memiliki banyak dampak positif pada perkembangan dan kesejahteraan anak cucu. Berikut adalah beberapa alasan mengapa kasih sayang orang tua sangatlah penting:<sup>271</sup>

- 1) Mengembangkan rasa percaya diri; Ketika anak cucu merasa dicintai dan dihargai oleh orang tuanya, ia merasa lebih percaya diri dalam menghadapi tantangan dan kesulitan.
- 2) Meningkatkan kemampuan sosial; Anak cucu yang dibesarkan dengan kasih sayang orang tua biasanya lebih mampu berinteraksi dengan orang lain, membangun hubungan yang sehat, dan memiliki kemampuan empati yang lebih baik.
- 3) Menjaga kesehatan mental; Anak cucu yang merasa dicintai dan dihargai oleh orang tua cenderung lebih bahagia, lebih tenang, dan lebih stabil secara emosional.
- 4) Meningkatkan kemampuan belajar anak cucu; Kasih sayang orang tua juga berperan dalam membantu anak untuk lebih fokus dan lebih mudah belajar.
- 5) Membantu anak cucu mengembangkan nilai-nilai positif; Kasih sayang orang tua juga membantu anak untuk memahami nilai-nilai positif seperti kejujuran, kerja keras, dan sikap peduli terhadap orang lain.
- 6) Membentuk hubungan yang sehat dengan orang tua; Kasih sayang orang tua membantu anak untuk mengembangkan hubungan yang harmonis dengan orang tua di masa mendatang. Maksudnya adalah, anak cucu yang mendapatkan kasih sayang dari orang tua sedari kecil, lebih mampu memberikan kasih sayang juga

---

<sup>271</sup>IHC Teamed, 2021, dalam <https://teamed.ihc.id/artikel-detail-778-Pentingnya-Kasih-Sayang-Orang-Tua-Kepada-Anak.html>, diakses pada 28 September 2023.

kepada orang tuanya ketika sudah beranjak dewasa dan orang tua sudah lanjut usia.

Prilaku orang tua dalam bentuk memberikan perhatian, pujian, pelukan, sikap sabar, bermain bersama, menjaga komunikasi yang baik, dan mendengarkan serta memahami anak dapat memberikan kasih sayang yang cukup untuk anak cucu. Kasih sayang yang diberikan tidak hanya membuat anak merasa dicintai dan dihargai, tetapi juga membantu keturunan tumbuh dan berkembang menjadi pribadi yang memiliki kepercayaan diri yang tinggi, memiliki emosi yang seimbang, serta mampu menjalin hubungan yang baik dengan orang lain.

- f. Memperhatikan Keterpaduan Rohani dan Jasmani Keturunan
- Manusia tersusun dari dua unsur, yaitu roh dan jasad. Dari segi jasad, sebagian karakteristik manusia sama dengan binatang, seperti sama-sama memiliki dorongan untuk berkembang dan mempertahankan diri dan keturunannya. Namun dari segi roh, manusia berbeda dengan makhluk lainnya. Dengan roh yang ditiupkan ke dalam diri manusia, maka manusia hidup dan berkembang. Roh mempunyai dua daya, yaitu daya berpikir yang disebut *'aql* (hati) dan daya rasa yang disebut *qalb* (hati). Dengan akal, manusia memperoleh ilmu pengetahuan sedangkan dengan hati manusia berusaha untuk mendekatkan diri kepada Allah swt.<sup>272</sup> sebab itu, pendidikan anak harus mendapat sentuhan akal dan hati anak cucu.

Selain memperhatikan tumbuh kembang rohani anak cucu, perhatian terhadap tumbuh kembang fisik anak cucu menjadi penting juga diperhatikan dalam menyiapkan generasi tangguh. Al-Qur'an *sûrah al-Baqarah/2: 247* telah mengabadikan profil generasi tangguh, yaitu Thalut yang dianggap oleh rakyatnya sebagai orang yang tidak kaya namun Allah anugerahkan kepadanya ilmu dan kekuatan fisik.

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا ۗ قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ  
الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ ۗ قَالَ إِنَّ

<sup>272</sup>Muhammad Fathurrohman, *Prinsip dan Tahapan Pendidikan Islam*, Yogyakarta: Garudhawaca, 2017, hal. 29.

اللَّهُ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ ۗ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَةً مَّن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٧﴾

*Dan nabi mereka berkata kepada mereka, “Sesungguhnya Allah telah mengangkat Thalut menjadi rajamu.” Mereka menjawab, “Bagaimana Thalut memperoleh kerajaan atas kami, sedangkan kami lebih berhak atas kerajaan itu daripadanya, dan dia tidak diberi kekayaan yang banyak?” (Nabi) menjawab, “Allah telah memilihnya (menjadi raja) kamu dan memberikan kelebihan ilmu dan fisik.” Allah memberikan kerajaan-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki, dan Allah Mahaluas, Maha Mengetahui. (Al-Baqarah/2: 247)*

*Sûrat al-Baqarah/2: 247 telah membantah asumsi rakyat saat itu bahwa yang pantas menjadi raja adalah mereka yang kaya. Ternyata kriteria seseorang menjadi orang pilihan (raja) adalah karena ilmu dan kesehatan fisik yang dimiliki. Ayat ini menunjukkan untuk menyiapkan generasi tangguh, orang tua perlu memperhatikan tumbuh kembang rohani dan jasmani anak-anaknya. Pendidikan jasmani dapat dilakukan dengan memberikan latihan fisik, memberikan asupan gizi yang cukup, dan memberikan waktu istirahat yang cukup.*

Terkait perlunya pendidikan fisik untuk anak cucu juga dianjurkan oleh Rasulullah saw. yaitu “*Ajari anak-anak lelakimu berenang dan memanah, dan ajari menggunakan alat pemintal untuk wanita.*” (H.R. Al-Baihaqi). Berenang adalah simbol kekuatan fisik, skill, dan pengetahuan. Memanah adalah simbol keakurasian, fokus, tepat sasaran, konsentrasi, dan sumber daya. Memintal sebagai simbol menyusun strategi, merapikan yang berantakan, dan menyelesaikan masalah.

## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

Kesimpulan penelitian ini merupakan jawaban dari rumusan masalah yang telah diajukan pada bagian pendahuluan. Berdasarkan hasil analisis data yang telah dilakukan maka dapat ditarik dua kesimpulan. *Pertama*, Persamaan penafsiran Muhammad ‘Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun terhadap *dzurriyyat dhi‘âf* adalah sama-sama menafsirkannya sebagai keturunan yang lemah karena kekurangan harta warisan. Perbedaan penafsiran keduanya terjadi dalam konteks perluasan makna keturunan lemah yang sesuai saat ini. Ash-Shâbûniy tidak mengkonstruksi makna baru (pengembangan makna) namun konsisten dengan makna saat diturunkan ayat tersebut yaitu keturunan yang masih kecil yang kekurangan harta warisan karena wasiat yang menzalimi hak keturunan. Sementara Harun menggunakan konstruksi makna baru menjadi keturunan yang lemah sebagai akibat kurangnya pendidikan yang diberikan.

Faktor eksternal yang mempengaruhi perbedaan kedua penfsir tersebut adalah faktor sosial-historis, budaya, dan politik negara tempat mereka berada saat menafsirkan ayat tersebut. Faktor internal yang mempengaruhi perbedaan kedua penfsir tersebut adalah perbedaan corak tafsir dan pendekatan tafsir yang digunakan. Corak tafsir ash-Shâbûniy adalah corak bahasa dan hukum sementara Harun menggunakan corak Tarbawi. Dari segi pendekatan, tafsiran ash-Shâbûniy lebih condong kepada tekstual karena makna ayat tidak dikembangkan dalam konteks kekinian. Sementara Harun menggunakan pendekatan kontekstual karena terjadi pengembangan makna ayat berdasarkan refleksi terhadap makna yang relevan dengan konteks kekinian. Ditinjau dari signifikansi makna *dzurriyyat dhi'âf* di era kontemporer maka dapat dikatakan bahwa hasil penafsiran Harun lebih relevan dengan penafsiran ash-Shâbûniy. Namun jika ditinjau sistematika penyajian, tafsir ash-Shâbûni lebih luas dari penafsiran Harun. Ash-Shâbûniy juga lebih konsisten dalam menerapkan standar Imam Suyuti terhadap ilmu-ilmu yang harus digunakan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Penafsiran ash-Shâbûniy dapat dikatakan sebagai penafsiran objektif. Sementara Harun mengambil makna isyarat (konstruksi makna baru) setelah menerapkan beberapa standar Imam Suyuti. Penafsiran subjektif seperti ini dapat dibenarkan asal tidak menganggap makna baru sebagai produk tafsir yang paling benar. Penafsiran subjektif seperti ini dapat menunjukkan bahwa kandungan Al-Qur'an responsif terhadap perubahan tempat waktu.

Kedua, Penanggulangan *dzurriyyat dhi'âf* dalam Al-Qur'an secara umum ada dua, yaitu memberikan perlindungan terhadap anak cucu dan memberikan parenting yang tepat. Perlindungan terhadap anak cucu dilakukan melalui (1) Sejak pembentukan keluarga dilakukan melalui pemilihan calon pasangan hidup dengan kriteria agama sebagai standar utama. (2) Sebelum keturunan dilahirkan dilakukan dengan cara tidak melakukan aborsi dan menafkahi ibu hamil. (3) Setelah keturunan dilahirkan dilakukan dengan cara memberikan nama yang baik, memberikan nasab, memberikan hak hidup, tidak diskriminasi, memberikan hak penyusuan, memberikan nafkah, dan memberikan hak waris. Perlindungan anak cucu dilakukan juga pada kondisi khusus yang meliputi (1) Anak yatim dengan cara memelihara harta mereka hingga dewasa, memperlakukan mereka dengan baik, dan memberikan nafkah. (2) Anak cucu penyandang disabilitas dengan cara memperlakukan mereka sesuai dengan kebutuhannya.



Parenting yang baik dilakukan dengan cara (1) Menjadi teladan yang baik bagi anak cucu, (2) Melakukan komunikasi yang baik kepada anak cucu dengan cara *qaul sadîd*, yaitu perkataan yang benar, jujur, lurus, tidak bohong dan tidak berbelit-belit, (3) Menanamkan tauhid kepada anak cucu, (4) Menanamkan akhlak dan melatih beribadah, (5) Memberikan kasih sayang, dan (6) Memperhatikan keterpaduan kebutuhan rohani dan fisik anak cucu.

## B. Implikasi Hasil Penelitian

Implikasi dari hasil penelitian ini adalah sebagai berikut.

1. Penafsiran tentang *dzurriyat dhi'âf* termasuk kategori penafsiran masalah sosial maka penafsiran kontekstual lebih memadai digunakan daripada pendekatan tekstual. Masalah sosial budaya selalu dinamis dari zaman ke zaman sehingga diperlukan perangkat penafsiran yang dinamis pula.
2. Konstruksi makna baru *dzurriyat dhi'âf* dari makna keturunan yang lemah karena kekurangan harta menjadi keturunan yang lemah karena kurangnya pendidikan yang diberikan diperoleh dari teori hermeneutika konstruktif. Jadi, jika ingin mengkonstruksi makna baru dalam penafsiran maka dapat menggunakan teori hermeneutika konstruktif.
3. Makna baru *dzurriyat dhi'âf* menjadi keturunan yang lemah karena kurangnya pendidikan yang diberikan merupakan hasil penafsiran dengan menggunakan corak tafsir Tarbawi. Jadi, makna baru hasil penafsiran sangat dipengaruhi oleh corak tafsir yang dianut oleh penafsir.
4. Ash-Shâbûni tidak mengkonstruksi makna baru *dzurriyat dhi'âf* karena penafsirannya mengaitkan ayat sebelum dan sesudahnya, sehingga makna tersebut dibatasi oleh spirit dari kelompok ayat yang ditafsirkan (an-Nisâ'/4: 7-10), jadi, jika suatu ayat ditafsirkan berdasarkan kelompok ayat maka makna suatu ayat akan dibatasi oleh tema ayat yang sedang ditafsirkannya.
5. Harun menafsirkan *dzurriyat dhi'âf* secara terpisah dengan ayat sebelum dan sesudahnya sehingga dia bisa mengembangkan makna ayat sesuai dengan horizon yang dia miliki. Jadi, jika ayat ditafsirkan secara terpisah atau parsial maka memungkinkan untuk menjagkau makna yang lebih luas dalam proses konsturksi makna baru.

6. Sumber penafsiran yang digunakan oleh ash-Shâbûni untuk menafsirkan *dzurriyat dhi'âf* adalah dengan metode *bil-ma'tsûr* sangat banyak, terutama dari tafsir ulama klasik. Corak dari penafsiran sumber yang dirujuk mempengaruhi teknik penyajian tafsir ash-Shâbûni, sehingga sistematika penafsirannya lebih luas dan sistematis, yaitu menyusun kategori ayat-ayat, membahas munasabah antara ayat, menjelaskan aspek kebahasaan secara etimologi, dan menjelaskan sebab-sebab turunnya (*asbâb an-nuzûl*), menjelaskan balaghah, dan menjelaskan faidah dalam bentuk hikmah-hikmah dan istinbath hukum. Jadi, keluasan teknik penyajian tafsir dipengaruhi oleh jumlah sumber kitab tafsir yang dirujuk.
7. Penafsiran Harun menggunakan pendekatan kontekstual dengan cara mengambil makna umum lafadz *dzurriyat dhi'âf* lalu direfleksikan dengan makna yang relevan dengan kondisi dan situasi kekinian. Jadi pendekatan kontekstual dapat menunjukkan makna ayat relevan dengan segala kondisi waktu dan tempat.
8. Al-Qur'an sebagai firman Allah menjadi pegangan hidup bagi umat Islam hendaknya bukan hanya dipahami secara tekstual tetapi harus selalu direnungkan kandungan signifikansi maknanya untuk direfleksikan pada era kekinian. Jadi, interpretasi yang komprehensif harus dilakukan dengan kombinasi dua pendekatan sekaligus yaitu pendekatan tekstual dan kontekstual.
9. Solusi penanggulangan *dzurriyat dhi'âf* dapat dilakukan dengan teknik parenting yang baik dan memberikan perlindungan terhadap keturunan anak cucu. Teknik parenting dan perlindungan terhadap anak cucu dalam Al-Qur'an dapat dieksplorasi tidak sebatas pada isyarat yang ada di *Sûrat an-Nisâ'* 4: 9. Jadi, strategi untuk menyiapkan generasi tangguh di dalam Al-Qur'an dapat dieksplorasi lebih lanjut pada ayat-ayat yang lainnya.

### C. Saran

Beberapa saran yang dapat peneliti sajikan sebagai refleksi terhadap penelitian yang telah dilakukan adalah sebagai berikut.

1. Bagi peneliti; Karena penelitian ini hanya membandingkan penafsiran ash-Shâbûni dan Harun dari sisi persamaa dan perbedaan, faktor-faktor yang mempengaruhi penafsiran kedua

tokoh, dan kelebihan dan kekurangan hasil penafsirannya, maka bagi peneliti selanjutnya dapat menambahkan variabel untuk membandingkan penafsiran tokoh-tokoh yang dibandingkan.

2. Bagi peneliti; Metode penelitian dalam penelitian ini menggunakan studi komparasi maka bagi peneliti selanjutnya dapat meneliti tema yang sama dengan metode yang berbeda seperti kajian tematik tentang *dzurriyat dhi'âf* dalam Al-Qur'an.
3. Bagi pendidik; Hasil penelitian ini dapat dijadikan sebagai salah satu bahan kajian dalam pembelajaran Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, terutama dalam kajian tentang keturunan lemah dan penyiapan generasi tangguh.
4. Pembaca; Hasil penelitian ini dapat digunakan oleh pembaca sebagai salah satu sumber bacaan ilmiah untuk mendapatkan informasi tentang keturunan lemah dan penyiapan generasi tangguh.
5. Pengambil kebijakan; sebagai sumber inspirasi untuk membuat kebijakan tentang perlunya pendidikan keluarga dari orang tua dan perlindungan terhadap anak cucu.

## DAFTAR PUSTAKA

### BUKU

- Adz-Dzahabi, Husain. *at-Tafsîr wa al-Penafsirûn*. Kairo: Dâr al-Hadith, 2005.
- Abdurrahman, et al. *Al-Qur'an dan Isu-Isu Kontemporer*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2011.
- Al-Hafidz Ibnu Katsir Ad-dimasyqy, Abi Fada'. *Tafsir Ibnu Katsir*. Bairut: Darul Kutub Ilmiah, 2006.
- Al-Qaththân, Mannâ'. *Mabâhits fî 'Ulûm Al-Qur'an*. Mansyurat al-Ashr al-Hadis, 1973.
- Al-Qurtubi. *Tafsir al-Qurtubi*, diterjemahkan oleh Ahmad Rijali Kadir. Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.

- Amirah, Abdurrahman. *Daqâiq al-Lugat al-Qur'ân fî Tafîsîr ibn Jarîr ath-Thabari*. Bairut-al-Mazra'ah: 'Âlim al-Kutub, 1996.
- Handayani, Arri. *Psikologi Parenting*. Yogyakarta: Bintang Semesta Media, 2021.
- As-Sammarkandi, Nashruddin Muhammad Ibnu Ahmad Abu Al-laits, *Tafsir As-samarkandi*. Bairut Libanon: Dâr al-Fikr, 2010.
- Ash-Shâbûniy, Muhammad 'Ali. *Shafwat at-Tafâsîr*. Bairut: Dâr Al-Qur'an al-Karîm, 1988.
- ....., Muhammad 'Ali, *Rawa'i al-Bayan fî Tafîsîr Ayat al-Ahkam*, Beirut: Muassasah Manahil al-Irfan, 1980.
- As-Suyuthi, Abdurrahman bin Abu Bakr. *al-Itqân Fî 'Ulûm Al-Qur'an*, diterjemhakan oleh Tim Indiva. Surakarta: Indiva Pustaka, 2008.
- Ath-Thabari, Muhammad ibn Jarîr ibn Yazîd ibn Gâlib Abû Ja'far. *Jamî' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân*. Bairut Libanon: Dâr al-Ihyâ at-Turâts al-'Arabi, Tanpa Tahun.
- Aziz, Nasaiy. *Melalui Gerakan Ganda dan Sintesis Fazlur Rahman Menuju Pembumian Al-Qur'an*. Banda Aceh: Forum Intelektual Al-Qur'an dan Hadis Asia Tenggara (SEARFIQH), 2017.
- Az-Zarkasyi, Badruddin Muhammad bin Abdullah bin Bahadir. *al-Burhân Fî 'Ulûm Al-Qur'an*. Kairo: Dâr at-Turâts, 1984.
- Az- Zuhaili, Wahbah. *Tafsir Al-Munir*. Jakarta: Gema Insani, 2013.
- Badan Pusat Statistik. *Indeks Pembangunan Manusia*. Humbang Hasundutan, CV. Sinarta, 2020.
- Baidan, Nashruddin dan Erawati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Surakarta: IAIN Surakarta, 2015.
- Drajad, Amroeni. *Ulumul Qur'an Pengantar Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Depok: Kencana, 2017.
- Hadi, Abd. Metodologi tafsir dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer, Salatiga: Griya Media, 2021.
- Hamdani, Heri. *Pengaruh Kondisi Sosial Politik terhadap Penafsiran Al-Qur'an (Studi Komparatif Penafsiran Sayyid Quthb dan Ibnu Katsir Tentang Jihad)*. Tesis. Institut PTIQ Jakarta, 2019.
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Gema Insani, 2015.
- Hardiman, E Budi. *SENI MEMAHAMI: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: Knisius, 2015.
- Harun, Salman dkk. "Kaidah-Kaidah Tafsir: Bekal mendasar untuk memahami makna Al-Qur'an dan mengurangi kesalahan pemahaman." Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2017.
- Harun, Salman. *Tafsir Tarbawi Nilai-Nilai Pendidikan dalam Al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2019.
- ....., Salman. *Secangkir Tafsir Juz Terakhir*. Tangerang: Lentera Hati, 2018.

- Helena, Safitri. *MAKNA QURRATU A'YUN DALAM AL-QUR'ÂN (Kajian Semantika Al-Qur'an)*. Disertasi. Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2019.
- Katsir, Ibnu. *Tafsir Ibnu Katsir*. Surabaya: Bina Ilmu, 2004. Manzur, Ibnu. *Lisân al-Arab*. Bairut: Dâr al-Ihya' al-'Arabi, 1992.
- Kementerian Agama Republik Indonesia, *Tafsir Al-Qur'an Tematik: Pemberdayaan Kaum Dhu'afa*, Jakarta: Kamil Pustaka, 2014.
- Munir, Ahmad. *Tafsir Tarbawi: Mengungkap Pesan Al-Qur'an tentang Pendidikan*. Yogyakarta: Teras, 2008.
- Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 221.
- ....., Abdul. "Epistemologi tafsir kontemporer." Yogyakarta: LKiS Printing Cemerlang, 2010.
- Quthb, Sayyid. *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an*, diterjemah oleh Aunur Rafiq Shaleh Tamhid. Jakarta: Robbani Press, 2001.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.
- ....., Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- ....., Fazlur. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. Oxford: Bilqis Rahman, 2000.
- Riyanto Haribowo. *Buku Ajar Soft Skill dan Kepemimpinan*. Jakarta: Nas Media Pustaka, 2022.
- Saeed, Abdullah *Pengantar Studi Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Shulkah dan Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: Baitul Hikmah, 2016.
- ....., Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach*. New York: Routledge, 2006.
- Shihab, M. Quraish. *TAFSIR AL-MISBÂH: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera hati, 2004
- ....., M. Quraish. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 2013.
- ....., M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2019.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2006.
- Suteja. *Tafsir Tarbawi*. Cirebon: Nurjati Press, 2012.
- Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Nawasea Press, 2017.
- Syakir, Ahmad Muhammad dan Mahmud Muhammad Syakir, *Tafsir ath-Thabari*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007.
- Thayyarah, Nadiyah. *Buku Pintar Sains dalam Al-Qur'an Mengertai Mukjizat Ilmiah Firman Allah*. Jakarta: Zaman, 2001.

- Tim Pengembang Pedoman Bahasa Indonesia. *Pedoman Umum Ejaan Bahasa Indonesia*. Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa Indonesia Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2016.
- Tim Penyusun. *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*. Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2017.
- Tim Penyusun. *Penciptaan Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*. Jakarta: Kemeterian Agama Republik Indonesia, 2012.
- Tim Penyusun. Kamus Al-Qur'an: Rujukan Lengkap Kosakata dalam Al-Qur'an. Sdn Bhd: PTS Islamika, Tanpa Tahun.
- Wahid, Marzuki. *Studi Al-Qur'an Kontemporer Perspektif Islam dan Barat*, Bandung: Pustaka Setia, 2005.
- Yusup, Kadar Muhammad. *Tafsir Tarbawi Pesan-Pesan Al-Qur'an tentang Pendidikan*. Jakarta: Amzah, 2017.

## JURNAL DAN MAJALAH

- Aini, Ela Nur, Ifa Isnaini, dan Sri Sukanti. "Pengaruh Tingkat Pendidikan terhadap Tingkat Kesejahteraan Masyarakat di Kelurahan Kesatrian Kota Malang." *Technomedia Journal*, Vol. 3, No.1 Tahun 2018, hal. 58-72.
- Astuti. "Diskursus Tentang Pluralitas Penafsiran Al-Qur'an." *Hermeunetik*, Vol. 8, No. 1, Tahun 2014, hal.113-132.
- Hifni, Ahmad. *HERMENEUTIKA MODERAT: (Studi Teori Ta'wil 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî dan Hermeneutika Paul Ricoeur)*. Tesis. Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Ahmadi. "HERMENEUTIKA AL-QUR'AN; Kajian atas Pemikiran Fazlur Rahman dan Nasr Hamid Abu Zayd tentang Hermeneutika Al-Qur'an." *El-Warogoh: Jurnal Ushuluddin dan Filsafat*. Vol. 1, No. 1 Tahun 2017, hal. 1-31.
- Al Faiq, Muhammad Fadhil, dan Suryaningsi Suryaningsi. "Hak Anak Penyandang Disabilitas untuk Sekolah." *Nomos: Jurnal Penelitian Ilmu Hukum*. Vol. 1, No. 2 Tahun 2021, hal. 44-50.
- Alba, Cecep, Fatahillah, dan Budiman Sunaryo Pirmansyah, "Karakteristik Tafsir Sufi," dalm *Istiqamah: Jurnal Ilmu Tasawuf*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2020, hal. 123-129.
- Ali, Trigiyatno. "Hadiah Pahala Bacaan Al-Quran kepada Mayat: Perspektif Perbandingan Mazhab." *Tarjih: Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam*. Vol.14, No.1 Tahun 2017, hal. 35-50.
- Al-Munir, Abd Malik. "Shafwat at-Tafâsîr Karya ash-Shâbûni dan Contoh Penafsirannya Tentang Ayat-Ayat Sifat," *Analisis* Vol. 16, No. 1 Tahun 2016, hal.145-168.

- Alrebh, Abdullah F. "A Wahhabi Ethic in Saudi Arabia: Power, Authority, and Religion in a Muslim Society." *Sociology of Islam*. Vol. 5, No. 4 Tahun 2017, hal. 278-302.
- Anggraini, Aminaturrahma et al. "Pemicu Kekerasan Seksual dari Perspektif Islam." *Jurnal Kewarganegaraan*. Vol. 6, No. 2 Tahun 2022, hal. 2696-2701.
- Anggoro, Taufan. "Tafsir Al-Quran Kontemporer: Kajian atas Tafsir Tematik-Kontekstual Ziauddin Sardar." *Al-Quds: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis*. Vol. 2, No. 3 Tahun 2019, hal. 199-220.
- Anshori, Muhammad. "Tema-Tema Kajian Al-Qur'an di Barat Perspektif Fazlur Rahman (1919-1988)." *QOF: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*. Vol. 4, No. 2 Tahun 2020, hal. 247-266.
- Azisi, Ali Mursyid Azisi Ali Mursyid, Wiwik Setiyani, dan Hotimah Novitasari. "Nahdlatul Ulama, Tradisi dan Wahabi: Penafian Pengikut Wahabi terhadap Tradisi Tahlilan Masyarakat Nahdliyin." *Ansoruna: Journal of Islam and Youth Movement*. Vol. 1, No. 1 Tahun 2022, hal. 1-26.
- Dawing, Darlis. "Urgensi Kekuatan Politik dalam Penafsiran Al-Qur'an," *Al-Munir: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1, No. 1 Tahun 2019, hal. 47-76.
- Estuningtyas, Retna Dwi. "Ilmu dalam Perspektif Al-Qur'an." *QOF*. Vol. 2, No. 2 Tahun 2018, hal. 203-216.
- Fachruddin, Imam. "Pengaruh Politik Terhadap Tafsir: Meretas Sejarah Tafsir dalam Perspektif Politik pada Masa Sahabat." *At-Tasyree: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 4, No. 1 Tahun 2017: 1-18.
- Fahimah, Siti. "Geliat penafsiran kontemporer: kajian multi pendekatan." *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran dan Tafsir*. Vol. 4, No. 2 Tahun 2021, hal. 170-185.
- Fatoni, Muhamad dan Ahmad Fikri Amrullah. "Penafsiran Kontekstual Ayat Ayat Tarbawi (Pendekatan Asbabun Nuzul)." *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*. Vol. 7, No. 1 Tahun 2019, hal. 19-36.
- Fitria, Riri. "Pemetaan Karya Tafsir di Arab Saudi." *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2011, hal 123-141.
- Gracia, Jorge J. E. *A Theory of Textuality: The Logic and Epistemology*. Albany: State University Of New York Press, 1995. Karmiza, Ebing. "Generasi Penerus Berkualitas Dalam Perspektif Al-Qur'an." dalam *Edification Journal: Pendidikan Agama Islam*, Vol.1, No.1 Tahun 2019, hal. 97-109.
- Gusmian, Islah. "Tafsir al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika." *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2015, hal.1-32.



- Hafid Nur, Muhammad. "Urgensi Tafsir at-Tarbawi dalam Pendidikan." *Al Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Vol.1, No.1 Tahun 2021, hal. 1-10.
- Heryadi, Heryadi. "Tinjauan Al-Qur'an Terhadap Godaan Iblis Dan Setan Menurut Hamka Dalam Tafsir Al-azhar." dalam *Medina-Te*. Vol.13, No.1 Tahun 2017, hal. 91-104.
- Idrus, Abidin. "Hadiah Pahala Untuk Mayit Menurut Ibnu Qayyim dan Bin Baz (Studi Komparatif)," *MADZAHIB*, Vol.2, No.1 Tahun 2021, hal. 1-41.
- Irawan, Rudy. "Metode kontekstual penafsiran Al-Qur'an perspektif Fazlur Rahman," *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan al-Hadis*, Vol. 13, No. 2 Tahun 2019, hal. 171-194.
- Ismail, Asep Usman. "Kesejahteraan Sosial Perspektif Al-Quran." *EMPATI: Jurnal Ilmu Kesejahteraan Sosial*. Vol. 4, No. 1 Tahun 2015, hal. 45-57.
- Kenedi, Agus. "Memahami Studi Islam Dengan Pendekatan Tekstual." *JURNAL AN-NUR: Kajian Ilmu-Ilmu Pendidikan dan Keislaman*. Vol. 7, No. 2 Tahun 2021, hal. 213-228.
- Khoiru, Ummah Nisaul dan Khuriyah Khuriyah. "Hubungan antara Religiusitas dan Pendidikan Karakter di Rumah terhadap Akhlak Siswa di Madrasah Tsanawiyah Negeri Surakarta." *Cendekia: Jurnal Pendidikan Dan Pembelajaran* Vol. 15, No.1 Tahun 2021, hal. 117-127.
- Ma'arif, M. Samsul. "Operasional Hermeneutika Sebagai Mitra Penafsiran Alqur'an." *Nuansa: Jurnal Studi Islam dan Kemasyarakatan*. Vol. 13, No. 2 Tahun 2020, hal. 246-259.
- Mahfudz, Muhsin. "Implikasi Pemahaman Tafsir al-Qur'an terhadap Sikap Keberagamaan." *Jurnal tafseer*, Vol. 4, No. 2 Tahun 2016, hal. 123-148.
- Maulidah, Fadliyah dan Ady Soejoto. "Pengaruh Tingkat Pendidikan, Pendapatan dan Konsumsi Terhadap Jumlah Penduduk Miskin di Provinsi Jawa Timur." *Jurnal Ekonomi Pendidikan dan Kewirausahaan*, Vol.3, No.2, Tahun 2015, hal. 227-240.
- Mia Muiyasaroh, Tanto Aljauharie Tantowie, and Sri Meidawaty, "Pendidikan Anak Usia SD/MI Dalam Perspektif Al-Qur'an Sûrat an-Nisâ' Ayat 9 (Analisis Tafsir Al-Mishbah Karya M. Quraish Shihab)." Dalam *Tarbiyat al-Aulad: Jurnal Pendidikan Islam Anak Usia Dini*, Vol.4, No. 2 Tahun 2020, hal. 83-94.
- Muhammad, Wildan Imaduddin. "FACEBOOK SEBAGAI MEDIA BARU TAFSIR AL-QURAN DI INDONESIA:Studi Atas Penafsiran Al-Qur'an Salman Harun." *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* Vol.2, No.2 Tahun 2017, hal. 69-80.

- Muchlisin, Anas Rolli. "Penafsiran Kontekstual: Studi Atas Konsep Hierarki Nilai Abdullah Saeed." *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Vol 1, No.1 Tahun 2016, hal. 19-30.
- Mufid, Fathul. "Pendekatan Filsafat Hermeneutika dalam Penafsiran Al-Quran: Transformasi Global Tafsir Al-Qur'an." *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam*. Vol. 12, No.1 Tahun 2011, hal. 31-49.
- Mujahidin, Anwar. *Hermeneutika Al-Qur'an*, Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2013, hal. 41-42.
- Nanulaitta, Hana Delvina, Efie Baadila, dan Lucia Charlota Octovina Tahamata. "Perlindungan Hak Asasi Manusia Bagi Perempuan Kaum Minoritas Perspektif Hukum Internasional." *TATOHI: Jurnal Ilmu Hukum*. Vol. 1, No. 9 Tahun 2021, hal. 848-861.
- Nawawi, Abd Muid dan Muhammad Adlan Nawawi. "Hermeneutika Kesadaran dalam Memahami Teks Al-Qur'an." *Al Amin: Jurnal Kajian Ilmu dan Budaya Islam*. No. 3, No. 1 Tahun 2020, hal. 83-97.
- Nawawi, Ahmad. "Pentingnya pendidikan nilai moral bagi generasi penerus." *INSANIA: Jurnal Pemikiran Alternatif Kependidikan*. Vol.16, No.2 Tahun 2011, hal. 119-133.
- Rahman, Fazlur. "Translating the Qur'an." *Religion & Literature*, Vol.20 No.1 Tahun 1988, hal. 1-25.
- Razzaq, Abdur, dan Andy Haryono. "Analisis metode tafsir muhammad ash-Shâbûni dalam kitab rawâiu'al-bayân." *Wardah*. Vol. 18, No. 1 Tahun 2017, hal. 48-67.
- Redhana, I.Wayan. "Mengembangkan keterampilan abad ke-21 dalam pembelajaran kimia." *Jurnal Inovasi Pendidikan Kimia*, Vol. 13, No. 1 Tahun 2019, hal 2239-2252.
- Ridwan, Muhammad Kholil. "Tradisi Kritik Tafsir: Diskursus Kritisisme Penafsiran dalam Wacana Quran'ic Studies." *Jurnal Theologia*, Vol. 28, No.1 Tahun 2017, hal. 55-74.
- Riyadi, Ridho. "Zina Menurut Ali Ash-Shabuni dalam Tafsir Shafwatu Tafasir," *Studia Quranika*. Vol. 5, No. 2 Tahun 202, hal. 192-218.
- Rufaedah, Evi Aeni. "Peranan pendidikan agama dalam keluarga terhadap pembentukan kepribadian anak-anak." *Counselia; Jurnal Bimbingan Konseling Pendidikan Islam*. Vol. 1 No.1 Tahun 2020, hal. 8-25.
- Sandora, Meri. "Konsep Pendidikan Anak Marginal Dalam Perspektif Pendidikan Berbasis Masyarakat." *Marwah: Jurnal Perempuan, Agama dan Jender*. Vol. 18, No. 2 Tahun 2019, hal. 196-216.
- Saeed, Abdullah, and Ali Akbar. "Contextualist Approaches and the Interpretation of the Qur'ân." *Religions*. Vol.12, No.7 Tahun 2021, hal. 1-11.

- Sani, Rahmad. "Karakteristik Penafsiran Muhammad Ali Al-Shabuniy dalam Kitab Shafwat at-Tafâsir." *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan Tajdid*. Vol. 21, No. 1 Tahun 2018, hal. 31-39.
- Setiawan, Agus. "Konsep Pendidikan Tauhid dalam Keluarga Perspektif Pendidikan Islam." *EDUCASIA: Jurnal Pendidikan, Pengajaran, dan Pembelajaran*. Vol.2, No.1 Tahun 2017, hal. 1-21.
- Sholeh, Akhmad. "Islam dan Penyandang Disabilitas: Telaah Hak Aksesibilitas Penyandang Disabilitas dalam Sistem Pendidikan di Indonesia." *PALASTREN: Jurnal Studi Gender*. Vol. 8, No. 2 Tahun 2016, hal. 293-320.
- Siregar, Lis Yulianti Syafrida. "Pendidikan anak dalam islam." *Bunayya: Jurnal Pendidikan Anak*. Vol. 1 No. 2 Tahun 2017: 16-32.
- Solahudin, Muhammad. "Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran Alquran." *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Vol. 1. No. 2 Tahun 2016, hal. 115-130.
- Siregar, Abu BakarAdnan. "Tafsir Bil-Ma'tsur (Konsep, Jenis, Status, dan Kelebihan Serta Kekurangannya)." *Hikmah*. Vol. 15, No. 2 Tahun 2018, hal.160-165.
- Siregar, Juli Sapitri, dan Adik Wibowo. "Upaya pengurangan risiko bencana pada kelompok rentan." *Jurnal Dialog dan Penanggulangan Bencana*. Vol. 10, No. 1 Tahun 2019, hal. 30-38.
- Solahudin, Muhammad. "Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran Alquran." *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Vol.1, No. 2 Tahun 2016, hal. 115-130.
- Supangat. "Menimbang Kekuatan Dan Kelemahan Hermeneutika Sebagai Metode Interpretasi Teks-teks Keagamaan." *Journal of Islamic Studies and Humanities*. Vol. 5, No. 2 Tahun 2020, hal. 90-118.
- Supardi, Supardi. "Menciptakan Semangat Bela Negara Dalam Lingkungan Perguruan Tinggi." *Anterior Jurnal*. Vol. 19, No. 2 Tahun 2020, hal. 50-60.
- Syukur, Abdul. "Mengenal Corak Tafsir Al-Qur'an." dalam *El-Furqania: Jurnal Ushuluddin dan Ilmu-Ilmu Keislaman*. Vol. 1, No.1 Tahun 2015, hal. 83-104.
- Syamruddin, Syamruddin. "Hermeneutika Fazlur Rahman: Upaya Membangun Harmoni Teologi, Etika, dan Hukum." *MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*. Vol. 35, No. 2 Tahun 2011, hal. 276-294.
- Syamsuddin, Sahiron. "Ma'na-Cum-Maghza Aproach to The Qur'an: Interpretation of Q. 5: 51." *International Conference on Qur'an and Hadith Studies (ICQHS 2017)*. Atlantis Press, 2017.

- Talebe, Tamrin. "Zina dalam Perspektif Tafsir Al-Qur'an." *Musawa: Journal for Gender Studies*. Vol. 11, No.1 Tahun 2019, hal. 1-13.
- Wafi, Mahmud Hibatul. "Diskursus Reformasi Arab Saudi: Kontestasi Kerajaan Saudi dan Wahabi." *Journal of Islamic World and Politics*. Vol. 2, No. 1 Tahun 2018, hal. 228-239.
- Wathani, Syamsul. "Hermeneutika Jorge JE Gracia Sebagai Alternatif Teori Penafsiran Tekstual Alqur'an." *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat*. Vol.14, No. 2 tahun 2017, hal. 193-218.
- ....., Syamsul. "Tafsir Al-Qur'an dan Kekuasaan Politik di Indonesia (Perspektif Analisis Wacana dan Dialektika)." *Nun* Vol. 2, No. 1 Tahun 2016, hal. 66-120.
- Zaprulkhan, "Teori Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman." *NOURA: Jurnal Kajian Gender*. Vol.1, No.1 Tahun 2017, hal. 22-47.
- Zuhdi, Muhammad Nurdin. "Hermeneutika Al-Qur'an: Tipologi Tafsir Sebagai Solusi dalam Memecahkan Isu-Isu Budaya Lokal Keindonesiaan." *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*. Vol.13, No.2 Tahun 2012, hal. 241-262.

## INTERNET

- Almaany Kamus Arab Indonesia, Versi 2.2, 21 Juni 2022, <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.almaany.arid>.
- Akbar, Faris Maulana. 2022. "Mengenal Secangkir Tafsir Juz Terakhir Karya Salman Harun," dalam <https://tafsiralquran.id/mengenal-secangkir-tafsir-juz-terakhir-karya-salman-harun/>. Diakses pada 19 Mei 2023 jam 08.32 WIB.
- Basith, Abdul "Biografi Singkat Muhammad 'Ali ash-Shâbûnî." <https://wislah.com/biografi-singkat-muhammad-ali-ash-shabuni/>.
- Ensiklopedi Hadis Kitab 9 Imam, Lidwa Pusaka, 2018, <http://www.laptopcapk.com/ensiklopedi-hadis-kitab-9-imam/>.
- Fasya, Teuku Kemal. "Minoritas Sekeras Baja," dalam <https://www.satuharapan.com/read-detail/read/minoritas-sekeras-baja>. Diakses 2 Juli 2023.
- IHC Telemed, 2021. <https://telemed.ihc.id/artikel-detail-778-Pentingnya-Kasih-Sayang-Orang-Tua-Kepada-Anak.html>. Diakses pada 28 September 2023.
- Lover, Sentai. "Apa kesalahan fatal orang tua dalam mendidik anak?," <https://id.quora.com/Apa-saja-kegagalan-orang-tuamu-dalam-mendidikmu>.
- Muntaha, Ahmad. "Tafsir Sûrat An-Nisâ' Ayat 7." <https://islam.nu.or.id/tafsir/tafsir-surat-an-nisa-ayat-7-TQ6oi>.

- Qudsia, Miatul. “Muhammad ‘Ali ash-Shâbûnî Begawan Tafsir Ayat Ahkam Asal Aleppo Suriah.” <https://tafsiralquran.id/muhammad-ali-ash-shabuni-begawan-tafsir-ayat-ahkam-asal-aleppo-suriah/>.
- Raharjo, Mudjia. “Kisah Tukang Bangunan Mengantarkan Anaknya Sukses.” <https://uin-malang.ac.id/r/150401/kisah-tukang-bangunan-mengantarkan-anaknya-sukses.html>.
- Republik Indonesia, Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak. <https://jdih.go.id/files/4/2002uu023.pdf>.
- Republik Indonesia, Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak. <https://jdih.go.id/files/4/2002uu023.pdf>
- Republik Indonesia, Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak. <https://jdih.go.id/files/4/2002uu023.pdf>.
- Republik Indonesia, Undang-Undang No.4 Tahun 1997 tentang penyandang cacat. <https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/37269>.
- Republik Indonesia, Undang-Undang No.13 Tahun 1998 tentang kesejahteraan lanjut usia. <https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/45509/uu-no-13-tahun-1998>.
- Republik Indonesia, Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak. <https://jdih.go.id/files/4/2002uu023.pdf>.
- Republik Indonesia, Undang-Undang Nomor 4 Tahun 1997 Tentang Penyandang Cacat, <https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/37269>.
- Republik Indonesi, Undang-Undang Nomor 8 Tahun 2016 Tentang Penyandang Disabilitas. <https://peraturan.bpk.go.id/Home/Details/37269>.
- Shabra Syatila, “Biografi Syaikh Muhammad ‘Ali ash-Shâbûnî”, dalam <https://fimadani.com/biografi-syaikh-muhammad-ali-ash-shabuni/>.
- Wahyudi, Ikhwan. “Kisah Orang Tua Hebat Didik Anaknya,” <https://kalteng.antaranews.com/berita/255620/kisah-orang-tua-hebat-didik-anaknya-sukses>.
- Widiastuty, 2022, dalam <https://www.gramedia.com/best-seller/parenting-islami/>. Diakses pada 1 Oktober 2023.
- Wildan Imaddudin, Muhammad. “Mengenal Sosok Salman Harun Guru Besar Ilmu Tafsir Yang-Bersahaja”, <https://tafsiralquran.id/mengenal-sosok-salman-harun-guru-besar-ilmu-tafsir-yang-bersahaja/>.
- [https://www.bayan.id/1\\_kata\\_ar/ذُرِّيَّة/](https://www.bayan.id/1_kata_ar/ذُرِّيَّة/). Diakses tanggal 02 April 2023.

## DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Muhammad Nasir  
 Tempat, tanggal lahir : Dasan Re, Kalijaga Timur, Kecamatan Aikmel,  
 Lombok Timur, NTB  
 Jenis Kelamin : Laki-Laki  
 Alamat : Jl. G. Obos VIIIb RT 02 RW 012  
 Kelurahan Menteng, Jekan Raya,  
 Kota Palangka Raya, Kalimantan Tengah  
 Email : [nasir@iain-palangkaraya.ac.id](mailto:nasir@iain-palangkaraya.ac.id)

### Riwayat Pendidikan:

1. SDN 1 Kalijaga Timur, Kecamatan Aikmel, Lombok Timur, Tahun 1993-1998
2. SLTP NW Kalijaga, Kecamatan Aikmel, Lombok Timur, Tahun 1999-2001
3. SMU Negeri 1 Aikmel, Tahun 2002-2004
4. D1 Bahasa Arab Ma'had Darul Falah, Aikmel, Lombok Timur, Tahun 2004
5. Ma'had Darul Qur'an wal Hadits Pancor, Tahun 2006-2008
6. S1 Pendidikan Fisika STKIP Hamzanwadi Selong, 2005-2009
7. S2 Pendidikan IPA Universitas Mataram, Tahun 2012-2014
8. S3 Pendidikan IPA Universitas Sebelelas Maret Surakarta, Tahun 2019-2023
9. S2 Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta, Tahun 2021-2023

### Riwayat Pekerjaan:

1. Guru Fisika MA Darussholihin NW Kalijaga, Tahun 2009-2014
2. Laboran Fisika STKIP Hamzanwadi Selong, Tahun 2010-2014
3. Dosen Tadris Fisika IAIN Palangka Raya, Tahun 2015-sekarang

### Daftar Karya Ilmiah:

1. 2023: The Development of a Two-Tier Diagnostic Test for Student Understanding of Light di Journal of Turkish Science Education 20 (1), 150-172 (Scopus Q1)
2. 2022: The effect of STEM-based guided inquiry on light concept understanding and scientific explanation di EURASIA Journal of Mathematics, Science and Technology Education 18 (11), em2175 (Scopus Q1)

3. 2022: Flipped classroom using e-module to improve understanding of light concepts: needs analysis of e-module development to empower scientific explanation di *Journal of Physics: Conference Series* 2165 (1), 012040 (Scopus Q4)
4. 2021: Article diagnostic difficulties and misconceptions of light refraction: A need analysis learning abstract concepts using PhET simulation di *International Joint Conference on Science and Engineering* (Scopus Q4)
5. 2021: Design of water purification polluted by heavy metal Fe with active charcoal media of palm oil and bamboo di *Journal of Physics: Conference Series* 1796 (1), 012054 (Scopus Q4)
6. 2020: Reconstructing Distinction Pattern of Science Education Curriculum in Indonesian Islamic Universities: An Integrated Paradigm for Science and Religion di *Journal of Turkish Science Education* 17 (1), 11-21 (Scopus Q1)
7. 2020: Obstacle on The Implementation of The Scientific Approach to The Curriculum 2013: a Case Study of Lesson Study in Palangka Raya City di *Journal of Physics: Conference Series* 1511 (1), 012108 (Scopus Q4)

#### Daftar Kegiatan Ilmiah:

1. Presenter dalam konferensi internasional ICOSETH di Surakarta, Tahun 2019
2. Presenter dalam konferensi ICSPE di Mataram, Tahun 2021
3. Presenter dalam konferensi MISEIC di Surabaya, Tahun 2021
4. Narasumber Seminar Nasional di Palangka Raya, Tahun 2023

## Studi Komparatif Penfasiran Muhammad 'Ali ash-Shâbûniy dan Salman Harun terhadap Dzurriyyat Dhi'âf

### ORIGINALITY REPORT

**16%**

SIMILARITY INDEX

**13%**

INTERNET SOURCES

**7%**

PUBLICATIONS

**6%**

STUDENT PAPERS

### PRIMARY SOURCES

**1**

[repository.ptiq.ac.id](https://repository.ptiq.ac.id)

Internet Source

**2%**

**2**

[archive.org](https://archive.org)

Internet Source

**2%**

**3**

[ia903106.us.archive.org](https://ia903106.us.archive.org)

Internet Source

**1%**

**4**

[repository.uin-suska.ac.id](https://repository.uin-suska.ac.id)

Internet Source

**1%**

**5**

Submitted to UIN Sunan Gunung Djati Bandung

Student Paper

**1%**

**6**

[books.uinsby.ac.id](https://books.uinsby.ac.id)

Internet Source

**1%**

**7**

Submitted to UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Student Paper

**<1%**

**8**

[tafsir.learn-quran.co](https://tafsir.learn-quran.co)

Internet Source

**<1%**

**9**

[fimadani.com](https://fimadani.com)

**<1%**