

RESPONS AL-QUR'AN TERHADAP PROBLEMATIKA  
*INVOLUNTARY CHILDLISSNESS*  
(Analisis Hermenutika Demitologi Rudolf Karl Bultmann)

TESIS

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



**Universitas  
PTIQ Jakarta**

Oleh:  
IRHAMIL MUTHOHAROH  
NIM:2386131043

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN  
TAFSIRKONSENTRASI ILMU TAFSIR  
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA  
2025 M./1447 H.



## ABSTRAK

Kesimpulan penelitian ini adalah penolakan terhadap pandangan yang memosisikan poligami dan perceraian sebagai solusi ideal bagi pasangan *involuntary childlessness*. Praktik tersebut, apabila didasarkan semata pada ketiadaan keturunan, justru berpotensi menambah ketidakadilan terhadap perempuan dan mereduksi nilai sakral pernikahan menjadi sebatas fungsi reproduksi. Perspektif ini berbeda pendapat dengan sejumlah mufasir klasik dan kontemporer seperti Ibnu ‘Asyûr, Quraish Shihab, dan Amin al-Khuli yang memberi toleransi terhadap poligami dalam konteks kemandulan. Sebaliknya, penelitian ini sejalan dengan pandangan Fazlur Rahman dan Musdah Mulia yang menekankan pentingnya etika keadilan dalam perlindungan martabat perempuan.

Sebagai alternatif, dirumuskan lima pendekatan solutif yang saling melengkapi. (1) Secara teologis, kisah Zakariya mengajarkan nilai doa dan penerimaan takdir; (2) secara psikologis, pentingnya penerimaan diri dan ketahanan emosional (*resilience*) dalam menghadapi stigma sosial; (3) secara sosial, Al-Qur’an menyerukan budaya empati dan pemberdayaan pasangan tanpa anak; (4) secara hukum, regulasi poligami dan perceraian dalam KHI tidak menjadikan kemandulan sebagai alasan mutlak, dan harus ditimbang dengan prinsip keadilan Qur’ani; (5) secara medis, opsi seperti IVF, ICSI, dan adopsi menjadi bentuk ikhtiar rasional dan etis. Dengan demikian, penelitian ini menunjukkan bahwa penyelesaian terhadap *involuntary childlessness* membutuhkan integrasi pendekatan spiritual, psikologis, sosial, hukum, dan medis yang utuh, adil, dan berpusat pada nilai-nilai Qur’ani.

Metode penelitian ini bersifat kualitatif dengan menggunakan pendekatan hermeneutika demitologisasi Rudolf Bultmann untuk menganalisis kisah Nabi Zakariya dan Nabi Ibrahim beserta istri mereka. Pendekatan ini digunakan untuk menafsirkan ulang unsur-unsur mitos dan mukjizat dalam kisah kemandulan secara eksistensial, sehingga makna ayat tidak dipahami secara literal-biologis, melainkan ditekankan pada nilai spiritual, etis, dan kemanusiaan yang relevan bagi pasangan *involuntary childlessness* masa kini.

**Kata Kunci:** *Involuntary Childlessness, Hermeneutika Demitologisasi, Rudolf Bultmann, Tafsir Kisah, Hukum Islam*



## ABSTRACT

The central conclusion of this study is a rejection of the perspective that positions polygamy and divorce as ideal solutions for couples experiencing involuntary childlessness. When such practices are based solely on the absence of offspring, they risk intensifying injustice toward women and reducing the sacred value of marriage to a mere reproductive function. This view contrasts with several classical and contemporary exegetes such as Ibn ‘Asyûr, Quraish Shihab, and Amin al-Khuli, who tolerate polygamy in the context of infertility. Conversely, this research aligns with the perspectives of Fazlur Rahman and Musdah Mulia, who emphasize the ethical imperative of justice in protecting women's dignity.

As an alternative, the study proposes five complementary approaches: (1) Theologically, the story of Zakariya teaches the value of prayer and acceptance of divine will; (2) Psychologically, self-acceptance and emotional resilience are vital in facing social stigma; (3) Socially, the Qur’an calls for a culture of empathy and empowerment for childless couples; (4) Legally, the regulations on polygamy and divorce in the Compilation of Islamic Law (KHI) do not recognize infertility as an absolute justification and must be weighed with the Qur’anic principle of justice; (5) Medically, options such as IVF, ICSI, and adoption are rational and ethical forms of endeavor. Accordingly, this study demonstrates that addressing involuntary childlessness requires an integrated spiritual, psychological, social, legal, and medical approach that is holistic, just, and grounded in Qur’anic values.

This study employs a qualitative method using Rudolf Bultmann’s hermeneutics of demythologization to analyze the stories of Prophet Zakariya and Prophet Ibrahim along with their spouses. This approach is utilized to reinterpret mythic and miraculous elements in the infertility narratives existentially, so that the meaning of the verses is not confined to a literal-biological reading, but instead emphasizes spiritual, ethical, and humanistic values relevant to contemporary experiences of involuntary childlessness.

**Keywords:** *Involuntary Childlessness, Hermeneutics of Demythologization, Rudolf Bultmann, Narrative Tafsir, Islamic Law*



## الملخص

تتمثل الخلاصة الرئيسية لهذا البحث في رفض وجهة النظر التي تعتبر تعدد الزوجات والطلاق حلين مثاليين للأزواج الذين يعانون من العقم غير الإرادي فمثل هذه الممارسات، إذا بُنيت فقط على عدم وجود الذرية، قد تؤدي إلى زيادة الظلم الواقع على النساء، وتُفرغ قدسية الزواج من محتواه الروحي، وتُحصره في وظيفة الإنجاب فحسب. وتختلف هذه الرؤية آراء عدد من المفسرين الكلاسيكيين والمعاصرين، مثل ابن عاشور، وقريش شهاب، وأمين الخولي، الذين يُظهرون تسامحاً مع تعدد الزوجات في سياق العقم. بينما تتفق هذه الدراسة مع آراء فضل الرحمن ومسرح موليا اللذين يشددان على أهمية أخلاقيات العدالة في حماية كرامة المرأة.

وبديلاً عن ذلك، تقترح الدراسة خمسة مداخل تكاملية للحل: (1) من الناحية اللاهوتية، نُعلمنا قصة زكريا قيمة الدعاء وقبول القدر؛ (2) من الناحية النفسية، أهمية تقبل الذات والتحمل العاطفي في مواجهة وصمة العقم؛ (3) من الناحية الاجتماعية، يدعو القرآن إلى ثقافة التعاطف وتمكين الأزواج غير المنجبين؛ (4) من الناحية القانونية، لا تُعدّ اللوائح الشرعية في ك.هـ.ا (KHI) العقم سبباً مطلقاً للطلاق أو تعدد الزوجات، بل يجب تقييمها في ضوء مبدأ العدالة القرآنية؛ (5) من الناحية الطبية، تُعتبر الخيارات مثل أطفال الأنابيب (IVF)، والحقن المجهري (ICSI)، والتبني، مساعي عقلانية وأخلاقية. وبهذا، تؤكد الدراسة على أن التعامل مع العقم غير الإرادي يتطلب تكاملاً بين المداخل الروحية والنفسية والاجتماعية والقانونية والطبية، بشكل عادل وشامل، ويرتكز إلى القيم القرآنية.

ويعتمد هذا البحث على المنهج النوعي (الكيفي)، باستخدام الهرمنيوطيقا التنفيكية للأسطورة عند رودولف بولتمان لتحليل قصص النبي زكريا والنبي إبراهيم مع زوجتيهما. ويُستخدم هذا المدخل لإعادة تفسير العناصر الأسطورية والمعجزية في قصص العقم بشكل وجودي، بحيث لا يُفهم معنى الآيات فهمًا حرفيًا-بيولوجيًا، بل يُركّز على القيم الروحية والأخلاقية والإنسانية التي تتم الأزواج في عصرنا الحاضر. **الكلمات المفتاحية:** العقم غير الإرادي، الهرمنيوطيقا التنفيكية، رودولف بولتمان، تفسير القصص، القانون الإسلامي



## PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Irhamil Muthoharoh  
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131043  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir  
Judul Tesis : Respons Al-Quran Terhadap Problematika  
*Involuntary Childlessness* (Analisis  
Hermeneutika Demitologi Rudolf Karl  
Bultmann)

Menyatakan bahwa:

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

Jakarta, 20 Juli 2025

Yang membuat pernyataan,



Irhamil Muthoharoh



**TANDA PERSETUJUAN TESIS**

**RESPONS AL-QUR'AN TERHADAP PROBLEMATIKA  
*INVOLUNTARY CHILDLESSNESS*  
(Analisis Hermeneutika Demitologi Rudolf Karl Bultmann)**

Tesis

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

Disusun oleh:  
Irhamil Muthoharoh  
NIM: 2386131043

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya  
dapat diujikan.

Jakarta, 25 Juli 2025  
Menyetujui :

Pembimbing I,

Pembimbing II,



Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.



Dr. H. Abd. Muid N., M.A.

Mengetahui,  
Ketua Program Studi



Dr. H. Abd. Muid N., M.A.



## TANDA PENGESAHAN TESIS

RESPONS AL-QUR'AN TERHADAP PROBLEMATIKA  
*INVOLUNTARY CHILDLLESSNESS*  
(Analisis Hermeneutika Demitologi Rudolf Karl Bultmann)

Disusun oleh:

Nama : Irhamil Muthoharoh  
Nomor Induk Mahasiswa : 2386131043  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal: 29 Juli 2025

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si.	Ketua	
2.	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Penguji I	
3.	Dr. Nur Rofiah, Bil Uzm	Penguji II	
4.	Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Pembimbing I	
5.	Dr. H. Abd. Muid N., M.A.	Pembimbing II	
6.	Dr. H. Abd. Muid N., M.A.	Sekretaris/Panitera	

Jakarta, 29 Juli 2025  
Mengetahui,  
Direktur Pascasarjana  
Universitas PTIQ Jakarta

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



## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	‘	ز	Z	ق	Q
ب	B	س	S	ك	K
ت	T	ش	Sy	ل	L
ث	Ts	ص	Sh	م	M
ج	J	ض	Dh	ن	N
ح	<u>H</u>	ط	Th	و	W
خ	Kh	ظ	Zh	ه	H
د	D	ع	‘	لا	A
ذ	Dz	غ	G	ي	Y
ر	R	ف	F	-	-

### Catatan:

1. Konsonan ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبّ ditulis *rabba*
2. Vokal panjang (*mad*): fathah (baris di atas) ditulis *â* atau *Ā*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Ī*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Ū*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
3. 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.
4. *Ta' marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau سورة النساء ditulis *sûrat an-nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.



## KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur peneliti panjatkan ke hadirat Allah Swt, Tuhan Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang, atas curahan rahmat, kekuatan lahir maupun batin yang diberikan hingga proses penulisan dan penyelesaian tesis ini dapat berlangsung dengan baik. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad, beserta keluarga beliau, para sahabat mulia, dan seluruh umat yang setia meneladani ajaran luhur beliau hingga akhir zaman. Semoga kita semua selalu berada dalam limpahan berkah dan petunjuk-Nya.

Peneliti menyadari bahwa menyelesaikan karya ilmiah ini bukanlah proses yang mudah. Setiap langkah dalam perjalanan akademik ini diwarnai tantangan dan ujian yang tidak ringan. Namun, di balik semua itu, terdapat keyakinan, semangat, dan dukungan dari berbagai pihak yang menjadi sumber kekuatan utama dalam menghadapi setiap hambatan. Oleh karena itu, dengan penuh kerendahan hati, peneliti ingin menyampaikan penghargaan yang tulus serta rasa terima kasih yang mendalam kepada seluruh pihak yang telah memberikan kontribusi dan dukungan dalam proses penyusunan tesis ini.

Sebagai bentuk penghormatan dan apresiasi, peneliti secara khusus menyampaikan ucapan terima kasih kepada:

1. Lembaga Pengelola Dana Pendidikan (LPDP) yang juga telah memberikan peneliti kesempatan besar mengikuti program beasiswa PKUMI (Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal).
2. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA sebagai Rektor Universitas PTIQ Jakarta juga Imam Besar Masjid Istiqlal, atas dedikasi dan kepemimpinan beliau yang menginspirasi dan memberikan semangat dalam menyelesaikan studi ini.

3. Prof. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriyani, M.A. Prof. Dr. Musdah Mulia., M.A. dan Dr. Abdul Muid N., M.A. selaku pembimbing Tesis yang senantiasa hadir mengarahkan, mengevaluasi peneliti untuk menyelesaikan Tesis ini.
4. Dr. Aida Mansoor *advisor* penulis selama di Hartford International University, yang mengajak berdiskusi memberi banyak masukan.
5. Segenap Civitas Akademika Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal dan Universitas PTIQ Jakarta, serta para dosen yang telah banyak memberikan ilmu, support dan arahan serta kemudahan dalam penyelesaian tesis ini.
6. Segenap Civitas Akademika HIU yang memberikan banyak fasilitas buku dan jurnal yang tidak dapat diakses di Indonesia.
7. Bapak Sulaiman, S.Pd.I dan Almh. Ibu Mutrofin, yang selalu memberikan dukungan dan tidak pernah lupa menyertakan nama peneliti dalam setiap lantunan do'anya. Mengizinkan anak perempuannya untuk terbang lebih jauh dari rumah. Peneliti juga berterima kasih kepada adik tercinta, Izza Niya Nurol Ain, Amelia Azzahro', Ahmad Alaik Aunur Rohman, Diyana Azkiya yang selalu memberikan tawa dalam proses penyelesaian tesis ini.
8. Keluarga Besar Angkatan Tiga PKUMI, khususnya teman-teman PKUP.
9. Ampera geng, Fayik, Afni, Besse, dan Khadijah yang selalu support dengan menjanjikan jalan-jalan meskipun hanya sebatas wacana.
10. Keluarga baru Ciputat Iffah, Aul, Hafizah, Rahmi, Ilya tempat berkeluh kesah selama penyelesaian Tesis.
11. Teman-teman *short course* HIU yang menerima, menemani, menghibur dan membantu saya selama penelitian di Amerika.

Dengan penuh rasa syukur dan ketulusan hati, peneliti menyampaikan penghargaan yang sebesar-besarnya disertai doa terbaik kepada seluruh pihak yang telah memberikan dukungan, bantuan, dan kontribusi berarti dalam proses penyusunan tesis ini. Semoga segala bentuk kebaikan yang diberikan mendapatkan balasan berlimpah dari Allah Swt dalam bentuk keberkahan dan pahala yang tak terputus.

Peneliti juga menyadari sepenuhnya bahwa karya ini masih mengandung berbagai keterbatasan, baik dari aspek metodologi, teknik pengumpulan data, maupun kelengkapan literatur yang digunakan. Kesadaran ini menjadi refleksi atas keterbatasan pengetahuan dan pengalaman yang peneliti miliki. Oleh karena itu, peneliti membuka diri dengan penuh keikhlasan untuk menerima segala kritik, saran, maupun koreksi yang membangun, demi perbaikan dan pengembangan keilmuan di masa mendatang.

Akhir kata, peneliti berharap agar tesis ini tidak berhenti sebagai karya akademik semata, tetapi dapat menjadi kontribusi nyata bagi perkembangan wacana keilmuan, khususnya dalam kajian Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Semoga hasil penelitian ini dapat menjadi pijakan awal yang memberi inspirasi dan arah bagi riset-riset lanjutan yang lebih mendalam, sistematis,

dan kontekstual. Terima kasih kepada semua pihak yang telah menjadi bagian dari perjalanan ilmiah ini.

Jakarta, 20 Juli 2025

Irhamil Muthoharoh



## DAFTAR ISI

Halaman Judul .....	i
Abstrak .....	iii
Pernyataan Keaslian Tesis .....	ix
Tanda Persetujuan Tesis .....	xi
Tanda Pengesahan Tesis .....	xiii
Pedoman Transliterasi Arab- Latin .....	xv
Kata Pengantar .....	xvii
Daftar Isi.....	xix
BAB	I
PENDAHULUAN.....	1

A. Latar	Belakang
Masalah.....	
1	
B. Identifikasi	
Masalah.....	
5	
C. Pembatasan	dan Perumusan
Masalah.....	
5	
D. Tujuan	
Penelitian .....	
6	
E. Manfaat	
Penelitian .....	
6	
F. Kerangka	
Teori.....	
7	
1. <i>Involuntary</i>	
<i>Childlesness</i> .....	
7	
2. Hermeneutika	Demitologi Rudolf karl
Bultmann.....	
8	
G. Tinjauan	
Pustaka.....	
9	
H. Metode	
Penelitian .....	
13	
1. Pemilihan	Objek
Penelitian.....	
13	
2. Sumber	
Data .....	
13	
3. Teknik	Pengumpulan
Data .....	
14	
4. Teknik	Analisis
Data .....	
14	

	I. Sistematika			
	Pembahasan .....			
	14			
BAB	II	DISKURSUS	<i>INVOLUNTARY</i>	
	<i>CHILDLESSNESS</i> .....			
	17			
	A. Definisi		<i>Involuntary</i>	
	<i>Childlessness</i> .....			
	17			
	B. Penyebab	Kondisi	<i>Involuntary</i>	
	<i>Childlessness</i> .....			
	21			
	1. Gangguan			
	Ovulasi .....			
	22			
	2. Kelainan			
	Anatomi.....			
	22			
	3. Faktor			
	Usia .....			
	23			
	4. Faktor		Berat	
	Badan .....			
	23			
	C. Dampak psikologis pasangan involuntary			
	childlessness .....			
	28			
	D. Dampak Hukum Pasangan Involuntary Childlessness di			
	Dunia .....			
	37			
	1. Dampak Hukum Poligami Pasangan <i>Involuntary</i>			
	<i>Childlessness</i> .....			
	37			
	2. Poligami sebab <i>Involuntary Childlessness</i> dalam			
	Tafsir .....			
	43			
	3. Dampak Hukum Perceraian Pasangan <i>Involuntary</i>			
	<i>Childlessness</i> .....			
	48			

	4. Perceraian Sebab <i>Involuntary Childlessness</i> dalam Tafsir .....		
		50	
BAB	III HERMENEUTIKA DEMITOLOGI RUDOLF KARL BULTMANN .....		
		55	
	A. Rudolf		Karl
	Bultmann .....		
		55	
	1. Biografi	Rudolf	Karl
	Bultmann .....		
		55	
	2. Karya	Rudolf	Karl
	Bultmann .....		
		64	
	B. Hermeneutika		
	Demitologi .....		
		73	
	1. Presuposisi	Eksegesis	dan Perjumpaan
	Eksistensial .....		
		73	
	2. Demitologisasi .....		
		79	
	3. Langkah-langkah Penafsiran Al-Qur'an Menggunakan Demitologisasi .....		
		85	
BAB	IV DEMITOLOGISASI AL-QURAN TERHADAP PERMASALAHAN <i>INVOLUNTARY CHILDLESNESS</i> .....		
		88	
	A. Analisis Ayat Kisah Nabi Zakariya dan istrinya .....		
		88	
	B. Analisis Ayat Kisah Nabi Ibrahim dan Sarah .....		
		111	
	C. Demitologisasi Kisah Nabi Zakariya dan Nabi Ibrahim .....		
		128	





## BAB I PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an adalah pedoman hidup yang mencakup berbagai aspek kehidupan manusia, termasuk urusan keluarga.<sup>1</sup> Dalam Islam, keluarga dipandang sebagai tempat terciptanya ketenangan, kasih sayang, dan dukungan moral bagi setiap anggotanya. Al-Qur'an juga menjelaskan salah satu dari tujuan menikah adalah mempunyai keturunan untuk menjadi generasi penerus, selain itu anak juga sebagai perhiasan seperti yang terdapat dalam surat Ali Imrân/3:14.<sup>2</sup> Salah satu perhiasan bagi manusia adalah anak-anak, senang kepada anak bisa jadi karena dorongan untuk membanggakan diri, juga bisa jadi karena dorongan ingin memperbanyak umat Nabi Muhammad.<sup>3</sup> Masyarakat Arab terutama pemimpin kabilah memiliki banyak istri dan melahirkan banyak anak untuk dijadikan generasi penerus kabilah, sehingga masyarakat Arab pada waktu itu bangga memiliki keturunan yang banyak, kondisi ini tidak jauh beda dengan masyarakat Indonesia.

Namun, Al-Qur'an juga mengakui bahwa tidak semua pasangan dikaruniai anak. Fenomena *involuntary childlessness*, merupakan sebuah

---

<sup>1</sup> Heriah Fitriani dan Alwiza, "Kajian Pustaka tentang Isi dan Fungsi Al-Qur'an sebagai Pedoman Hidup Umat Islam", dalam *Jurnal Al-Zayn* Vol. 3 No.2 Tahun 2025, hal. 1171.

<sup>2</sup> Kinanthi Nur Fikriya "Tujuan Pernikahan dalam Al-Qur'an dan Relevansinya dengan Fenomena *Childfree*" dalam *Jurnal Jusma* Vol. 2 No. 2 Tahun 2023, hal. 36

<sup>3</sup> Ibnu Katsir, *Tafsir al- Qur'an al-'Adhim*, juz 2, Riyadl: Dar Thoyyibat Lin Nasyr, 1997, hal. 19.

kondisi dimana pasangan yang sudah menikah namun belum atau tidak memiliki anak dengan tidak disengaja, bisa jadi karena kemandulan, kegagalan pengobatan infertilitas, rekomendasi medis, kesulitan keuangan, atau tekanan profesional dan lain-lain.<sup>4</sup> Kondisi ini berbeda dengan *childfree* yang sedang ramai diperbincangkan, dimana *childfree* adalah sebuah pilihan untuk tidak mempunyai anak, berbeda juga dengan KB yang merupakan kesengajaan untuk menunda atau penjarangan anak.

Berdasarkan laporan WHO pada tahun 2009 secara global diperkirakan bahwa adanya kasus infertilitas pada 8-10% pasangan, yaitu sekitar 50 hingga 80 juta pasangan di dunia. 34 juta dari 40 juta pasangan yang secara aktif mencari pengobatan infertilitas. Dua wilayah di dunia dengan tingkat infertilitas tertinggi adalah Asia Tenggara dan Afrika Sub-Sahara, sekitar 10-15% dari semua pasangan yang mencoba untuk hamil gagal dan membutuhkan bantuan medis yang serius setiap tahunnya.<sup>5</sup>

Di Indonesia pada tahun 2007, WHO memperkirakan dari sekitar 30 juta pasangan usia subur terdapat 3 sampai 4,5 juta atau sekitar 10-15% pasangan yang memiliki masalah kesuburan, bahkan menurut Rikesdas pada tahun 2013 jumlahnya meningkat menjadi 50 juta pasangan atau 15-20% dari seluruh pasangan usia subur.<sup>6</sup> Pada sensus penduduk baik di kota maupun desa terdapat 12% pasangan yang mengalami *involuntary childlessness*.

Mempunyai anak merupakan keinginan dari banyak pasangan, sehingga pasangan yang belum mempunyai anak atau mengalami kondisi *Involuntary childless* biasanya sering mendapat perkataan ataupun pertanyaan dari masyarakat sekitar yang tidak pantas, seperti “kapan mau punya anak?”, “kenapa belum punya anak?”. Hal tersebut memberikan tekanan tersendiri bagi pasangan untuk segera mempunyai anak.

Keadaan *involuntary childlessness* sering menimbulkan konflik bagi keharmonisan rumah tangga seperti rawan perceraian dan poligami. Bahkan sejak zaman Mesopotamia pasangan dari rakyat jelata yang biasanya monogami kalau istrinya tidak bisa menghasilkan keturunan maka laki-laki akan menikah lagi atau meniduri selir.<sup>7</sup> Sehingga sulit bagi

---

<sup>4</sup> Victor A Locadio, “Childlessness: A review of the Theoretical Frameworks and a Proposition of General Pathways” dalam *Internationa Journal of Population Studies*, Vol. 7 No.2 Tahun 2022, hal. 9.

<sup>5</sup> Emmanuel Ifeanyi Obeagu et.al., “Infertility: Prevalence and Consequences” dalam *International Journal of Current Research in Chemistry and Pharmaceutial Science*, Vol.10 No.7 Tahun 2023, hal. 44.

<sup>6</sup> Priharyanti Wulandari et.al., *Gambaran Koping Wanita Dengan Infertilitas di Kelurahan Pudak Payung Kota Semarang*, Tangerang: JKFT, 2017, hal. 98.

<sup>7</sup> Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, London: Yale University Press, 1992, hal. 14.

pasangan untuk mencapai kesempurnaan *happines* dalam rumah tangga. Selain itu, bagi wanita yang mengalami *involuntary childlessness* akan merasakan tekanan mental baik karena perkataan orang sekitar, maupun karena menyalahkan dirinya sendiri seperti merasa tidak menjadi wanita sempurna sehingga muncul rasa sedih yang mendalam, kecewa, frustrasi dan menanggung beban emosional.

Bahkan, di Indonesia terdapat legalitas poligami bagi perempuan yang tidak bisa memberi keturunan, yang diatur dalam KHI (Kompilasi Hukum Islam) dalam Pasal 5 ayat (2) UU Perkawinan, tentunya hal ini akan sangat merugikan bagi pihak perempuan. Problematika perceraian karena *involuntary childlessness* tidak ditemukan data secara khusus, karena biasanya alasan tidak punya anak diikutkan kepada alasan yang paling urgent yaitu ketidak harmonisan rumah tangga.

Adapun pendapat para ulama fiqih tentang kebolehan cerai dengan alasan istri mandul tidak disebutkan secara jelas, akan tetapi biasanya menggunakan alasan cacat atau penyakit, dan ini terdapat perbedaan pendapat seperti madzhab Hanafi yang melarangnya, madzhab Hanbali merinci penyakit yang boleh dijadikan alasan bercerai seperti gila, sopak, kusta, zakar yang terpotong, impotent, *ar-ritaq* (tersumbutnya lubang vagina yang menyebabkan kesulitan bersenggama), benjolan yang tumbuh pada vagina, daging yang tumbuh dan selalu mengeluarkan bau busuk. Malikiyah dan Syafi'iyah berpendapat boleh tidaknya menuntut cerai adalah hak masing-masing suami isteri. Sementara, aliran Dzahiriyah berpendapat bahwa kelemahan cacat yang telah disebutkan diatas atau lainnya yang semacam dengan itu tidak bisa dijadikan alasan untuk memenuhi cerai baik bagi suami maupun istri.

Melihat dalam al-Qur'an, terdapat kisah yang menggambarkan kondisi *Involuntary childlessness* seperti yang dialami oleh istri Nabi Zakariya, dijelaskan dalam surat Ali Imrân ayat 3-40 ketika Nabi Zakariya melihat Allah SWT memberikan rezeki kepada Maryam berupa buah-buahan di musim panas dan musim dingin meskipun maryam hanya berdiam diri di dalam mihrab, maka saat itulah Nabi Zakariya menginginkan mempunyai seorang anak, meskipun usianya telah lanjut dan istrinya pun dalam keadaan mandul.<sup>8</sup> Meskipun demikian Nabi Zakariya tetap bermunajat kepada Allah sampai Allah memberikan karunia berupa kelahiran Nabi Yahya.

Selain itu ada kisah Nabi Ibrahim dan istrinya yakni Sarah yang diceritakan dalam al-Qur'an, dimana keduanya pada awalnya diberi ujian

---

<sup>8</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 7, Jakarta: Lentera Hati, 2005, hal. 82-85.

tidak mempunyai anak, akan tetapi Nabi Ibrahim tetap berdo'a kepada Allah agar memiliki keturunan, sampai doa tersebut terdengar oleh Sarah dan Sarah menawarkan Nabi Ibrahim untuk menikah lagi dengan budaknya yaitu Hajar, yang kemudian dikaruniai seorang anak bernama Ismail. Meskipun demikian, Sarah tetap merasa cemburu hingga pada akhirnya Nabi Ibrahim kembali kepada Sarah dan dengan usia yang sudah terbilang tua yakni 90 Tahun, dan kemudian Sarah melahirkan Nabi Ishaq.

Cerita dan mukjizat Nabi Ibrahim dan Nabi Zakariya memberikan gambaran bahwa kondisi *involuntary childlessness* sangat berat mulai dari permasalahan internal dari keluarga itu sendiri maupun permasalahan eksternal dari masyarakat, tetapi dengan sikap sabar dan ikhlas Allah akan memberikan kondisi yang terbaik.

Akan tetapi kisah-kisah Nabi diatas sering ditolak untuk dijadikan pembelajaran, karena karunia yang diberikan Allah kepada Nabi merupakan mu'jizat yang tidak didapatkan oleh pasangan atau manusia biasa. Karena itu penulis ingin menggunakan Teori demitologisasi yang digagas oleh Rudolf Karl Bultmann untuk dijadikan pisau analisis, teori demitologi lahir karena kegelisahan masyarakat modern yang menganggap kitab suci tidak historis karena tidak ada tempat dan waktu yang pasti.

Ilmu sejarah tentu menganggap mukjizat adalah sesuatu yang berada di luar sejarah, menganggapnya sebagai interpretasi subyektif belaka dan tidak menganggap mu'jizat sebagai sebuah ilusi. Disini Bultmann memberi pandangan bahwa kisah-kisah mu'jizat itu seperti bahasa asing yang diucapkan pada masa lalu yang sudah terlewat jauh, sehingga tidak dimengerti oleh pembaca sekarang, dan satu-satunya cara membaca mu'jizat itu kepada masyarakat modern adalah dengan cara menerjemahkan yang merupakan tugas eksegesis.<sup>9</sup> Memahami teks berarti mengaitkan teks dengan makna hidup melalui refleksi, dan dijadikan sebuah hukum.<sup>10</sup>

Berdasarkan latar belakang di atas, penulis ingin mengkaji lebih dalam problematika *involuntary childlessness*. Fenomena ini sering kali menjadi salah satu alasan yang mendorong adanya poligami atau perceraian, sesuai dengan ketentuan yang diatur dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI). Dengan menghubungkan problematika ini melalui pendekatan hermeneutika demitologisasi, penulis berusaha untuk membaca ulang dan menafsirkan ulang ketentuan-ketentuan hukum terkait poligami dan perceraian. Pendekatan hermeneutika demitologisasi yang

---

<sup>9</sup> Fransisco Budi Hariman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: PT Kanisius, 2015, hal. 141.

<sup>10</sup> Fransisco Budi Hariman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida,....*, hal. 241.

diusung oleh Bultmann berupaya menghilangkan mitos-mitos yang kerap kali membelenggu pemahaman teks, sehingga memungkinkan terciptanya tafsiran yang lebih kontekstual dan relevan dengan kondisi sosial saat ini. Dalam hal ini, penulis juga ingin mengusulkan solusi alternatif bagi pasangan yang mengalami *involuntary childlessness*, baik dari segi hukum maupun sosial, dengan harapan dapat memberikan panduan yang lebih adil dan manusiawi sesuai dengan perkembangan zaman serta nilai-nilai keadilan gender.

## **B. Identifikasi Masalah**

Berdasarkan latar belakang di atas, muncul beberapa identifikasi masalah, antara lain:

1. Terdapat perbedaan term *aqir* dan *aqim* dalam Al-Qur'an, perbedaan definisi *voluntary* dan *involuntary*.
2. Banyak kasus infertilitas pada pasangan yang menyebabkan ketidakharmonisan rumah tangga.
3. Penerimaan diri pasangan *involuntary childlessness*
4. Tujuan menikah yang seringnya dimaknai mempunyai keturunan, dengan beralih kepada al-Qur'an dan hadis yang hanya dipahami secara tekstual.
5. Sejak zaman mesopotamia sampai sekarang mempunyai anak merupakan kebanggaan sehingga jika tidak mempunyai anak dari istrinya maka akan meniduri selir atau poligami.
6. Terdapat legalitas perceraian dan poligami sebab perempuan tidak dapat melahirkan keturunan dalam KHI (Kompilasi Hukum Islam) di Indonesia.
7. Terdapat perbedaan pendapat ulama' fiqh terkait perceraian yang didebabkan *involuntary childlessness*.
8. Pembacaan ayat-ayat kisah sering tidak dianggap, dan mu'jizat hanya dimiliki oleh Nabi.
9. Ayat-ayat kisah yang perlu direfleksikan ulang dan dijadikan sebuah hukum untuk dipahami masyarakat modern.

## **C. Pembatasan dan Perumusan Masalah**

### **1. Pembatasan Masalah**

Sehubungan dengan luasnya pembahasan dalam identifikasi masalah diatas, perlu dilakukan pembatasan permasalahan dalam tesis ini, yaitu:

- a. Problematika *Involuntary Childlessness* dalam Al-Qur'an dan hukum di Indonesia

- b. Analisis ayat yang berkaitan dengan kisah Nabi Zakariya dan Nabi Ibrahim akan dilakukan dengan menggunakan hermeneutika demitologi Bultmann.

## 2. Perumusan Masalah

Berdasarkan penjelasan identifikasi masalah hingga pembatasan masalah, penelitian ini mempunyai pertanyaan utama (*major question*) sebagai problem akademik yang dijawab, yaitu: “Bagaimana respon Al-Qur’an terhadap problematika *involuntary childlessness* dengan menggunakan hermeneutika demitologi Bultmann?”

Selanjutnya, berdasarkan pertanyaan utama tersebut, penulis merincinya menjadi beberapa pertanyaan minor (*minor question*) berikut:

- a. Bagaimana diskursus *involuntary childlessness*?
- b. Bagaimana hermeneutika demitologi Rudolf Karl Bultmann?
- c. Bagaimana demitologisasi Al-Qur’an terhadap problematika *involuntary childlessness*?

## D. Tujuan Penelitian

Selaras dengan fokus penelitian diatas, maka tujuan utama dari penelitian ini adalah:

1. Menjelaskan diskursus *involuntary childlessness*
2. Menjelaskan hermeneutika demitologi Rudolf Karl Bultmann
3. Melakukan analisis demitologisasi Al-Qur’an terhadap problematika *involuntary childlessness*

## E. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat dari hasil penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Secara teoritis, Penelitian ini memberikan kontribusi pengetahuan tentang penafsiran permasalahan kondisi *involuntary childlessness* dalam sebuah pernikahan yang dapat menambah wawasan akan kajian terkait, selain itu tesis ini memberikan kontribusi cara kerja hermeneutika demitologi dalam menafsirkan ayat kisah.
2. Secara praktis, penerapan hukum dari demitologisasi ayat diharapkan menjadi *counter* persyaratan KHI dalam poligami dan perceraian karena penyakit atau tidak dapat melahirkan keturunan, selain itu penelitian ini diharapkan dapat mereduksi perceraian dan poligami bagi pasangan *involuntary childlessness* dan menjaga keutuhan keluarganya dengan solusi-solusi yang diberikan nantinya.

## F. Kerangka Teori

### 1. *Involuntary Childlessness*

Redaksi *Involuntary Childlessness* berasal dari dua kata bahasa Inggris *involuntary* yang mempunyai makna ketidaksengajaan, kebalikan dari *voluntary* yang berarti sengaja, dan *childlessness* bermakna tanpa anak. Dalam al-Qur'an ada dua kata *aqir* dan *aqim* yang secara bahasa memiliki arti mandul<sup>11</sup>, akan tetapi secara bahasa *involuntary childlessness* bermakna lebih luas lagi yaitu keinginan seseorang untuk memiliki anak tetapi tidak mampu untuk mendapatkannya terlepas dari kondisi biologisnya. *Involuntary Childlessness* didefinisikan oleh Moulete sebagai keputusan untuk menginginkan kehadiran anak tetapi keadaan yang mencegah individu untuk menjadi orang tua. Penyebabnya bisa dari masalah kesuburan seperti kondisi rahim yang lemah, kuantitas sperma yang rendah, keguguran berkali-kali, konsumsi alkohol dan rokok berlebihan yang mempengaruhi proses produksi sperma menjadi rendah, kelelahan fisik, pernikahan yang terlalu awal maupun penundaan untuk berkeluarga, penundaan kehamilan, kegagalan mengandung tanpa sebab yang diketahui, kesibukan wanita-wanita yang bekerja di luar rumah.<sup>12</sup>

Dalam kasus pasangan *involuntary childlessness* wanita mengalami lebih banyak stigma. Kesuburan pria sering kali dikaitkan dengan kualitas sperma mereka, sementara kesuburan wanita dikaitkan dengan banyak komponen seperti organ reproduksi, hormon, dan lingkungan psikososial yang menyebabkan wanita lebih distigmatisasi daripada pria. Stigma dan tekanan sosial mempengaruhi aspek kehidupan dan kesejahteraan wanita. Stigmatisasi bagi wanita yang tidak dapat memiliki anak meskipun dia menginginkannya membawa banyak masalah seperti pengucilan, isolasi sosial, kekerasan, penelantaran, poligami, masalah psikologis, dan penolakan pengobatan.<sup>13</sup>

Adapun Infertilitas didefinisikan sebagai ketidakmampuan pasangan untuk mendapatkan kehamilan secara alamiah setelah selama 1 tahun berhubungan seksual tanpa kontrasepsi.<sup>14</sup> Penyebabnya

---

<sup>11</sup> Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Munawir*, Surabaya:Pustaka Progresif, 1997, hal. 955.

<sup>12</sup> Achmad Mujab Masykur, "Penerimaan Diri Pada Istri yang Mengalami *Involuntary childless*" dalam *Jurnal Empati* Vol. 2 No. 4. Tahun 2013, hal. 4.

<sup>13</sup> Sümeyya Senim dan Sidar Gül, *Involuntary Childlessness: Female Infertility And Stigma*. Dergipark Akademik, Vol.4 no.1, Tahun 2024, hal. 58.

<sup>14</sup> Tono Djuwantono, *Step By Step Penanganan Kelainan Endokrinologi Reproduksi dan Fertilitas dalam Praktik Sehari-Hari*, Bandung: CV Sagung Seto, 2021, hal. 41.

barmacam-macam, dan bisa terjadi pada perempuan maupun laki-laki. Perempuan memiliki kontribusi sebesar 40-50% dalam kasus infertilitas, sedangkan laki-laki sebesar 30%. Sementara itu, penyebab lainnya mencakup sekitar 20-30% dari pasangan tersebut. Oleh karena itu, persepsi yang menganggap bahwa infertilitas atau kemandulan hanya dialami oleh wanita saja adalah kesalahan besar. Perempuan seringkali menjadi pihak yang dirugikan dalam hal infertilitas, dan stigma masyarakat seringkali menyalahkan perempuan jika pasangan belum memiliki keturunan.<sup>15</sup>

## 2. Hermeneutika Demitologi Rudolf Karl Bultmann

Demitologisasi adalah interpretasi terhadap bagian-bagian Alkitab yang dianggap mitologis dengan menekankan kebenaran eksistensial yang terkandung dalam mitos tersebut. Menurut Bultmann, manusia modern mengalami kesulitan dalam memahami ajaran Perjanjian Baru. Hal ini disebabkan oleh pandangan dunia dalam Perjanjian Baru yang sangat berbeda dari pandangan dunia modern (manusia abad 19-20). Manusia modern tidak lagi menerima pembagian realitas menjadi tiga bagian: alam atas (surga), alam tengah (bumi tempat manusia dan tempat pertemuan kekuasaan ilahi dan demonis), dan alam bawah (neraka). Mereka tidak lagi percaya pada roh-roh dan kekuatan gaib yang kuat.<sup>16</sup>

Proses demitologisasi ini merupakan usaha untuk menafsirkan ulang kisah-kisah mitologis dalam Alkitab agar relevan dengan pandangan dunia modern. Bultmann ingin fokus pada pesan eksistensial dari teks alih-alih terjebak dalam literalitas mitos. Makna mendalam teks dapat dieksplorasi tanpa memaksakan unsur supernatural, misalnya kebangkitan Yesus yang harus dipahami sebagai kebangkitan iman manusia, bukan sebagai kebangkitan fisik. Demitologisasi tidak berarti membuang semua aspek mitos, melainkan memahami pesan spiritual yang terkandung di dalamnya. Bultmann memandang bahwa tujuan utama teks adalah untuk mengungkapkan realitas kehidupan manusia di hadapan Tuhan, bukan memberikan fakta-fakta historis atau ilmiah. Teori hermeneutika ini kemudian akan diterapkan dalam memahami Al-Qur'an.

---

<sup>15</sup> Hasanpoor Azghady, Simbar M, Vedadhir, Azin, Amiri Farahani L. "The Social Construction of Infertility Among Iranian Infertile Women: A Qualitative Study", dalam *Journal Reprod Infertil*. Tahun 2019, hal. 178.

<sup>16</sup> Nur Shofa Ulfiyati, "Pemikiran Hermeneutika Rudolf Bultmann: Eksistensial dan Demitologisasi" dalam *Jurnal Athiflah*, Vol. 7 No. Tahun 2020, hal. 32.

## G. Tinjauan Pustaka

Tinjauan pustaka merupakan salah satu tahapan dalam penelitian yang bertujuan untuk memberikan pemahaman yang mendalam kepada peneliti terkait objek penelitian. Selain itu, tahapan ini juga berfungsi untuk mengetahui posisi penelitian, membatasi bidang kajian, menghindari repetisi kajian, serta mengetahui *gap* kajian penelitian serupa, sehingga dapat memberikan *novelty* penelitian. Penulis membagi referensi menjadi dua variabel, yaitu terkait objek material dan objek formal. *Pertama*, karya-karya yang berkaitan dengan objek material, yaitu problematika *involuntary childlessness*. *Kedua*, karya-karya yang berkaitan dengan objek formal, yaitu hermeneutika demitologi Rudolf Karl Bultmann. Berikut beberapa literatur yang relevan dengan penelitian ini:

### 1. Problematika *Involuntary Childlessness*

Penulis sejauh ini belum menemukan penelitian tentang problematika *involuntary childlessness* baik secara spesifik maupun secara tekstual. Selanjutnya, penulis menelusuri penelitian yang mirip secara konten, antara lain;

- a. Raja Vina Apriyanti, *Hubungan Antara Penerimaan Diri dengan Kepuasan Pernikahan pada Individu Menikah yang Mengalami Involuntary Childless Serta Tinjauannya dalam Islam*. Fakultas Psikologi. Universitas YARSI. 2019.<sup>17</sup> Thesis ini membahas tentang hubungan antara penerimaan diri dengan kepuasan pernikahan pada individu menikah yang mengalami *involuntary childless* serta pandangan islam mengenai hal tersebut. Penelitian ini mtidak membahas ayat-ayat kisah, tidak membahas problem perceraian dan poligami dan hermenutika demitologi.
- b. Andriyanto dan Haslinda, *Tinjauan Gaya Hidup yang Memengaruhi Kesuburan Pasangan Suami-Istri di Bayang Utara: Faktor Penyebab Ketidakberhasilan Keturunan*, *Posita: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. 01 No. 02, Desember 2023.<sup>18</sup> Jurnal ini membahas mengenai ayat yang berkaitan dengan kisah Nabi Zakariya dan menghubungkan dengan pengobatan tradisional alami pernah dicontohkan oleh nabi Muhammad saw. bagi pasangan yang mengalami infertile. Penelitian ini lebih meninjau dari segi faktor-

---

<sup>17</sup> Raja Vina Apriyanti, "Hubungan Antara Penerimaan Diri dengan Kepuasan Pernikahan pada Individu Menikah yang Mengalami Involuntary Childless Serta Tinjauannya Dalam Islam", *Thesis*. Jakarta: Fakultas Psikologi Universitas YARSI, 2019, hal. 1.

<sup>18</sup> Andriyanto dan Haslinda, "Tinjauan Gaya Hidup yang Memengaruhi Kesuburan Pasangan Suami-Istri di Bayang Utara: Faktor Penyebab Ketidakberhasilan Keturunan", dalam *Posita: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. 01 No. 02, Tahun 2023, hal. 1.

faktor kesehatan, tidak membahas dari sisi Al-Qur'an, tidak membahas hukum serta tidak mengaitkan dengan hermeneutika demitologi.

- c. Zulfatah Yasin, *Pandangan Dosen Institut PTIQ Jakarta terhadap Perkawinan Poligami: Studi Pasal 56, 57 dan 58 Kompilasi Hukum Islam*, Qonuni: Jurnal Hukum dan Pengkajian Islam, Vol 01 No 01, 2021.<sup>19</sup> Penelitian ini membahas pandangan para Institut PTIQ Jakarta tentang poligami dalam KHI yang merupakan salah satu problematika *involuntary childlessness* akan tetapi tidak menerangkan *involuntary childlessness* secara khusus.
  - d. Sümeyya Senim dan Sidar Gül, *Involuntary Childlessness: Female Infertility And Stigma*. Dergipark Akademik, Volume: 4 Issue: 1, 58 - 66, 2024.<sup>20</sup> Jurnal ini membahas mengenai stigma perempuan pada pasangan *Involuntary Childlessness*. Hasil dari jurnal ini adalah meningkatkan kesadaran akan stigma yang dihadapi oleh wanita untuk memandu profesional kesehatan dengan memberikan informasi tentang faktor-faktor yang berkontribusi terhadap stigma, masalah yang dialami dan tanggapan yang disarankan. Akan tetapi jurnal ini tidak membahas dari sisi Al-Qur'an maupun Tafsir.
  - e. Michaela Kreyenfeld and Dirk Konietzka dkk., *Childlessness in Europe: Context, Causes, and Consequences*.<sup>21</sup> Buku ini membahas mengenai *childlessness* di UK meninjau dari segi geografi sosial dan dinamikanya, konsekuensi tidak memiliki anak, sampai mengkaji bantuan pada teknologi reproduksi. Akan tetapi buku ini tidak membahas dari sudut pandang agama.
2. Hermeneutika Demitologi Rudolf Karl Bultmann
- a. Muhammad Saefullah, Siti Lailiyah, Ali Imron, *Penerapan Hermeneutik Demitologi Rudolf Bultmann Pada Ranah Pendidikan Agama Islam*, Jurnal Paramurobi: Volume 6, Nomor 2, Juli-Desember 2023.<sup>22</sup> Analisis yang dihasilkan dari penelitian ini adalah perintah ibadah dalam Islam tidak hanya sekedar syariat belaka akan tetapi setelah pengkajian yang mendalam dari sisi makna maka

---

<sup>19</sup> Zulfatah Yasin, "Pandangan Dosen Institut PTIQ Jakarta terhadap Perkawinan Poligami: Studi Pasal 56, 57 dan 58 Kompilasi Hukum Islam", dalam *Qonuni: Jurnal Hukum dan Pengkajian Islam*, Vol 01 No 01, Tahun 2021, hal. 1.

<sup>20</sup> Sümeyya Senim dan Sidar Gül, "Involuntary Childlessness: Female Infertility And Stigma" dalam *Dergipark Akademik*, Vol. 4 No. 1, Tahun 2024, hal. 58.

<sup>21</sup> Michaela Kreyenfeld and Dirk Konietzka, *Childlessness in Europe: Context, Causes, and Consequences*, Jerman: Springer Open, 2017, hal. 1.

<sup>22</sup> Muhammad Saefullah, et.al., "Penerapan Hermeneutik Demitologi Rudolf Bultmann Pada Ranah Pendidikan Agama Islam", dalam *Jurnal Paramurobi*, Vol. 6 No.2, Tahun 2023, hal. 1.

ditemukan banyak kemanfaatan yang terkandung di dalamnya, serta rasional ilmiah.

- b. Nur Shofa Ulfiyati, *Pemikiran Hermeneutika Rudolf Bultmann: Eksistensialisasi dan Demitologi*. Jurnal Atthiflah: Journal of Early Childhood Islamic Education. Volume 7 Nomor 1 Januari 2020.<sup>23</sup> Jurnal ini membahas biografi Rudolf Karl Bultmann dan gagasannya tentang eksistensialisasi dan demitologisasi dalam penafsiran Perjanjian Baru. Konsep demitologisasi ini memiliki relevansi dalam studi agama-agama lain, termasuk Islam, di mana beberapa sarjana Muslim telah mengusulkan pendekatan serupa untuk menafsirkan teks agama tanpa terjebak dalam mitos-mitos. Penelitian ini mempunyai kesimpulan bahwa kajian Hadis Nabi harus dipahami melalui pendekatan sejarah, untuk memahami psikologi Nabi sebagai manusia biasa dengan jelas. Ini membantu membedakan antara tindakan Nabi yang dipengaruhi oleh budaya dan yang berasal dari wahyu. Melalui sejarah, kehidupan Nabi dapat digambarkan secara autentik, tanpa mitologisasi, pengkultusan, atau penghinaan. Oleh karena itu, sirah adalah metode yang tepat untuk demitologisasi kehidupan Nabi saw. Namun, penelitian ini belum mengeksplorasi penerapan konsep demitologisasi dalam konteks studi tafsir Al-Qur'an.
- c. Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, *Sirah Nabawiyah dan Demitologisasi Kehidupan Nabi*. Journal of Qur'an and Hadith Studies. Vol. 1, No. 2 2012.<sup>24</sup> Penelitian ini mencoba membendung arus mitologisasi kehidupan Nabi agar tidak tercampur mana yang wahyu dan mana yang budaya. Mitos diartikan sebagai cerita berisi pesan moral dalam jurnal ini, kisah kehidupan Nabi Muhammad diartikan sebagai sosok yang luar biasa dan serba bisa tanpa memedulikan fakta-fakta sejarah. Akan tetapi penelitian ini terbatas pada demitologisasi sirah Nabi Muhammad, tidak pada sirah Nabi yang mengalami kondisi *involuntary childlessness*.
- d. Rivosa Santosa, *Demitologi Bultmann Ditinjau Dari Sudut Pandang Teologis Antropologis dan Peran Pendidikan Agama Kristen*. Dalam Formosa Journal of Multidisciplinary Research (FJMR)

---

<sup>23</sup> Nur Shofa Ulfiyati, "Pemikiran Hermeneutika Rudolf Bultmann: Eksistensialisasi dan Demitologi", dalam *Jurnal Atthiflah: Journal of Early Childhood Islamic Education*. Vol. 7 No.1, Tahun 2020, hal. 29-35.

<sup>24</sup> Ahmad 'Ubaydi Hasbillah, "Sirah Nabawiyah dan Demitologisasi Kehidupan Nabi" dalam *Journal of Qur'an and Hadith Studies*. Vol. 1 No. 2, Tahun 2012, hal. 251-275.

Vol.2, No.1, 2023.<sup>25</sup> Jurnal ini membahas metode demitologisasi Rudolf Bultmann yang menafsirkan ulang bagian-bagian Perjanjian Baru yang dianggap mitos untuk menyesuainya dengan pemahaman manusia modern. Bultmann menggunakan pendekatan antropologis, yakni pandangan bahwa berbicara tentang Tuhan sama dengan berbicara tentang manusia, sehingga aspek eksistensialisme sangat menonjol dalam penafsirannya. Pendekatan ini mendapat kritik karena dianggap merusak dasar iman Kristen, termasuk keyakinan terhadap mukjizat dan keilahian Yesus. Jurnal ini juga menyoroti peran Pendidikan Agama Kristen (PAK) sebagai perisai dalam menghadapi pemikiran modern yang meragukan ajaran tradisional, dengan menekankan pentingnya Alkitab sebagai sumber belajar dan panduan hidup bagi perkembangan iman. Pendekatan Bultmann ini dapat dibandingkan dengan metode penafsiran dalam agama Islam, terutama dalam konteks bagaimana mrnghadapi tantangan modernitas dan penafsiran ulang teks-teks suci agar tetap relevan bagi manusia masa kini akan tyetapi dalam konteks agama Islam belum dibahas pada penelitian ini.

- e. Jessica Elizabeth Abraham, Ferdinand Lisaldy, dan Gernaida Pakpahan. *Demitologisasi Bultmann sebagai Analogi Jembatan Dialektika kepada Manusia Posmodern*. Jurnal Teologi Gracia Deo, Vol 6, No 1, Juli 2023.<sup>26</sup> Jurnal ini membahas metode demitologisasi Bultmann dalam mengkomunikasikan kebenaran Alkitab kepada masyarakat posmodern, terutama generasi muda, yang sering menghadapi permasalahan relativisme dan pluralisme dalam pandangan mereka tentang kebenaran. Bultmann mengusulkan pendekatan hermeneutika yang mencoba untuk menafsirkan ulang konsep-konsep mitologis dalam Kitab Suci agar lebih relevan bagi pemikiran manusia modern dan posmodern, yang sering kali skeptis terhadap pemikiran mitologis. Pendekatan ini memberikan ruang bagi interpretasi pribadi dan eksistensialis dalam memahami Alkitab. Akan tetapi, jurnal ini belum menjelaskan cara menggunakan metode ini sebagai pendekatan untuk memahami pemikiran postmodern dalam studi Al-Qur'an dan Tafsir, dengan mempertimbangkan bagaimana konsep teologi dan nilai-nilai agama

---

<sup>25</sup> Rivosa Santosa, "Demitologi Bultmann Ditinjau Dari Sudut Pandang Teologis Antropologis dan Peran Pendidikan Agama Kristen". dalam *Formosa Journal of Multidisciplinary Research*, Vol.2 No.1, Tahun 2023, hal. 217-228.

<sup>26</sup> Jessica Elizabeth Abraham, Ferdinand Lisaldy, dan Gernaida Pakpahan. "Demitologisasi Bultmann sebagai Analogi Jembatan Dialektika kepada Manusia Posmodern". dalam *Jurnal Teologi Gracia Deo*, Vol 6 No 1, Tahun 2023, hal. 1.

dapat dipahami oleh generasi saat ini yang lebih cenderung ke arah relativisme.

## H. Metode Penelitian

Berikut uraian tentang metode-metode yang penulis gunakan dalam penelitian ini, antara lain;

### 1. Pemilihan Objek Penelitian

Sebagaimana tema serta latar belakang masalah yang telah dielaborasi sebelumnya, maka penelitian ini menjadikan beberapa ayat kisah yang berkaitan dengan Nabi Zakariya dan Ibrahim. Beberapa ayat tersebut akan dikaji secara detil bahkan pada bagian-bagian yang jarang disoroti oleh kebanyakan peneliti menggunakan pendekatan hermeneutika demitologi Bultmann, serta menggunakan ayat-ayat yang berkaitan dengan perceraian dan poligami untuk membangun argumen.

### 2. Sumber Data

Sumber penelitian yang dijadikan sebagai data rujukan dalam penelitian ini dibagi menjadi dua, yaitu sumber primer dan sumber sekunder. Sumber data primer yang digunakan dalam objek material penelitian ini adalah al-Quran, sirah nabawiyah yakni ayat-ayat tentang kisah Nabi Zakariya, Nabi Ibrahim, ayat-ayat poligami dan juga perceraian. Selain itu sumber primer didapatkan dari buku karya bultmann seperti *Faith and Understanding*. Buku ini merupakan pemikiran dari Bultmann, yang membahas tentang agama historis dan supra historis, dan juga konsep tentang keajaiban *the concept of wonder* dan juga buku atau jurnal yang membahas demitologi dan Rudolf Karl Bultmann.

Sumber data sekunder yang digunakan penulis untuk menunjang penelitian ini dibagi menjadi beberapa kategori. *Pertama*, kitab-kitab tentang kajian linguistik Bahasa Arab seperti *Lisân al-'Arab*, dan *al-Mufradât li Gharîb al-Qur'ân*. *Kedua*, data-data historis atau sejarah untuk mengetahui konteks turunnya ayat, yaitu *ar-Raudu al-'Uruf: Fi Sîrah an-Nabawiyah Li Ibn Hisyam* karya Ibn Hisyam dan beberapa kitab sejarah lainnya. *Ketiga*, kitab-kitab tafsir dari era klasik, tengah, dan modern. Adapun kitab tafsir yang mewakili era klasik yaitu *Jamî' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'an* karya Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir ath-Thabari dan *at-Tafsîr al-Kabîr au Mafâtih al-Ghaib* karya Fahrudîn ar-Razi. Kitab tafsir *al-Jamî' li Ahkâm al-Qur'ân al-Azîm* karya Ibn Katsir dan Tafsir *al-Qurtubi al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* karya al-Qurtubi mewakili tafsir era tengah. Adapun kitab tafsir yang mewakili era modern yaitu *Fi Zilal al-Quran* karya Sayyid Qutb, *Tafsîr Al-Munîr* karya Wahbah Zuhaili, Tafsir *Azhar* karya Hamka, dan Tafsir al-

Misbah karya Quraish Shihab. Selain itu penulis juga menggunakan buku-buku dan artikel terkait *involuntary childlessness* dan juga Rudolf Karl Bultmann.

### 3. Teknik Pengumpulan Data

Adapun teknik pengumpulan data yang digunakan penulis dalam penelitian ini adalah observasi teks dengan mengumpulkan data sebanyak-banyaknya dari sumber data primer maupun sekunder. Setelah data terkumpul, penulis memilah-milah data tersebut sesuai kebutuhan pembahasan dalam bab atau sub bab, kemudian dianalisis secara teliti dan kritis.

### 4. Teknik Analisis Data

Analisis data adalah proses penyerdehanaan terhadap data-data yang ada (primer maupun sekunder) dalam bentuk yang mudah dibaca dan dijelaskan.<sup>27</sup> Metode penyajian data yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif-analitik. Metode deskriptif digunakan untuk menjelaskan keseluruhan data yang berkaitan dengan ayat-ayat yang menjelaskan tentang kisah *involuntary childlessness* dan problematikanya. Penelitian ini dikaji baik dari segi linguistik, historisitas, penafsiran, dan implikasinya. Selanjutnya, data tersebut dianalisis menggunakan pendekatan hermeneutik demitologi Bultmann dengan cara mengaplikasikan metode tersebut terhadap informasi yang diperoleh dari data primer maupun sekunder.

## I. Sistematika Pembahasan

Bagian ini akan menjelaskan sistematika pembahasan pada penelitian ini, yaitu;

Bab pertama memuat penjelasan terkait pendahuluan penelitian yang mencakup latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan masalah, perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori dan pemaknaan istilah, tinjauan pustaka, metode penelitian yang memuat pemilihan objek penelitian, sumber data, teknik pengumpulan data, teknik pengolahan data, teknik analisis data, dan sistematika penulisan.

Bab kedua akan membahas diskursus *involuntary childlessness*, yang memuat deskripsi *involuntary childlessness* pengertian dan perbedaan term *aqîr* dan *aqîm*, faktor-faktor yang mempengaruhi kondisi *involuntary childlessness*. Selain itu, pada bab ini juga mengupas dampak permasalahan *involuntary childlessness* baik dari psikologis pasangan *involuntary*

---

<sup>27</sup> Lexy J. Moeloeng, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Rosdakarya, 1991, hal. 263.

*childlessness* dan konsep penerimaan diri hingga hukum seperti poligami dalam KHI, perceraian dalam KHI, poligami dan perceraian sebab *involuntary childlessness* dalam tafsir klasik pertengahan dan kontemporer.

Bab ketiga membahas mengenai hermeneutika demitologi Rudolf Karl Bultmann, yang mencakup biografi Rudolf Karl Bultmann dan karya-karya dari Rudolf Karl Bultmann, serta membahas mengenai preposisi eksegesis dan perjumpaan eksistensial, demitologisasi serta langkah-langkah penafsiran Al-Qur'an menggunakan hermeneutika demitologi.

Bab keempat yang merupakan inti dari tesis ini akan membahas mengenai demitologisasi Al-Qur'an terhadap permasalahan *involuntary childlessness* dengan menganalisis kisah Nabi Zakariya dan istrinya, dan Nabi Ibrahim dengan Sarah. Setelah menganalisis kisah-kisah tersebut akan dibahas juga mengenai pesan Ilahi yang terkandung dalam mitos-mitos, hukum perceraian dan poligami sebab *involuntary childlessness* dan solusi pasangan yang mengalami *involuntary childlessness*.

Bab kelima merupakan penutup yang memuat tentang kesimpulan atas penelitian yang telah dilakukan. Selain itu, peneliti juga memberikan rekomendasi dan saran atas penelitian selanjutnya.



## BAB II DISKURSUS *INVOLUNTARY CHILDLESSNESS*

### A. Definisi *Involuntary Childlessness*

Istilah *involuntary childlessness* secara harfiah berarti "tanpa anak yang tidak disengaja", dan merujuk pada kondisi seseorang yang menginginkan keturunan namun tidak dapat memperolehnya.<sup>1</sup> Secara konsep, istilah ini merujuk pada kondisi seseorang yang menginginkan keturunan tetapi tidak mampu mendapatkannya, baik karena faktor biologis maupun non-biologis. Istilah *involuntary childlessness* kebalikan dari *voluntary childlessness* yakni kesengajaan tanpa anak, atau sekarang lebih trend dengan istilah *childfree*. Dalam bahasa Arab, Al-Qur'an menggunakan dua istilah utama yang berkaitan dengan kondisi ini, yaitu *al-‘âqir* (العاقِر) dan *aqîm* (عقيم). Kedua kata ini secara linguistik memiliki arti dasar "mandul" atau "tidak dapat memiliki anak,"<sup>2</sup> yang dalam banyak kasus dikaitkan dengan ketidakmampuan biologis seseorang untuk bereproduksi.

Dalam Al-Qur'an, istilah *‘âqir* dan *‘aqîm* memiliki makna yang berbeda dalam konteks kemandulan. Kata *‘âqir* digunakan dalam Al-Qur'an untuk menggambarkan individu yang mengalami kemandulan karena faktor usia, seperti menopause atau usia lanjut, dan dapat merujuk

---

<sup>1</sup> Grace Stephanie Panggabean, "Involuntary Childlessness, Stigma and Women's Identity" dalam *Jurnal Sosiologi Reflektif* Vol. 9 N0. 1 Tahun 2014, hal. 52.

<sup>2</sup> Ahmad Warson Munawwar, *Kamus Munawir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 955.

pada laki-laki maupun perempuan.<sup>3</sup> Sedangkan, istilah *'aqim* dalam Al-Qur'an memiliki makna yang lebih luas. *'Aqîm* dapat berarti mandul sejak dini, lemah, kiamat dan siksaan. Menurut Wahbah al-Zuhailî, istilah *aqîm* merujuk pada individu yang tidak dianugerahi keturunan. Kata ini digunakan untuk menegaskan kekuasaan Allah dalam menentukan seseorang tidak memiliki anak, meskipun secara lahiriah semua faktor yang memungkinkan kehamilan telah terpenuhi.<sup>4</sup>

Dapat disimpulkan bahwa istilah *'âqir* adalah *infertility* yaitu kondisi di mana seseorang tidak mampu menghasilkan keturunan karena faktor usia lanjut atau sebab-sebab lain yang bersifat sementara dan masih memungkinkan untuk diatasi, sehingga kemungkinan memperoleh keturunan tetap terbuka. Sedangkan *aqîm* adalah *sterility* yang menggambarkan ketidakmampuan absolut seseorang untuk memiliki keturunan, tanpa adanya faktor eksternal yang memengaruhi, sehingga kondisi ini bersifat permanen dan tidak dapat diubah.

Dapat disimpulkan bahwa istilah *'âqir* adalah *infertility* yaitu kondisi di mana seseorang tidak mampu menghasilkan keturunan karena faktor usia lanjut atau sebab-sebab lain yang bersifat sementara dan masih memungkinkan untuk diatasi, sehingga kemungkinan memperoleh keturunan tetap terbuka. Sedangkan *aqîm* adalah *sterility* yang menggambarkan ketidakmampuan absolut seseorang untuk memiliki keturunan, tanpa adanya faktor eksternal yang memengaruhi, sehingga kondisi ini bersifat permanen dan tidak dapat diubah.

Enrique Soto mendefinisikan infertilitas sebagai kegagalan untuk mencapai kehamilan setelah 12 bulan berhubungan teratur tanpa menggunakan kondom pada perempuan dibawah usia 35 tahun dan 6 bulan pada perempuan diatas 35 tahun.<sup>5</sup> Sedangkan menurut WHO, infertilitas merupakan gangguan pada sistem reproduksi, baik pada pria maupun wanita, yang ditandai dengan ketidakmampuan untuk mencapai kehamilan setelah satu tahun melakukan hubungan seksual secara teratur tanpa menggunakan kontrasepsi.<sup>6</sup> Serta minimal berhubungan seksual empat

<sup>3</sup> Muhammad Ali al-Sabûnî, *Safwah al-Tafasir: Tafsir-tafsir Pilihan*. Penerjemah Kh. Yasin, Jilid 1, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2011, hal. 431.

<sup>4</sup> Wahbab al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Vol. 25, Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'asir, 1991, hal. 101.

<sup>5</sup> Enrique Soto, *Factors Affecting Fertility*, Connecticut: Blackwell Publishing, 2011, hal. 1.

<sup>6</sup> World Health Organization, "Infertility" <https://www.who.int/news-room/factsheets/detail/infertility>, diakses pada 4 April 2025.

kali dalam satu minggu.<sup>7</sup> Kondisi ini dapat disebabkan oleh faktor dari pihak pria, wanita, maupun faktor yang belum dapat diidentifikasi.

Pemahaman tentang *'âqir* dan *'aqîm* dalam Al-Qur'an memberikan fondasi konseptual untuk membedakan jenis-jenis kemandulan berdasarkan kemungkinan pemulihannya. Namun, untuk memperjelas batasan biologis dan medis dari kondisi tersebut dalam konteks masa kini, diperlukan rujukan pada definisi ilmiah yang lebih terukur. Dengan demikian, istilah *infertility* dan *sterility* yang secara konseptual telah disinggung sebelumnya, perlu dilengkapi dengan penjelasan medis dari para ahli dan lembaga kesehatan internasional agar maknanya tidak hanya dipahami secara teologis dan linguistik, tetapi juga sesuai dengan realitas klinis yang dihadapi oleh individu atau pasangan yang mengalami kemandulan..

Sedangkan istilah *sterilitas* digunakan untuk menggambarkan kondisi ketidakmampuan total seseorang untuk memiliki keturunan secara permanen. Berbeda dengan infertilitas yang masih menyisakan kemungkinan kehamilan melalui bantuan medis atau perubahan fisiologis, sterilitas menunjukkan kondisi yang tidak dapat diperbaiki atau diubah. Sterilitas yaitu ketidakmampuan total dan permanen untuk bereproduksi. Definisi ini dapat dipadankan dengan konsep *'aqîm* dalam Al-Qur'an, yang menggambarkan kemandulan mutlak sebagai bagian dari ketetapan Allah terhadap sebagian manusia, berbeda dengan *'âqir* yang masih mungkin mendapatkan keturunan di luar prediksi biologis.

Secara umum, data dari National Institute for Health and Care Excellence menunjukkan adanya peningkatan signifikan dalam jumlah perempuan yang tidak memiliki anak seiring berjalannya waktu. Jika dibandingkan antara dua generasi perempuan yaitu kelompok yang lahir lebih awal dengan generasi anak-anak mereka terlihat bahwa proporsi perempuan yang tidak memiliki keturunan hampir dua kali lipat lebih banyak pada generasi yang lebih muda. Hal ini mencerminkan perubahan sosial dan demografis yang kompleks, termasuk pergeseran nilai terhadap pernikahan, prioritas karier, keterlambatan usia reproduktif, serta meningkatnya kasus infertilitas dan pilihan hidup tanpa anak.<sup>8</sup>

Akan tetapi, data tersebut masih mencampurkan antara perempuan yang secara sadar memilih untuk tidak memiliki anak (*voluntary childlessness*) dan mereka yang mengalami ketidakmampuan untuk

---

<sup>7</sup> Irawati Sirait, "Hubungan Faktor Usia Dan Gangguan Ovulasi Dengan Kejadian Infertilitas Pada Wanita Usia Subur Di Poli Klinik Kandungan Rumah Sakit Emc Pulomas" dalam *Malahayati Nursing Journal*, Vol. 6 No. 5, Tahun 2024, hal. 1825.

<sup>8</sup> National Institute of Clinical Excellence (NICE), *Fertility: Assessment and treatment for people with fertility problems*, United Kingdom: NICE, 2013, hal.76.

memiliki anak meskipun menginginkannya (*involuntary childlessness*). Adapun estimasi prevalensi infertilitas global dari tahun 1990 hingga 2021 memperkirakan bahwa sekitar 17,5% populasi mengalami infertilitas seumur hidup, yaitu ketidakmampuan untuk hamil dalam kurun waktu 12 bulan setelah melakukan hubungan seksual secara rutin tanpa alat kontrasepsi. Sementara itu, prevalensi infertilitas dalam satu periode 12 bulan pada populasi usia subur tercatat sebesar 12,6%. Angka ini menunjukkan bahwa infertilitas merupakan isu global yang signifikan dan tidak hanya terbatas pada wilayah atau kelompok tertentu.<sup>9</sup>

Sedangkan menurut laporan WHO tahun 2022 Infertilitas diperkirakan dialami oleh 1 dari setiap 6 orang yang berada pada usia reproduktif di seluruh dunia sepanjang hidup mereka.<sup>10</sup> Di Indonesia sendiri, tingkat infertilitas mencapai sekitar 15%, yang berarti setidaknya terdapat sekitar 6 juta perempuan yang menghadapi permasalahan terkait fungsi reproduksi.<sup>11</sup> Infertilitas dapat dibagi menjadi dua kategori utama. Pertama, infertilitas primer, yaitu kondisi di mana pasangan belum pernah mengalami kehamilan sama sekali sejak awal menikah. Kedua, infertilitas sekunder, yakni keadaan ketika pasangan sebelumnya pernah hamil dan melahirkan, tetapi kemudian tidak lagi berhasil memperoleh kehamilan berikutnya.<sup>12</sup>

Kenyataan bahwa infertilitas menyentuh persentase besar populasi, baik secara global maupun nasional, menunjukkan bahwa isu ini bukan semata-mata persoalan biologis, melainkan juga berdampak pada aspek psikologis dan sosial individu maupun pasangan. Kondisi ini tidak hanya menimbulkan tantangan medis, tetapi juga memunculkan tekanan sosial, terutama di masyarakat yang masih mengaitkan nilai perempuan atau keberhasilan rumah tangga dengan keberadaan anak. Oleh karena itu, penting untuk melihat infertilitas sebagai persoalan yang tidak lepas dari konstruksi budaya dan gender. Mengatasi infertilitas dapat mengurangi ketidaksetaraan gender, karena upaya tersebut turut menantang asumsi dan

---

<sup>9</sup> Cox et al., "Infertility prevalence and the methods of estimation from 1990 to 2021: a systematic review and meta-analysis" dalam *Human Reproduction Open*, Vol. 2022 No. 4 Tahun 2022, hal. 15.

<sup>10</sup> World Health Organization, "Infertility" <https://www.who.int/news-room/factsheets/detail/infertility>, diakses pada 4 April 2025.

<sup>11</sup> Nova Hariani et. al., *Peran Genetika Molekuler dalam Perspektif Konservasi Keanekaragaman Hayati*, Pekalongan: Nasya Expanding Management, 2022, hal. 2

<sup>12</sup> Qurratul A'yun, et.al., *Infertilitas pada Pasangan Usia Subur*, Kediri: Strada Press, 2019, hal. 4.

stigma sosial yang selama ini tidak adil.<sup>13</sup> Meskipun kenyataannya bahwa baik perempuan maupun laki-laki secara medis memiliki kemungkinan yang sama untuk mengalami kondisi kemandulan atau infertilitas, dalam banyak konteks sosial dan budaya, perempuan justru lebih sering dijadikan sebagai pihak yang disalahkan atau dianggap sebagai sumber utama dari masalah tersebut. Oleh karena itu, pembahasan selanjutnya akan memaparkan secara objektif berbagai faktor penyebab infertilitas, baik yang berasal dari pihak laki-laki maupun perempuan.

## **B. Penyebab Kondisi *Involuntary Childlessness***

Untuk memahami fenomena *involuntary childlessness* secara menyeluruh, penting untuk menelusuri berbagai faktor penyebab yang mendasarinya. Kondisi *involuntary childlessness* bukanlah hasil dari satu sebab tunggal, melainkan dapat berasal dari berbagai aspek yang saling berkaitan. Faktor biologis seperti gangguan pada sistem reproduksi, kualitas sel telur atau sperma yang rendah, hingga kegagalan implantasi, sering kali menjadi penyebab utama. Namun, aspek non-biologis seperti gaya hidup tidak sehat, stres kronis, keputusan menunda kehamilan karena pendidikan atau karier, dan pengaruh lingkungan juga berperan besar dalam memperbesar risiko kemandulan yang tidak disengaja.

Penyebab kondisi *involuntary childlessness* sangat beragam, mulai dari faktor biologis seperti gangguan kesuburan, kondisi rahim yang lemah, rendahnya kualitas sperma, serta keguguran berulang, hingga faktor eksternal seperti gaya hidup tidak sehat, konsumsi alkohol dan rokok berlebihan, kelelahan fisik, pernikahan di usia terlalu muda, serta keputusan untuk menunda kehamilan karena alasan karier atau pendidikan. Bahkan, dalam beberapa kasus, ada individu yang mengalami kegagalan dalam mengandung tanpa penyebab medis yang jelas.

Gangguan spesifik yang menyebabkan kemandulan adalah berbagai gangguan yang melibatkan setiap peristiwa fisiologis utama yang diperlukan untuk menghasilkan kehamilan. Peristiwa fisiologis yang dibutuhkan untuk menghasilkan kehamilan yaitu; Produksi telur yang sehat, produksi sperma yang sehat, transportasi sperma ke tempat fertilisasi, transportasi zigot ke uterus untuk berimplantasi, keberhasilan implantasi pada endometrium, adanya kondisi-kondisi lain seperti imunologi yang dapat mempengaruhi peristiwa lain.<sup>14</sup> Infertilitas pada

---

<sup>13</sup> Irawati Sirait, "Hubungan Faktor Usia Dan Gangguan Ovulasi Dengan Kejadian Infertilitas Pada Wanita Usia Subur di Poli Klinik Kandungan Rumah Sakit Emc Pulomas" dalam *Malahayati Nursing Journal*, Vol. 6 No. 5, Tahun 2024, hal. 1826.

<sup>14</sup> Achmad Mujab Masykur, "Penerimaan Diri Pada Istri yang Mengalami *Involuntary childless*" dalam *Jurnal Empati*, Vol. 2 No. 4 Tahun 2013, hal. 4.

pasangan bisa terjadi karena faktor wanita dan laki-laki. Berikut adalah penyebab kemandulan pada wanita:

### 1. Gangguan Ovulasi

Oosit atau kegagalan ovulasi merupakan penyebab utama kemandulan pada wanita.<sup>15</sup> yakni gangguan pada sistem reproduksi ketika sel telur gagal matang, sehingga tidak dapat dibuahi oleh sperma. Gangguan ovulasi bisa terjadi karena adanya ketidakseimbangan hormon dalam tubuh. Salah satu penyebabnya adalah terganggunya produksi hormon FSH dan LH, yaitu hormon yang berperan penting dalam proses pelepasan sel telur. Gangguan ini bisa disebabkan oleh beberapa hal, seperti adanya tumor di otak bagian atas (kranial), stres berlebihan, atau penggunaan obat-obatan tertentu yang mengganggu kerja otak bagian hipotalamus dan kelenjar hipofisis. Jika kedua hormon ini tidak diproduksi dengan baik, maka sel telur (folikel) tidak bisa berkembang dengan sempurna, sehingga proses ovulasi pun terganggu.<sup>16</sup>

### 2. Kelainan Anatomi

Kelainan anatomi pada sistem reproduksi wanita yang dapat menyebabkan kemandulan meliputi:

- a. Masalah vagina yang menghambat penetrasi sperma
- b. Masalah serviks. Gangguan pada leher rahim (serviks) dapat terjadi akibat kekurangan hormon estrogen, yang berdampak pada produksi lendir serviks. Ketika jumlah lendir ini terlalu sedikit, pergerakan sperma menuju rahim menjadi terhambat. Selain itu, bekas operasi pada serviks yang meninggalkan jaringan parut bisa menyebabkan penyumbatan serviks, sehingga sperma tidak mampu mencapai rahim.<sup>17</sup>
- c. Penyakit tuba fallopi seperti penyumbatan atau kerusakan yang menghambat pergerakan sel telur dan sperma. Tuba fallopi memiliki peran penting dalam proses terjadinya kehamilan. Gangguan pada saluran reproduksi ini dapat menghalangi pergerakan sel telur menuju rahim, mencegah sperma mencapai sel telur, atau menghambat perjalanan ovum yang telah dibuahi menuju tempat implantasi.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Linda J Heffner et.al., *Att a Glance Sistem Reproduksi*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 76.

<sup>16</sup> Yayah Rokayah, *Kesehatan Reproduksi dan Keluarga Berencana*, Pekalongan: Nasya Expanding Management, 2021, hal. 33.

<sup>17</sup> Qurratul A'yun, et.al., *Infertilitas pada Pasangan Usia Subur*, Kediri: Strada Press, 2019, hal. 5.

<sup>18</sup> Eny Puji Astuti, et.al., "Faktor Resiko Infertilitas pada Wanita", dalam *Jurnal Menara Medika*, Vol. 6 No. 2, Tahun 2024, hal. 350.

- d. Endometriosis, Kelainan pada rahim dapat disebabkan oleh bentuk uterus yang tidak normal (malformasi), yang dapat menghambat perkembangan janin. Kehadiran mioma uteri dan perlengketan pada dinding rahim (adhesi) dapat mengganggu aliran darah yang dibutuhkan untuk pertumbuhan janin, sehingga meningkatkan risiko keguguran berulang.<sup>19</sup>
  - e. Adanya tumor jinak (mioma uteri) pada otot polos uterus yang dapat mengganggu implantasi.
3. Faktor Usia

Peluang seorang perempuan untuk hamil secara alami sangat dipengaruhi oleh usianya. Pada saat seorang perempuan berada di usia di bawah 30 tahun, kemungkinannya untuk berhasil hamil dalam rentang waktu satu tahun mencapai sekitar 85%. Namun, ketika perempuan memasuki usia 30 tahun, persentase keberhasilan tersebut menurun menjadi sekitar 75% dalam periode 12 bulan pertama. Penurunan ini terus berlanjut seiring pertambahan usia, di mana pada usia 35 tahun, peluang untuk hamil turun menjadi sekitar 66%, dan lebih drastis lagi pada usia 40 tahun, yaitu hanya sekitar 44%.<sup>20</sup> Penurunan tingkat kesuburan ini sebagian besar disebabkan oleh proses alami penuaan yang memengaruhi fungsi ovarium serta kualitas dan kuantitas sel telur yang dimiliki

4. Faktor Berat Badan

Berat badan ekstrem, baik karena obesitas maupun terlalu kurus, dapat menyebabkan gangguan ovulasi dan masalah kesuburan.<sup>21</sup> Kelebihan berat badan (obesitas) dapat mengganggu keseimbangan hormon dan menyebabkan gangguan ovulasi. Jumlah lemak tubuh yang berlebihan memicu peningkatan produksi hormon estrogen, yang berperan dalam proses kehamilan, sehingga mengakibatkan ovulasi menjadi tidak teratur.<sup>22</sup> Berat badan yang tidak berada dalam kisaran normal, yaitu dengan indeks massa tubuh (IMT) di bawah 19 atau di atas 25, dapat menurunkan tingkat kesuburan dan memperpanjang waktu yang dibutuhkan untuk terjadinya kehamilan. Baik obesitas maupun berat badan yang terlalu rendah dapat memengaruhi sistem

---

<sup>19</sup> Niken Bayu Argaheni et.al., *Asuhan Kebidanan Pada Prakonsepsi*, Padang: Global Eksekutif Teknologi, 2022, hal. 3.

<sup>20</sup> Natalia Damaiyanti Putri Raden, *Dinamika Pelayanan Kebidanan Di Era 4.0*, Bandung: Widina Bhakti Persada, 2022, hal. 107.

<sup>21</sup> Enrique Soto, *Factors Affecting Fertility*, Connecticut: Blackwell Publishing, 2011, hal. 5.

<sup>22</sup> Mega Anindyawati, *Sabar Menanti Buah Hati Kiat-Kiat Mendapatkan Keturunan dengan Memadukan Ikhtiar Ilahiyah dan Ilmiah*, Yogyakarta: Pro-U Media, 2019, hal. 38.

reproduksi perempuan, menimbulkan ketidakseimbangan hormon, dan mengganggu proses ovulasi.<sup>23</sup>

Banyak orang mengira perempuan yang jadi penyebab pasangan belum punya anak. Padahal, di Indonesia, sepertiga dari kasus infertilitas justru berasal dari masalah pada organ reproduksi pria.<sup>24</sup> Penyebab infertilitas pada pria di Indonesia terdiri dari faktor internal tubuh sebesar 58%, faktor eksternal sebesar 32%, dan faktor lainnya sebesar 10%. Infertilitas pada pria dapat diklasifikasikan ke dalam dua kategori, yaitu faktor umum dan faktor khusus.<sup>25</sup> Faktor umum mencakup usia, frekuensi hubungan seksual, serta durasi usaha untuk memperoleh keturunan. Sementara itu, faktor khusus penyebab kemandulan pada laki-laki antara lain:

#### 1. Faktor Kongenital

Faktor kongenital merupakan kelainan dalam pertumbuhan struktur bayi yang timbul semenjak kehidupan hasil konsepsi sel telur, dimana kondisi ini muncul sejak proses awal pembentukan embrio. Kelainan ini dapat mempengaruhi berbagai sistem organ dan struktur tubuh bayi yang sedang berkembang selama masa kehamilan. Beberapa manifestasi dari faktor kongenital yang sering ditemukan pada bayi laki-laki adalah kriptorkidisme atau testis yang tidak turun ke kantung skrotum seperti seharusnya, serta varikokel kongenital yang merupakan kelainan pembuluh darah di sekitar testis.<sup>26</sup>

#### 2. Kelainan Alat Kelamin

Hipospadia adalah kondisi bawaan yang ditandai dengan adanya lubang kecil yang terletak tidak pada posisi normal, yaitu berada di bagian bawah penis, bukan di ujungnya seperti pada kondisi anatomi normal. Kelainan kongenital ini mengakibatkan saluran kemih bermuara di sisi ventral penis, sehingga menyebabkan gangguan pada proses pengeluaran urin dan ejakulasi yang dapat menghambat perjalanan sperma untuk mencapai serviks saat berhubungan intim. Pada kasus hipospadia yang lebih parah, deposisi sperma menjadi tidak optimal karena sperma tidak dapat disemprotkan dengan tepat ke arah serviks, melainkan mengarah ke bagian yang lebih rendah dari vagina. Kondisi ini secara signifikan dapat menurunkan peluang terjadinya

---

<sup>23</sup> Wiyasa, *Panduan Praktis Penatalaksanaan Infertilitas pada Perempuan*, Malang: UB Press, 2029, hal. 9.

<sup>24</sup> Aidil Akbar, "Gambaran Faktor Penyebab Infertilitas Pria di Indonesia", dalam *Jurnal Pandu Husada*, Vol. 2 No. 1, Tahun 2020, hal. 66.

<sup>25</sup> Khaidir, "Penilaian Tingkat Infertilitas dan Penanganannya pada Pria", dalam *Jurnal Kesehatan Masyarakat* Vol.1 No. 10, Tahun 2006, hal 30.

<sup>26</sup> Imam Rasjidi, *Panduan Kehamilan Muslimah*, Jakarta: Noura books, 2013, hal. 12.

pembuahan karena jarak yang harus ditempuh sperma menjadi lebih jauh dan lingkungan vagina yang asam sering kali tidak mendukung kelangsungan hidup sperma dalam jangka waktu yang lama. Selain itu, hipospadia seringkali disertai dengan kelengkungan penis (chordee) yang semakin mempersulit proses deposisi sperma dengan tepat.<sup>27</sup>

### 3. Sumbatan Saluran Reproduksi

Adanya sumbatan di saluran ejakulasi atau epididimis yaitu saluran panjang yang berliku-liku, dengan panjang mencapai sekitar 4 hingga 6 meter, yang terbagi menjadi tiga bagian utama yang meliputi kepala (caput), badan (corpus), dan ekor (cauda). Di dalam saluran ini, spermatozoa mengalami proses pematangan sehingga menjadi sel yang aktif bergerak dan mampu membuahi. Epididimis juga berfungsi sebagai tempat penyimpanan sementara bagi sperma sebelum akhirnya dialirkan ke saluran berikutnya, yaitu duktus deferens, sehingga jika ada epididimis sperma dari testis tidak bisa sampai pada lubang penis. Sumbatan ini dapat disebabkan oleh infeksi, trauma, atau kelainan kongenital.<sup>28</sup>

### 4. Masalah Produksi Sperma

Masalah sperma yang diproduksi, seperti:

- a. Oligozoospermia: jumlah sperma yang rendah (<15 juta/ml)
- b. Astenozoospermia: gerakan sperma yang lambat atau tidak progresif
- c. Teratozoospermia: kelainan bentuk sperma
- d. Azoospermia: tidak adanya sperma dalam ejakulat<sup>29</sup>

### 5. Gangguan Ejakulasi

Masalah ejakulasi yang berhubungan dengan diabetes, kerusakan syaraf, obat-obatan dan trauma bedah. Gangguan ini mencakup ejakulasi retrograde (sperma masuk ke kandung kemih) dan ejakulasi dini atau terlambat.<sup>30</sup>

### 6. Berat Badan

Berat badan pada laki-laki yang terlalu kurus ataupun obesitas akan berpengaruh terhadap kesuburan sperma yang diproduksi. Obesitas dapat menurunkan kadar testosteron dan meningkatkan suhu skrotum, sementara malnutrisi dapat mengganggu proses

---

<sup>27</sup> Rezia Octarina et.al., “Hipospadia Subkoronal Pada Pasien Sindrom Klinefelter Anak” dalam *Jurnal Kedokteran Mulawarman*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2020, hal. 29.

<sup>28</sup> Edy Haryanto, *Pengantar Epidemiologi Kesehatan Reproduksi*, Purbalingga: Eureka Media Aksara, 2024, hal. 22.

<sup>29</sup> Sri Utami, “Etiologi Infertilitas pada Pria Akibat dari Mutasi DNA Mitokondria (mtDNA)” dalam *Maranatha Journal of Medicine and Health*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2009, hal. 85.

<sup>30</sup> Andini Saraswati, “Infertility” dalam *Jurnal Majority*, Vol. 4 No. 5 Tahun 2015, hal. 7.

spermatogenesis. Kenaikan indeks massa tubuh (BMI) dapat meningkatkan risiko penurunan kualitas sperma, yang berarti tingkat infertilitas pada pria juga ikut naik. Pria yang mengalami obesitas berisiko mengalami perubahan pada sperma, baik dari segi jumlah (volume, jumlah total, dan konsentrasi) maupun kualitas (pergerakan, bentuk, dan kerusakan DNA sperma).<sup>31</sup>

Selain faktor-faktor kemandulan pada wanita dan laki-laki terkadang ada faktor lain yang menyebabkan pasangan mengalami *involuntary childless* seperti:

1. Faktor Pengetahuan
  - a. Kurangnya pengetahuan pasangan suami istri tentang cara senggama yang bisa memudahkan kehamilan
  - b. Kurangnya pengetahuan pasangan tentang masa subur pada wanita serta waktu bersenggama yang memudahkan kehamilan, Waktu terbaik untuk berhubungan agar terjadi kehamilan adalah saat ovulasi, yaitu sekitar hari ke-14 hingga 18 setelah menstruasi. Sperma bisa hidup 1–3 hari, sedangkan sel telur hanya 24 jam, sehingga pembuahan masih mungkin terjadi 1–2 hari setelah senggama jika dilakukan saat ovulasi.<sup>32</sup>
2. Faktor Psikologis
  - a. Stress dan kelelahan yang dapat mempengaruhi keseimbangan hormonal
  - b. Ketidakeimbangan emosi, kecemasan dan ketakutan berlebih pada kemandulan yang dapat memperburuk kondisi infertilitas
3. Faktor Fisik dan Lingkungan<sup>33</sup>
  - a. Kelemahan tubuh atau kekurangan gizi yang mempengaruhi sistem reproduksi
  - b. Rokok, zat berbahaya dalam rokok, seperti reactive oxygen species (ROS) atau radikal bebas, bisa merusak sel-sel pada organ reproduksi. ROS dapat merusak DNA, memicu kematian sel (apoptosis), mengecilkan saluran pembentuk sperma, dan mengurangi jumlah sel Leydig serta Sertoli yang penting untuk pembentukan sperma. Akibatnya, kualitas sperma menurun, termasuk jumlah, bentuk, dan gerakannya.

---

<sup>31</sup> Allisa Nadhira Permata Arinda Putri, “A Literature Review: Association between Obesity and Infertility in Productive-Aged Men”, dalam *Amerta Nutrition*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2024, hal., 318.

<sup>32</sup> Masrizal Khaidir, “Penilaian Tingkat Fertilitas dan Penatalaksanaannya pada Pria”, dalam *Jurnal Kesehatan Masyarakat Andalas*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2006, hal. 30.

<sup>33</sup> Syarifuddin dan Hamidah, *kebidanan komunitas*, Jakarta: Buku Kedokteran EGC, 2009, hal. 41.

- c. Alkohol, dalam jangka panjang juga berdampak buruk. Alkohol mengganggu produksi energi (ATP) di mitokondria, yang dibutuhkan sperma untuk bergerak dengan baik. Alkohol juga menyebabkan kerusakan pada membran sperma akibat pembentukan peroksida lipid, dan mengganggu kerja sel Leydig yang berperan dalam produksi hormon testosteron. Hal ini bisa menyebabkan kerusakan pada struktur penting di testis.
- d. Obat-obatan tertentu bisa menjadi penyebab infertilitas pada pria. Beberapa di antaranya memiliki efek yang mengganggu kerja hormon laki-laki (antiandrogenik), seperti spironolakton, spirolakton, ketokonazol, dan simetidin. Obat dari golongan tetrasiklin diketahui dapat menurunkan kadar hormon testosteron hingga 20%.
- e. Paparan bahan kimia seperti pestisida, logam berat, dan bahan kimia industri, bahkan dalam kehidupan sehari-hari, manusia bisa terpapar timbal dari asap kendaraan bermotor. Jika kadar timbal dalam cairan semen pria tinggi, hal ini bisa mengganggu kemampuan sperma untuk membuahi sel telur. Sebelum pembuahan, sperma harus menempel pada sel telur melalui reseptor manosa di kepalanya. Proses ini memicu pelepasan enzim yang membantu sperma menembus sel telur. Namun, timbal yang tinggi bisa menurunkan jumlah dan kualitas reseptor manosa, sehingga sperma kesulitan menembus sel telur.<sup>34</sup>

#### 4. Faktor Imunologi

Masalah imunologi bisa menjadi salah satu penyebab infertilitas yang tidak diketahui secara pasti. Salah satu tandanya adalah munculnya antibodi antisperma (ASA), yaitu zat yang menyerang sperma. Masalah ini terjadi karena sistem kekebalan tubuh bereaksi terhadap sperma yang dianggap sebagai benda asing.<sup>35</sup> Kehamilan sebenarnya adalah tantangan bagi sistem kekebalan ibu, karena tubuh ibu harus menyesuaikan diri dengan kehadiran sperma dan janin yang bukan sepenuhnya berasal dari tubuhnya sendiri.

#### 5. Faktor Genetik

---

<sup>34</sup> Putri C. T. Panggabean et.al., “Efek Paparan Timbal terhadap Infertilitas Pria”, dalam *Jurnal Kesehatan Masyarakat*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2008, hal.87

<sup>35</sup> Nani Sari Murni, “Modulasi Imun Humoral Dan Seluler: Antisperma Antibodies (Asa), Interferon  $\Gamma$ (IFNY), Indoleamine 2,3 Dioxygenase (IDO), dan Sel T Regulator pada Perempuan dengan Infertilitas Tidak Terjelaskan yang Mendapatkan Paternal Lymphocyte Immunization (PLI)”, dalam *Jurnal Biomedika*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2023, hal. 29.

Beberapa kelainan genetik bisa menyebabkan pria mengalami infertilitas. Salah satunya terjadi pada gen di dalam mitokondria yaitu bagian kecil dalam sel yang berfungsi menghasilkan energi. Mitokondria juga berperan dalam menyalin DNA khusus (mtDNA) dan membentuk protein penting.<sup>36</sup> Adapun kelainan genetik dan kromosomal tertentu juga dapat menyebabkan kemandulan pada pria maupun wanita, seperti sindrom Turner, sindrom Klinefelter, dan mutasi gen CFTR.

### C. Dampak psikologis pasangan involuntary childlessness

Terdapat sejumlah alasan penting mengapa infertilitas layak menjadi kajian dalam ranah psikologi. Salah satunya adalah karena infertilitas merupakan persoalan kesehatan reproduksi yang memiliki karakteristik berbeda dari gangguan kesehatan lainnya. Meskipun tidak mengancam jiwa, kondisi ini membawa dampak yang signifikan terhadap kondisi psikologis individu maupun keluarganya.<sup>37</sup> Pasangan yang menghadapi masalah infertilitas umumnya harus menjalani rangkaian evaluasi dan pengobatan yang cukup panjang, yang tidak hanya berdampak secara medis, tetapi juga membawa konsekuensi psikologis.<sup>38</sup>

Lebih dari itu, dimensi psikologis yang muncul tidak bisa dilepaskan dari konstruksi sosial dan budaya yang melingkupi pengalaman infertilitas. Memahami *involuntary childlessness* tidak cukup hanya dengan melihat aspek biologisnya, tetapi juga memerlukan perhatian terhadap tekanan sosial, nilai budaya, dan pandangan religius yang masih banyak menempatkan keberadaan anak sebagai tolok ukur keberhasilan perempuan atau keluarga.<sup>39</sup> Dalam berbagai tradisi dan masyarakat, perempuan yang tidak mampu melahirkan anak sering dipandang sebagai sosok yang kurang sempurna, sehingga tak jarang mengalami tekanan batin, rendah diri, dan kehilangan rasa percaya diri. Dalam studi tentang reproduksi, hal ini kerap dikaitkan dengan *pronatalisme*,<sup>40</sup> yaitu

---

<sup>36</sup> Sri Utami, "Etiologi infertilitas pada pria akibat dari mutase DNA mitokondria (mtDNA), dalam *Jurnal Kesehatan Masyarakat*, Vol. 9 No.1, Tahun 2009, hal. 85-94.

<sup>37</sup> Jimei Cong et.al., "Prevalence and Risk Factors of Infertility at a Rural Site of Northern China" dalam *PLoS One* Vol. 11 No. 5 Tahun 2016, hal. 10.

<sup>38</sup> Yasmin JuliantI Ningsih, "Determinan Kejadian Infertilitas Pria di Kabupaten Tulang Bawang", dalam *Jurnal Kesehatan*, Vol.7 No. 2, Tahun 2016, Hal. 242.

<sup>39</sup> Irma Seriana et. al., *Asuhan Kebidanan Kesehatan Reproduksi dan Keluarga Berencana (KB)*, Bandung: Media Sains Indonesia, 2023, hal. 5.

<sup>40</sup> Ingrid Lynch, *From Deviant Choice to Feminist Issue: An Historical Analysis of Scholarship on Voluntary Childlessness (1920-2013)*, United Kingdom: Emerald Publishing, 2018, hal. 12.

pandangan bahwa memiliki anak adalah norma sosial yang ideal, bahkan dianggap sebagai kewajiban moral atau religius.

Bias pronatalis ini seringkali sarat dengan asumsi gender, kelas sosial, dan ras. Misalnya, siapa yang dianggap layak untuk punya anak dan siapa yang tidak layak, perempuan dari kelompok ras atau kelas sosial tertentu, atau mereka yang tidak sesuai dengan norma heteroseksual, sering kali distigmatisasi sebagai pihak yang tidak pantas atau tidak seharusnya menjadi orang tua. Sementara itu, kelompok yang secara sosial dianggap ideal seperti perempuan heteroseksual, kulit putih, kelas menengah, dan menikah dituntut untuk mereproduksi diri sebagai bagian dari peran sosial.

Padahal, dalam kenyataannya, *involuntary childlessness* atau ketidakmampuan memiliki anak secara tidak disengaja merupakan kondisi yang sepenuhnya berada di luar kendali manusia. Banyak pasangan yang telah menikah dan memenuhi semua kriteria yang dianggap ideal oleh masyarakat, justru menghadapi kenyataan pahit ketidaksuburan atau kehilangan kehamilan berulang, yang secara medis dan biologis bukan sesuatu yang dapat mereka pilih atau atur sesuka hati. Namun, bias pronatalis sering kali menafikan kenyataan tersebut. bukannya memberikan ruang empati dan pemahaman, masyarakat pronatalis justru menambah beban psikologis dengan menghakimi mereka sebagai kurang sempurna, tidak beruntung, bahkan kadang dianggap sebagai bentuk hukuman atas kesalahan di masa lalu.

Penanganan infertilitas melalui jalur medis memerlukan biaya yang cukup besar dan proses yang memakan waktu lama, sehingga kompleksitas dalam penanganan ini dapat menambahkan dampak negatif terhadap kondisi psikologis pasangan, baik suami maupun istri. Berdasarkan data, lebih dari 60% pasangan memilih untuk menghentikan proses IVF (*In Vitro Fertilization*) atau bayi tabung, karena tekanan psikologis yang dirasa ketika IVF terlalu berat. Tekanan tersebut dapat berupa perasaan tertekan (*distress*), kehilangan kendali diri, munculnya stigma sosial, hingga gangguan perkembangan di masa dewasa.<sup>41</sup> Meskipun terdapat berbagai dampak yang mungkin dirasakan, masih banyak pasangan yang terus berusaha menempuh intervensi medis demi memperoleh keturunan. Berdasarkan hasil sebuah penelitian di Jakarta, sebanyak 94,4% pasangan yang mengalami infertilitas tetap berupaya

---

<sup>41</sup> Yeni Oktafriani dan Zainal Abidin, "Memaknai Pengalaman Tanpa Anak: Studi Fenomenologi pada Suami-Istri Yang Mengalami Infertilitas" dalam *Jurnal Aktual Riset Psikologi*, Vol.12 No. 1 Tahun 2021, hal. 69.

mendapatkan bantuan medis.<sup>42</sup> Akan tetapi di Indonesia, penyediaan layanan medis untuk infertilitas cenderung terkonsentrasi di kota-kota besar seperti Jakarta saja.

Realitas tersebut menunjukkan bahwa meskipun pasangan infertil di Indonesia menunjukkan keteguhan dalam mengejar program medis sebagai solusi untuk memperoleh keturunan, tekanan emosional yang ditimbulkan selama proses tersebut tidak dapat diabaikan begitu saja. Kompleksitas situasi ini menjadi semakin tajam ketika akses layanan yang memadai hanya tersedia di wilayah-wilayah tertentu, sehingga memperbesar beban psikologis, terutama bagi mereka yang tinggal di luar kota besar. Dalam konteks ini, penting untuk menyoroti bahwa infertilitas tidak hanya berkaitan dengan aspek biologis semata, melainkan juga menyentuh dimensi kualitas hidup yang lebih luas, termasuk kesejahteraan emosional dan relasi sosial, yang kerap kali terganggu akibat pengalaman tidak memiliki anak secara involunter

Tekanan psikologis akibat infertilitas dapat berdampak pada penurunan kualitas hidup. Kualitas hidup sendiri mencakup rasa puas dan perasaan positif terhadap berbagai aspek penting dalam kehidupan, seperti kesehatan, pekerjaan, kondisi sosial-ekonomi, dan relasi sosial. Bagi perempuan yang mengalami infertilitas, kualitas hidup yang baik menjadi salah satu faktor yang dapat memengaruhi keberhasilan dalam menjalani program kehamilan.<sup>43</sup> *Involuntary childlessness* tidak semata-mata persoalan fisik atau kesehatan reproduksi, tetapi juga menjadi isu psikososial yang kompleks. Banyak individu, terutama perempuan, mengalami kecemasan yang berkepanjangan, perasaan depresi, hingga duka yang sulit disembuhkan.

Ketiadaan anak bukan hanya dirasakan sebagai kehilangan secara fisik, tetapi juga sebagai kehilangan harapan masa depan dan peran sosial yang secara kultural dilekatkan pada seseorang sebagai calon orang tua. Memiliki anak dipandang sebagai bagian penting dari identitas dan pencapaian hidup, terutama dalam konteks pernikahan, tekanan sosial dari lingkungan sekitar turut memperparah kondisi psikologis yang dialami. Kesedihan ini sering kali tidak mendapatkan ruang untuk diungkapkan secara terbuka karena dianggap tidak sepenting bentuk kehilangan lainnya.

---

<sup>42</sup> M Maidarti et.al., "When COVID-19 pandemic seems to be a never-ending story: Fear and anxiety do not discourage infertility patients to seek for the treatment" <https://academic.oup.com/humrep/article/doi/10.1093/humrep/deab130.511/6344438> diakses pada 12 April 2025

<sup>43</sup> Kelsey T Laird et.al., "Clinical Correlates of Resilience Factors in Geriatric Depression" dalam *International Psychogeriatrics*, Vol. 31 No. 2 Tahun 2019, hal. 31.

Fenomena ini dikenal sebagai *disenfranchised grief*,<sup>44</sup> yaitu duka yang tidak diakui atau divalidasi oleh norma sosial. Akibatnya, individu yang mengalami infertilitas bisa merasa terasing, seolah-olah penderitaan mereka tidak layak untuk dipahami atau dihargai. Dalam jangka panjang, hal ini dapat menimbulkan perasaan rendah diri, kesepian, bahkan gangguan psikologis yang lebih serius jika tidak ditangani dengan tepat.

Dalam perspektif rentang kehidupan, pengalaman *childlessness* tidak hanya berdampak pada satu fase usia tertentu, tetapi berlangsung sepanjang hidup seseorang.<sup>45</sup> Seiring bertambahnya usia, individu yang tidak memiliki anak sering menghadapi pertanyaan baru tentang arti hidup, tujuan di masa tua, dan kekhawatiran tentang siapa yang akan merawat mereka kelak. *Childlessness* menjadi bagian penting dalam narasi hidup mereka, di mana mereka terus menegosiasikan identitas dan makna hidup dari waktu ke waktu. Ini menunjukkan bahwa *childlessness* bukan sekadar kondisi sementara, melainkan pengalaman eksistensial yang membentuk cara seseorang memandang dirinya dan dunia di sekitarnya.

Dari sudut pandang psikososial, *childlessness* berimplikasi besar terhadap identitas sosial dan rasa diri seseorang. Dalam banyak masyarakat, terutama yang menganut nilai pronatalist, perempuan yang tidak memiliki anak sering kali dianggap tidak lengkap atau gagal menjalankan peran gendernya. Perasaan kehilangan yang terus-menerus ini dapat diperburuk oleh tekanan sosial, seperti stigma, penilaian negatif, atau pengucilan.<sup>46</sup> Identitas perempuan sering kali dikaitkan dengan peran sebagai ibu, sehingga mereka yang *childless* harus menghadapi tantangan besar untuk mendefinisikan ulang siapa diri mereka di luar norma sosial yang telah mapan.

Akan tetapi, meskipun ada tekanan psikologis dan sosial, banyak individu yang menunjukkan ketahanan (*resilience*), yaitu kemampuan individu untuk tetap bertahan, bangkit, dan beradaptasi secara positif dalam menghadapi kesulitan, tekanan, atau trauma hidup. Untuk sampai pada tahap *resilience* bisa melalui strategi *coping* atau upaya yang digunakan individu untuk mengelola stres, emosi, atau situasi sulit, salah satu bentuk *coping* adalah menangis, menangis dapat dipahami sebagai salah satu bentuk strategi *coping* yang unik dalam menghadapi tekanan

---

<sup>44</sup> Megumi Fielsend, *What Is It Like Being Involuntarily Childless? Searching for Ways of Understanding from a Psychological Perspective*, United Kingdom: Emerald Publishing, 2018, hal. 57.

<sup>45</sup> Debra Umberson et.al., "Parenthood, Childlessness, and Well-Being: A Life Course Perspective", dalam *NIH Public Access* Vol. 72 No.3 Tahun 2010, hal. 2.

<sup>46</sup> Grace Stephanie Panggabean, "Involuntary Childlessness, Stigma and Women's Identity", dalam *Jurnal Sosiologi Reflektif*, Vol. 9 No. 1 Tahun 2014, hal. 54.

emosional. Efektivitas tangisan sebagai mekanisme *coping* bergantung pada berbagai faktor kontekstual, seperti adanya dukungan sosial, penyelesaian masalah yang memicu emosi, serta ketiadaan rasa malu saat menangis. Oleh karena itu, menangis dapat menjadi sarana untuk meredakan ketegangan batin, memperoleh bantuan dari lingkungan sosial, serta memulai proses pemulihan emosional setelah mengalami stres atau tekanan psikologis.<sup>47</sup>

Tangisan Nabi Muhammad SAW saat wafatnya Ibrahim menunjukkan bahwa menangis adalah bentuk coping yang sah dalam Islam, bukan tanda kelemahan. Sebagai ekspresi kasih sayang dan penerimaan terhadap takdir, tangisan ini justru memperkuat ketahanan jiwa dalam menghadapi kehilangan, berikut hadisnya:

أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ، أَخْبَرَنِي أَبُو أَحْمَدَ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَافِظِ، أَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ الثَّقَفِيُّ، نَا الْحَسَنُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْجَرَوِيُّ، نَا يَحْيَى بْنُ حَسَّانٍ، نَا فَرِيثُ بْنُ حَيَّانَ، عَنِ ثَابِتِ النَّبَّانِيِّ، عَنِ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: " دَخَلْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ، عَلَى أَبِي سَيِّفِ الْقَيْنِ، وَكَانَ ظَنُورًا لِإِبْرَاهِيمَ، فَأَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ، إِبْرَاهِيمَ، فَفَقَّبَلَهُ وَشَمَّمَهُ، ثُمَّ دَخَلْنَا عَلَيْهِ بَعْدَ ذَلِكَ وَإِبْرَاهِيمَ يَجُودُ بِنَفْسِهِ، فَجَعَلَتْ عَيْنَا رَسُولِ اللَّهِ، تَدْرِفَانِ، فَقَالَ لَهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ، وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: يَابْنَ عَوْفٍ، إِنَّهَا رَحْمَةٌ، ثُمَّ اتَّبَعَهَا، وَاللَّهِ، بِأُخْرَى، فَقَالَ: إِنَّ الْعَيْنَ تَدْمَعُ، وَالْقَلْبَ يَحْزَنُ، وَلَا نَقُولُ إِلَّا مَا يُرْضِي رَبَّنَا، وَإِنَّا بِفِرَاقِكَ يَا إِبْرَاهِيمَ لَمَحْزُونُونَ " <sup>48</sup>

*Anas bin Malik berkata: Aku masuk bersama Rasulullah menemui Abu Saif, seorang tukang besi, yang menjadi ayah susuan bagi Ibrahim (putra Nabi). Maka Rasulullah mengambil Ibrahim, lalu menciumnya dan menciumnya lagi dengan penuh kasih sayang. Kemudian kami masuk lagi setelah itu, sementara Ibrahim tengah menghadapi sakaratul maut (berjuang menghembuskan napas terakhir). Maka mata Rasulullah pun berlinang air mata. Lalu Abdurrahman bin Auf berkata kepada beliau: "Engkau pun (menangis), wahai Rasulullah?" Beliau menjawab: "Wahai Ibnu Auf, ini adalah rahmat (kasih sayang)." Lalu beliau pun menangis lagi dan bersabda: "Sesungguhnya mata ini meneteskan air mata, hati ini merasa sedih, namun kami tidak mengatakan kecuali apa yang diridhai*

<sup>47</sup> Ad Vingerhoets dan Lauren Bylsma, "Crying as a Multifaceted Health Psychology Conceptualisation: Crying as Coping, Risk Factor, and Symptom", dalam *The European Health Psychologist*, Vol. 9 No. 6 Tahun 2007, hal. 69.

<sup>48</sup> Abu Abdillah al-Bukhari, *Shahih Bukhary*, Makkah: Dar al-Taaseel, 2012, juz 2, hal. 249 no. hadis, 1313 bab Janaiz.

*oleh Rabb kami. Sungguh, kami sangat bersedih atas perpisahan denganmu, wahai Ibrahim.*” (HR. al-Bukhari)

Resiliensi tidak berarti seseorang tidak mengalami stres atau penderitaan, tetapi lebih pada bagaimana ia mampu mengelola emosi, berpikir jernih, dan tetap melangkah maju meskipun berada dalam situasi yang menantang. Kemampuan ini menjadi sangat penting terutama bagi individu yang mengalami peristiwa besar dalam hidup seperti kehilangan, penyakit, atau kondisi infertilitas. Dalam konteks tersebut, resiliensi berfungsi sebagai penyangga psikologis yang membantu individu tidak terpuruk terlalu dalam, serta mampu membangun kembali makna hidup dan harapan.

Secara teoritis, resiliensi terdiri dari lima komponen utama yang saling berhubungan.<sup>49</sup> Pertama adalah *personal competence, high standards, and tenacity*, yang mencakup keyakinan terhadap kemampuan diri, keinginan untuk mempertahankan standar hidup tertentu, dan ketangguhan dalam menghadapi tantangan. Komponen ini membantu seseorang tetap percaya diri dan tidak mudah menyerah saat menghadapi kegagalan atau hambatan. Kedua, *trust in one's instinct, tolerance of negative affect, and strengthening effect of stress*, yaitu kemampuan untuk mempercayai intuisi sendiri, menerima emosi negatif tanpa harus dikendalikan olehnya, serta menjadikan stres sebagai pendorong untuk tumbuh lebih kuat.

Komponen ketiga adalah *positive acceptance of change and secure relationships*. Ini mencerminkan fleksibilitas dalam menghadapi perubahan dan pentingnya memiliki dukungan emosional dari orang-orang terdekat. Individu yang memiliki hubungan sosial yang aman dan saling mendukung cenderung lebih mudah bangkit dari keterpurukan. Keempat, *control*, yaitu keyakinan bahwa individu memiliki kendali terhadap arah hidupnya. Rasa kontrol ini sangat penting agar seseorang tidak merasa menjadi korban keadaan, melainkan mampu membuat keputusan yang konstruktif dalam situasi sulit.

Terakhir adalah *spiritual influences*, yang mengacu pada keyakinan spiritual atau religius yang menjadi sumber kekuatan dan harapan. Bagi banyak individu, spiritualitas memberikan makna yang lebih dalam terhadap penderitaan dan menjadi jalan untuk menemukan ketenangan batin. Dalam konteks infertilitas misalnya, seseorang yang memiliki resiliensi spiritual bisa melihat cobaan tersebut sebagai bagian dari takdir

---

<sup>49</sup> Kathryn M. Connor et.al., Development of a New Resilience Scale: The Connor-Davidson Resilience Scale (Cd-Risc), dalam *Depression and Anxiety*, Vol. 18 No. 2 Tahun 2003, hal. 81.

ilahi yang dapat dihadapi dengan kesabaran dan tawakal. Dengan demikian, kelima komponen resiliensi ini membentuk fondasi penting dalam proses adaptasi psikologis seseorang terhadap berbagai bentuk tekanan hidup.

Namun, meskipun spiritualitas dapat menjadi sumber kekuatan dalam menghadapi kenyataan infertilitas, tidak dapat dimungkiri bahwa dalam praktik keagamaan sehari-hari, masih terdapat penafsiran yang bias gender dan merugikan perempuan. Salah satu contohnya adalah dibolehkannya praktik poligami dengan alasan istri mengalami kemandulan, yang dalam banyak kasus justru memperparah beban psikologis dan spiritual yang ditanggung oleh perempuan. Penafsiran semacam ini cenderung berangkat dari konstruksi sosial patriarkal yang menempatkan nilai perempuan pada kemampuan reproduktif semata, tanpa mempertimbangkan faktor medis yang bisa berasal dari kedua belah pihak maupun dimensi kemitraan dan kasih sayang dalam pernikahan. Padahal, jika merujuk pada nilai-nilai etis dalam ajaran Islam seperti keadilan, kasih sayang, dan penghormatan terhadap martabat manusia penyikapan terhadap infertilitas seharusnya tidak menimbulkan ketidakadilan struktural terhadap perempuan.

Ketegangan antara keyakinan spiritual yang mendukung ketabahan dan penafsiran agama yang justru menambah beban psikologis perempuan infertil menunjukkan bahwa proses adaptasi tidak hanya ditentukan oleh faktor internal, tetapi juga sangat dipengaruhi oleh dinamika sosial dan kultural di sekitarnya. Dalam situasi seperti ini, resiliensi menjadi mekanisme kunci yang membantu individu, khususnya perempuan, untuk tetap bertahan menghadapi tekanan dari luar maupun konflik batin yang muncul akibat ketimpangan perlakuan sosial. Resiliensi tidak hanya berfungsi sebagai perisai mental, tetapi juga sebagai daya dorong untuk mengupayakan kehidupan yang sehat dan bermakna meskipun berada dalam kondisi yang tidak ideal. Dengan kata lain, kekuatan batin ini berperan penting dalam menjembatani ketegangan antara harapan spiritual dan kenyataan sosial yang tidak selalu berpihak

Resiliensi memiliki peran penting dalam memengaruhi berbagai dimensi kualitas hidup perempuan dengan infertilitas, terutama dalam aspek kesehatan fisik (*physical health*).<sup>50</sup> Kemampuan untuk bangkit dan beradaptasi dari kondisi sulit, seperti ketidakmampuan memiliki anak, menjadi faktor prediktif terhadap persepsi yang lebih positif terhadap kondisi tubuh mereka. Perempuan yang memiliki tingkat resiliensi tinggi

---

<sup>50</sup> Lisyanti dan Grace Kilis, "Infertilitas sebagai Stres Kronik: Pengaruh Resiliensi terhadap Kualitas Hidup Perempuan dengan Infertilitas", dalam *Psyche 165 Journal*, Vol. 17 No. 3 Tahun 2024, hal. 2019.

umumnya menunjukkan sikap mandiri dan pantang menyerah dalam menjalani kehidupan, termasuk dalam menjaga kebiasaan hidup sehat.<sup>51</sup> Mereka cenderung lebih disiplin dalam mengatur pola makan bergizi, melakukan aktivitas fisik secara rutin, dan menjaga keseimbangan istirahat. Hal ini menunjukkan bahwa resiliensi tidak hanya berkaitan dengan kekuatan mental, tetapi juga mendorong individu untuk melakukan tindakan nyata dalam meningkatkan kesejahteraan fisik mereka. Temuan ini sejalan dengan hasil studi pada pasien kanker yang menunjukkan bahwa individu dengan resiliensi tinggi memiliki kondisi fisik yang lebih baik dibandingkan dengan mereka yang memiliki resiliensi rendah.

Selain berpengaruh terhadap kondisi fisik, resiliensi juga berdampak signifikan pada dimensi kesehatan psikologis. Perempuan dengan infertilitas yang memiliki resiliensi tinggi umumnya mampu beradaptasi lebih baik dalam menghadapi stres dan tekanan emosional. Mereka dapat menghadapi tantangan hidup dengan cara yang lebih efektif dan tidak mudah terpuruk secara mental. Studi pada masa pandemi COVID-19 juga memperkuat temuan ini, di mana individu yang resilien menunjukkan kemampuan adaptasi yang kuat dan tetap mampu menjaga kestabilan emosi.<sup>52</sup> Resiliensi juga berkaitan erat dengan sikap optimisme dalam menghadapi ketidakpastian, sehingga mereka lebih mampu mempertahankan harapan dan rasa kontrol atas hidupnya. Dengan demikian, perempuan infertil yang resilien lebih mampu menjaga kesehatan mental mereka meskipun berada dalam kondisi yang penuh tekanan.

Tidak hanya itu, resiliensi juga berkontribusi terhadap kualitas hubungan sosial pada perempuan dengan infertilitas. Individu yang resilien memiliki kesadaran diri yang tinggi terhadap potensi dan keterbatasannya, sehingga mereka lebih terbuka untuk menerima bantuan dan membangun hubungan yang suportif.<sup>53</sup> Mereka cenderung proaktif dalam mencari dukungan dari orang-orang terdekat seperti pasangan, keluarga, komunitas, hingga tenaga profesional. Relasi sosial yang positif ini membantu mereka menghadapi tantangan infertilitas dengan perasaan tidak terisolasi, karena mereka merasa didampingi dan dipahami.

---

<sup>51</sup> Lara Festerling et.al., “Resilience in cancer patients and how it correlates with demographics, psychological factors, and lifestyle” dalam *Journal of Cancer Research and Clinical Oncology*, Vol. 149 No. 8 Tahun 2023, hal. 5284.

<sup>52</sup> Tasleem Sayed et.al., “Exploring the associations between resilience and psychological well-being among South Africans during COVID-19” dalam *Frontiers in Psychology*, Vol. 15 Tahun 2024, hal. 15.

<sup>53</sup> Thomas W Britt et.al., “Perceived Resilience and Social Connection as Predictors Of Adjustment Following Occupational Adversity”, dalam *Journal of Occupational Health Psychology*, Vol. 26 No. 4 Tahun 2021, hal. 339.

Dukungan sosial yang kuat juga berperan dalam menjaga kestabilan emosi dan meningkatkan rasa percaya diri. Dengan demikian, resiliensi berkontribusi dalam membentuk ikatan sosial yang sehat dan bermakna, yang menjadi sumber kekuatan dalam menghadapi tekanan emosional.

Lebih jauh lagi, resiliensi juga berdampak pada dimensi kualitas hidup yang berkaitan dengan lingkungan. Perempuan dengan infertilitas yang resilien tidak hanya bergantung pada dukungan sosial, tetapi juga aktif memanfaatkan berbagai sumber daya dan fasilitas yang tersedia di lingkungan sekitar untuk membantu mereka menghadapi kondisi tersebut. Mereka mencari informasi yang akurat mengenai pengobatan, menjangkau layanan kesehatan yang tersedia, memanfaatkan sarana transportasi, serta berusaha menciptakan rasa aman dan nyaman di tempat tinggal mereka. Bahkan jika fasilitas terbatas, perempuan yang resilien mampu beradaptasi dan mencari alternatif solusi, seperti menciptakan kegiatan positif atau bergabung dalam komunitas daring untuk mendapatkan dukungan emosional. Mereka juga memanfaatkan ruang rekreasi untuk mengurangi tekanan emosional.<sup>54</sup>

Selain memanfaatkan fasilitas fisik dan lingkungan untuk menghadapi tekanan infertilitas, perempuan yang resilien juga mengembangkan makna hidup baru melalui keterlibatan sosial yang lebih luas. Beberapa di antaranya menemukan makna baru dalam hidup melalui aktivitas sosial, seperti menjadi mentor, guru, atau terlibat dalam kegiatan sukarela yang berfokus pada anak-anak. Ada juga yang memilih untuk memperkuat hubungan sosial dengan teman sebaya, saudara, atau komunitas yang suportif, sehingga mereka tetap merasa terhubung dan diterima. Strategi coping ini membantu mereka untuk bangkit dan membangun kembali makna hidup, sekaligus memperluas definisi keluarga dan kontribusi sosial di luar peran orang tua tradisional.<sup>55</sup>

Upaya membangun makna hidup baru melalui keterlibatan sosial tersebut sejatinya merupakan bagian dari proses adaptasi psikososial yang lebih dalam, di mana perempuan harus menghadapi kenyataan bahwa ketidakberhasilan menjadi seorang ibu bukan semata-mata masalah biologis, melainkan menyentuh aspek identitas dan eksistensi diri. Ketidakberhasilan menjadi seorang ibu bukan hanya sebuah kondisi biologis, tetapi juga tantangan psikososial yang mempengaruhi harga diri,

---

<sup>54</sup> Bassma Abdelhadi Ibrahim dan Sarah Mohamed Hussein, "Relationship between resilience at work, work engagement and job satisfaction among engineers: a cross-sectional study", dalam *BMC Public Health*, Vol. 24 No. 1 Tahun 2024, hal. 1077.

<sup>55</sup> Megumi Fielsend, *What Is It Like Being Involuntarily Childless? Searching for Ways of Understanding from a Psychological Perspective*, United Kingdom: Emerald Publishing, 2018, hal. 59.

relasi interpersonal, serta rasa tujuan dalam kehidupan. Perempuan *involuntary childlessness* mengalami fase duka yang melibatkan perasaan kehilangan, penyesalan, dan stigma sosial yang membuat proses rekonstruksi makna hidup menjadi perjalanan emosional yang penuh tantangan. Ketiadaan anak, bagi sebagian dari mereka, dapat menciptakan ruang kosong dalam narasi kehidupan yang sebelumnya mereka bayangkan, sehingga memerlukan upaya yang intens dalam membangun identitas baru dan menemukan makna serta nilai dalam peran-peran lain di luar keibuan.

#### **D. Dampak Hukum Pasangan *Involuntary Childlessness* di Dunia**

##### **1. Dampak Hukum Poligami Pasangan *Involuntary Childlessness***

Dalam konteks global, isu *involuntary childlessness* tidak hanya menimbulkan implikasi psikologis dan sosial, tetapi juga berdampak pada aspek hukum dalam kehidupan pernikahan. Salah satu dampak hukum yang paling menonjol, khususnya dalam masyarakat yang mengatur kehidupan rumah tangga berdasarkan hukum agama atau adat, adalah legitimasi praktik poligami. Ketidakmampuan seorang istri untuk memiliki anak kerap dijadikan dasar hukum atau alasan yang dibenarkan secara sosial bagi suami untuk menikah lagi, meskipun keputusan tersebut tidak jarang mengabaikan hak-hak emosional dan keadilan bagi pihak perempuan.

Dalam banyak sistem hukum di dunia, termasuk yang berbasis hukum Islam, poligami sering kali diposisikan sebagai solusi terhadap infertilitas, namun pada saat yang sama menimbulkan kompleksitas baru terkait perlindungan hukum, kesetaraan gender, dan hak perempuan dalam pernikahan. Oleh karena itu, penting untuk mengkaji secara kritis bagaimana kebijakan hukum di berbagai negara merespons kondisi *involuntary childlessness* dan sejauh mana hukum mampu memberikan keadilan yang seimbang bagi kedua belah pihak dalam institusi pernikahan.

Salah satu contoh konkret dari dinamika hukum terkait poligami dalam konteks *involuntary childlessness* dapat ditemukan di Indonesia, di mana regulasi dan praktik sosial terkait perkawinan mencerminkan ketegangan antara norma hukum, ajaran agama, dan nilai-nilai keadilan gender. Praktik poligami di Indonesia menjadi salah satu aspek kontroversial dalam perkawinan yang telah lama menjadi perdebatan dari berbagai sudut pandang.<sup>56</sup> kelompok pro beralih pada syariat

---

<sup>56</sup> Septiya Dewi Andini et.al., “Hubungan Poligami dan Kesetaraan Gender dalam Perspektif Hukum Islam”, dalam *Jurnal Hikmatina*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2021, hal. 274.

dengan syarat tertentu, sedangkan kelompok kontra menyoroiti praktik yang tak terkontrol, diskriminatif, dan bertentangan dengan prinsip keadilan serta teladan Rasulullah yang membatasi poligami. Meskipun secara prinsip Indonesia menganut asas monogami,<sup>57</sup> Kompilasi Hukum Islam (KHI) memberikan celah yang cukup signifikan bagi laki-laki Muslim untuk memiliki hingga empat istri secara bersamaan, dengan syarat-syarat yang pada praktiknya sering kali bersifat formalistik tanpa menyentuh substansi keadilan yang sesungguhnya.

Ketentuan dalam KHI yang mengatur poligami seperti termuat dalam Pasal 55 hingga 59 menunjukkan adanya ketimpangan fundamental dalam memposisikan perempuan, dimana syarat-syarat seperti "istri tidak dapat menjalankan kewajibannya," "istri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan," dan "istri tidak dapat melahirkan keturunan"<sup>58</sup> secara implisit menempatkan perempuan sebagai objek yang keberadaannya dinilai berdasarkan fungsi reproduksi dan pelayanan terhadap suami, bukan sebagai mitra yang setara dalam perkawinan.

Meskipun dalam KHI mensyaratkan adanya persetujuan istri untuk poligami, pada kenyataannya banyak perempuan yang berada dalam posisi tawar yang lemah secara ekonomi maupun sosial sehingga persetujuan sering kali diberikan di bawah tekanan atau keterpaksaan,<sup>59</sup> terlebih lagi ketentuan dalam Pasal 59 yang memberikan kewenangan pengadilan untuk tetap memberikan izin poligami meskipun tanpa persetujuan istri pertama semakin memperlemah posisi perempuan dalam mengambil keputusan atas hidupnya sendiri. Standar berlaku adil yang disyaratkan bagi suami yang berpoligami sangat sulit diukur dan dibuktikan secara objektif, sehingga seringkali hanya menjadi persyaratan formalitas tanpa implementasi yang serius.

Ketentuan dalam KHI yang memperbolehkan poligami dengan alasan "istri tidak dapat melahirkan keturunan" merupakan bentuk ketidakadilan yang sangat nyata dan menunjukkan bias gender yang mendalam dalam sistem hukum perkawinan Indonesia. Ironisnya, KHI mengabaikan fakta ilmiah bahwa masalah infertilitas atau ketidakmampuan memiliki keturunan tidak selalu berasal dari pihak

---

<sup>57</sup> Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007, hal. 139.

<sup>58</sup> Muhammad Amin Suma, *Himpunan Undang-Undang Perdata Islam dan Peraturan Pelaksana Lainnya di Negara Hukum Indonesia*, Jakarta: Rajawali Pers, 2008, hal. 523.

<sup>59</sup> Muhammad Shaif Alshahab, "Hukum Islam Terhadap Praktik Poligami di Indonesia Analisis Terhadap Fenomena dan Regulasi Kontemporer" dalam *Jurnal Inovasi Global*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2025, hal. 286.

perempuan. Namun demikian, KHI secara sepihak menempatkan beban reproduksi sepenuhnya pada perempuan, memposisikan mereka sebagai pihak yang dapat digantikan ketika tidak mampu memberikan keturunan, tanpa adanya ketentuan yang mengharuskan pemeriksaan medis menyeluruh untuk menentukan sumber permasalahan infertilitas tersebut.

Dalam konteks hukum di Indonesia, ketika seorang suami mengajukan permohonan poligami dengan alasan bahwa istrinya tidak dapat memberikan keturunan, pengadilan sangat jarang meminta bukti medis yang menunjukkan bahwa suami tidak memiliki gangguan kesuburan. Hal ini disebabkan karena tidak adanya ketentuan eksplisit dalam undang-undang yang mewajibkan pemeriksaan kesuburan bagi suami. Akibatnya, terdapat kasus-kasus di mana perempuan yang sebenarnya berada dalam kondisi subur harus menerima kenyataan bahwa suaminya menikah lagi atas dasar alasan yang tidak sepenuhnya objektif. Praktik ini menunjukkan adanya ketimpangan prosedural yang berpotensi mengabaikan prinsip keadilan dan keseimbangan hak dalam rumah tangga.

Jika dibandingkan dengan negara lain, ketentuan hukum mengenai poligami akibat infertilitas menunjukkan variasi yang cukup signifikan, baik dari segi syarat administratif maupun perlindungan terhadap perempuan. Sebagai contoh, dalam *draft code* di Somalia, Pasal 13 secara tegas menyebutkan bahwa seorang laki-laki diperbolehkan berpoligami jika istri dinyatakan mandul, tetapi keputusan tersebut harus didasarkan pada bukti medis yang sah dan dengan syarat bahwa kondisi tersebut sebelumnya tidak diketahui oleh suami. Selain itu, jika istri menderita penyakit kronis yang menyebabkan ketidakmampuan menjalankan peran sebagai istri, maka suami baru dapat berpoligami apabila terdapat keterangan dari dokter yang menyatakan bahwa penyakit tersebut tidak dapat disembuhkan. Ketentuan ini mencerminkan upaya hukum untuk menyeimbangkan hak dan kewajiban suami-istri melalui pendekatan yang lebih objektif dan berbasis medis.<sup>60</sup>

Sementara itu, pendekatan berbeda dapat ditemukan dalam sistem hukum keluarga di Suriah, yang justru memberikan ruang hukum bagi perempuan untuk melindungi diri sejak awal pernikahan dari potensi praktik poligami. Dalam sistem hukum keluarga di Suriah, peluang seorang suami untuk berpoligami sangat terbatas, salah satunya karena adanya mekanisme *taklik talak* yang dapat diajukan oleh istri. Hukum

---

<sup>60</sup> Andrio Pratama et.al., "Hukum Keluarga Islam Di Somalia", dalam *Jurnal Al-Adillah*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2022, hal. 91.

memperbolehkan istri untuk menetapkan syarat bahwa suaminya tidak akan melakukan poligami, selama ketentuan tersebut tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariah, tidak merugikan pihak ketiga, dan tidak mengurangi hak serta kebebasan dasar suami. Ketentuan ini memberi ruang yang sah bagi istri untuk mencegah praktik poligami sejak awal pernikahan melalui perjanjian yang mengikat secara hukum.<sup>61</sup>

Selain itu, ketentuan hukum formal juga memperketat praktik poligami. Berdasarkan Pasal 17 Undang-Undang No. 34 Tahun 1975 tentang Hukum Keluarga Suriah, hanya hakim yang memiliki kewenangan untuk memutuskan apakah seorang suami dapat berpoligami. Pertimbangan hakim didasarkan pada keberadaan alasan hukum yang sah, kemampuan ekonomi suami untuk menafkahi keluarga, serta kapasitasnya untuk berlaku adil terhadap para istri. Jika syarat-syarat tersebut tidak terpenuhi, maka hakim berwenang menolak permohonan poligami dengan kombinasi antara kekuatan hukum *taklik talak* dan kendali ketat dari lembaga peradilan, dapat disimpulkan bahwa pelaksanaan poligami di Suriah bukan hanya dibatasi secara normatif, tetapi juga secara praktis menjadi sulit untuk direalisasikan.

Sama halnya dengan negara Suriah, Maroko juga menerapkan regulasi ketat terhadap praktik poligami. Dalam kedua sistem hukum tersebut, izin dari pengadilan merupakan syarat utama sebelum seorang suami dapat menikah lagi. Suami harus mampu menunjukkan alasan yang sah, serta membuktikan kemampuannya untuk menafkahi kedua istri dan anak-anak secara adil. Tidak hanya itu, istri pertama wajib dihadirkan dalam proses pengajuan izin di hadapan hakim sebagai bentuk perlindungan terhadap hak-haknya. Selain itu, baik di Suriah maupun di Maroko, istri memiliki hak untuk mencantumkan syarat dalam perjanjian nikah agar tidak dimadu. Ketentuan ini memberi posisi yang kuat bagi istri, sekaligus menunjukkan bahwa poligami dalam konteks hukum kedua negara tersebut bukanlah hak absolut, melainkan opsi yang dibatasi secara ketat oleh syarat-syarat hukum dan etika.<sup>62</sup>

Menariknya, baik dalam sistem hukum Suriah maupun Maroko, alasan istri tidak memiliki keturunan tidak secara eksplisit disebut sebagai justifikasi yang sah untuk melakukan poligami. Hal ini menunjukkan adanya pergeseran paradigma hukum yang tidak lagi

---

<sup>61</sup> Lilik Andrayuni, "Poligami dalam Hukum Keluarga di Dunia Islam", dalam *Jurnal Sipakalebbi* Vol. 1 No. 1 Tahun 2013, hal. 102.

<sup>62</sup> Elisa Perkins, "The 2004 Mudawwana reforms and the problem of Moroccan Masculinity", dalam *Al-Raida Journal*, Vol. 21 No. 104, Tahun 2004, hal. 99–104.

menempatkan prokreasi sebagai tujuan utama pernikahan, serta menolak pandangan bahwa ketidakmampuan istri untuk melahirkan anak otomatis memberikan legitimasi bagi suami untuk menikah lagi. Dengan kata lain, kebutuhan akan keadilan, kesejahteraan keluarga, dan persetujuan kedua belah pihak menjadi pertimbangan yang lebih utama dibanding sekadar alasan biologis.

Mirip dengan negara Suriah dan Maroko, Mesir juga memilih jalur regulatif yang berusaha menyeimbangkan hak suami dan perlindungan terhadap istri dalam praktik poligami melalui intervensi hukum yang bersifat kondisional. Mesir merupakan salah satu negara pelopor dalam merumuskan Undang-Undang Perkawinan di dunia Muslim.<sup>63</sup> Meskipun demikian, setiap upaya untuk menetapkan regulasi khusus terkait praktik poligami kerap kali gagal diterapkan secara efektif di negara tersebut dan baru terlaksana pada Tahun 1985, dengan menetapkan UU (Amendment Law) No. 100 pasal 11A dan pasal 23 A. Rumusan pasal-pasal dalam hukum keluarga Mesir tersebut menjelaskan, bahwa poligami dapat menjadi alasan perceraian bagi istri dengan alasan poligami mengakibatkan kesusahan ekonomi, baik dicantumkan dalam taklik talak maupun tidak.

Di samping itu, pengadilan harus memberitahukan istri atau istrinya tentang rencana poligami tersebut. Bagi yang melanggar aturan di Mesir dapat dihukum dengan hukuman penjara, atau denda, atau kedua-duanya. Begitu juga bagi pegawai pencatat yang lalai akan dihukum dan dinonaktifkan. Adapun bentuk kontrol aturan poligami dalam hukum keluarga Mesir menurut teori Tahir Mahmood adalah selain melalui lembaga peradilan, kontrol melalui lembaga taklik talak, lembaga perkawinan juga memberikan sanksi, baik dengan membayar denda maupun sanksi pidana.<sup>64</sup> Dengan demikian, meskipun Mesir tidak secara eksplisit menghapus legalitas poligami, sistem hukumnya menunjukkan arah yang progresif.

Selain negara-negara yang membatasi poligami melalui regulasi ketat seperti Suriah, Maroko dan Mesir tidak sedikit negara mayoritas Muslim yang telah melangkah lebih jauh dengan melarang praktik poligami secara total. Tunisia, misalnya, melalui *Code du Statut Personnel* atau *Majallat al-Ahwal al-Syakhsiyah lil Jumhuriyah al-Tunisiyyah* yang diberlakukan sejak tahun 1956 secara eksplisit melarang poligami dan menganggapnya sebagai bentuk pelanggaran

---

<sup>63</sup> Fahrudin, "Dialektika Poligami Dalam Narasi Normatif dan Potret Empiris", Vol. 9 No. 2 Tahun 2021, hal. 314.

<sup>64</sup> Muhammad Siraj, *Hukum Keluarga Mesir dan Pakistan dalam Johannes Den Heijer dan Syamsul Anwar (ed.)*, *Islam Negara dan Hukum*, Jakarta: INIS, 1993, hal. 103-104.

hukum yang dapat dikenai sanksi pidana.<sup>65</sup> Tunisia melarang poligami karena dua alasan, dianggap menindas perempuan dan bertentangan dengan nilai monogami yang ideal menurut Al-Qur'an. Aturan ini bertujuan melindungi perempuan dari ketidakadilan dalam pernikahan.<sup>66</sup>

Langkah serupa juga diterapkan di Turki, poligami di Turki dilarang secara total, karena dianggap tidak lagi relevan dengan kondisi sosial saat ini yang berbeda jauh dari konteks sosial (*asbâb al-nuzûl*) ketika ayat-ayat tentang kebolehan poligami diturunkan.<sup>67</sup> Regulasi mengenai poligami di negara turki tercantum dalam Pasal 8-9 Undang-Undang Keluarga Turki Siprus (*The Turkish Family Law of Cyprus*) tahun 1951. Peraturan tersebut menegaskan bahwa individu tidak diizinkan melangsungkan pernikahan baru tanpa bukti konkret bahwa pernikahan sebelumnya telah berakhir, baik melalui kematian atau perceraian.<sup>68</sup>

Undang-undang keluarga Tunisia dan Turki tidak hanya menghapus legalitas poligami, tetapi juga memperkuat prinsip kesetaraan gender dalam institusi pernikahan. Pelarangan ini mencerminkan pendekatan hukum yang berorientasi pada perlindungan hak-hak perempuan dan stabilitas keluarga, serta menunjukkan bahwa poligami bukanlah praktik yang tak tergantikan dalam sistem hukum Islam, melainkan dapat direkonstruksi sesuai dengan konteks sosial dan kebutuhan zaman.

Meskipun poligami di Indonesia diperbolehkan oleh KHI dengan syarat-syarat tertentu, penerapannya menunjukkan ketidakadilan struktural yang menempatkan perempuan dalam posisi subordinasi, terutama dalam konteks ketidakmampuan reproduksi. Peraturan yang memfokuskan pada keturunan sebagai alasan untuk poligami, tanpa memperhatikan faktor kesuburan suami, menciptakan ketidaksetaraan gender yang mendalam. Ketidakadilan ini semakin diperparah dengan kenyataan bahwa opsi adopsi atau teknologi reproduksi berbantuan

---

<sup>65</sup> Nasution Khoiruddin, *Hukum Perdata (Keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim*, Yogyakarta: Academia-Tazzafa, 2009, hal. 172.

<sup>66</sup> John L Esposito, *Women in Muslim Family Law*, New York: Syracuse University Press, 2001, hal. 92.

<sup>67</sup> Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang Undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, Jakarta: INIS, 2002, hal. 117-118.

<sup>68</sup> Abu Yazid Adnan Quthny, "Reformasi Hukum Keluarga Islam Turki (Status Poligami Dalam Perspektif Teori Linguistik-Semantik Muhammad Shahrur)", dalam *Jurnal Asy-Syari'ah*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2016, hal. 15.

seperti bayi tabung yang dapat menjadi solusi bagi pasangan yang kesulitan memiliki anak hampir tidak pernah dipertimbangkan sebagai alternatif sebelum memberikan izin poligami, hal ini menunjukkan bahwa alasan melanjutkan keturunan seringkali hanyalah legitimasi bagi praktik yang pada dasarnya merendahkan martabat perempuan dan mensubordinasikannya dalam hirarki sosial yang patriarkis.

Akibat dari poligami ini, banyak perempuan yang menjadi korban dari praktik poligami mengalami dampak psikologis yang berat seperti trauma, kehilangan harga diri, dan ketidakberdayaan ekonomi. Lebih jauh lagi, meskipun KHI mensyaratkan kemampuan ekonomi suami untuk menjamin kebutuhan istri-istri dan anak-anaknya, pada praktiknya banyak kasus dimana suami tidak mampu memenuhi tanggung jawab finansial terhadap keluarganya dan menyebabkan penelantaran ekonomi yang berujung pada kemiskinan bagi perempuan dan anak-anak, sementara mekanisme untuk memastikan pemenuhan tanggung jawab tersebut tidak memiliki instrumen hukum yang cukup kuat untuk melindungi mereka.

Banyak negara Muslim, seperti Turki, Suriah, Maroko, dan Tunisia yang telah memperketat atau bahkan melarang praktik ini demi menjaga prinsip kesetaraan dan keadilan dalam pernikahan. Hal ini menunjukkan pentingnya mengevaluasi kembali praktik poligami dalam kerangka hukum dan sosial yang lebih adil dan seimbang. Selanjutnya, pembahasan mengenai dampak poligami dalam konteks *involuntary childlessness* akan mengarah pada analisis tafsir mengenai isu ini. Seiring dengan perspektif hukum yang berkembang, perlu untuk menggali bagaimana tafsir Qur'an memandang hubungan antara poligami dan ketidakmampuan reproduksi, serta implikasinya terhadap pemahaman kita tentang pernikahan dan keadilan dalam Islam.

## 2. Poligami sebab *Involuntary Childlessness* dalam Tafsir

Diskursus hukum poligami yang berkembang di berbagai negara Muslim tidak dapat dilepaskan dari penafsiran para mufasir terhadap Surah An-Nisâ' ayat 3:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ  
فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا<sup>ط</sup>

*Jika kamu khawatir tidak mampu berlaku adil terhadap perempuan-perempuan yatim (apabila kamu mengawini mereka), maka nikahilah perempuan-perempuan lain yang kamu sukai: dua, tiga, atau empat. Namun jika kamu khawatir tidak mampu berlaku adil, maka (cukup)*

*satu saja, atau budak perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih mendekatkanmu untuk tidak berlaku zalim.”*

Ayat ini sering dijadikan dasar utama dalam pembahasan poligami, terutama dalam kerangka legalitas dan batas jumlah istri. Namun, dalam praktiknya, alasan poligami tidak selalu merujuk pada konteks perlindungan terhadap anak yatim sebagaimana disebut dalam ayat tersebut. Salah satu alasan yang kerap diajukan dalam konteks kontemporer adalah infertilitas atau *involuntary childlessness*, di mana seorang istri tidak mampu memberikan keturunan. Dalam kasus seperti ini, sebagian ulama dan sistem hukum di negara-negara mayoritas Muslim menganggap bahwa suami diperbolehkan menikah lagi sebagai solusi untuk mendapatkan keturunan, meskipun alasan ini tidak secara eksplisit disebutkan dalam An-Nisâ’/4: 3.

Selain An-Nisâ’/4:3, ada ayat lain yang kadang dijadikan rujukan secara tidak langsung dalam membenaran praktik poligami akibat infertilitas, misalnya Asy-Syûrâ/42:50:

أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ

*Atau Dia menganugerahkan (keturunan) laki-laki dan perempuan, serta menjadikan mandul siapa saja yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Mengetahui lagi Maha Kuasa. (Asy-Syûrâ/42: 50)*

Meskipun ayat ini tidak berbicara langsung tentang poligami, namun ayat ini digunakan dalam wacana fikih dan tafsir untuk menegaskan bahwa kondisi infertilitas adalah bagian dari kehendak Ilahi. Dalam kerangka ini, beberapa pandangan mencoba menggabungkan ayat tersebut dengan An-Nisâ’/4:3 untuk membenarkan bahwa poligami bisa menjadi solusi jika pasangan tidak mendapatkan keturunan, sebagai bentuk ikhtiar manusiawi di tengah ketentuan takdir.

Seperti dalam Tafsir al-Maraghi yang menyebutkan contoh situasi diperbolehkannya poligami adalah ketika seorang laki-laki menikahi perempuan yang mandul, sementara ia sangat menginginkan keturunan. Dalam kondisi ini, mempertahankan pernikahan dengan istri tersebut sambil menikahi wanita lain demi mendapatkan keturunan dapat menjadi solusi terbaik bagi kepentingan keduanya. Hal ini terlebih penting apabila laki-laki tersebut memiliki kedudukan dan

kekayaan, seperti seorang raja atau bangsawan.<sup>69</sup>

Qasim Amin juga mengemukakan pendapat yang selaras dengan al-Maraghi, menurutnya ada dua kondisi yang dapat menjadi alasan dibolehkannya poligami bagi seorang laki-laki. Pertama, apabila istri pertama mengidap penyakit yang menyebabkan ia tidak mampu menjalankan kewajibannya sebagai seorang istri. Kedua, ketika istri tersebut mengalami kemandulan dan tidak bisa memberikan keturunan. Dalam dua keadaan ini, menurut Amin, suami hanya memiliki dua pilihan yaitu tetap mempertahankan istri pertama sambil menikahi perempuan lain, atau menceraikan istri pertama untuk kemudian menikah lagi.<sup>70</sup>

Namun, di luar dua alasan tersebut, Amin menolak keras praktik poligami. Qasim Amin menilai bahwa poligami yang dilakukan tanpa dasar yang jelas hanya menjadi bentuk pelampiasan hawa nafsu yang dibungkus dengan dalih agama. Bagi Amin, tindakan semacam ini menunjukkan kerusakan akhlak, hilangnya fungsi akal dan hati nurani, serta upaya memperoleh kenikmatan dengan cara yang buruk. Dengan demikian, poligami yang tidak didasari kebutuhan mendesak dianggapnya sebagai bentuk penyalahgunaan syariat.

Pandangan yang sama juga disampaikan oleh M. Quraish Shihab. Beliau berpendapat bahwa poligami merupakan pintu darurat yang hanya boleh ditempuh oleh mereka yang benar-benar membutuhkan, dengan syarat-syarat yang berat. Sebagaimana dijelaskan oleh al-Maraghi, Quraish Shihab menyebutkan beberapa alasan yang dapat membuka pintu poligami, seperti ketika istri tidak dapat memiliki anak atau menderita penyakit yang membuatnya tidak mampu menjalankan peran dan tanggung jawabnya sebagai istri.<sup>71</sup>

Ibnu Asyur juga menguraikan sejumlah masalah yang dapat dicapai apabila poligami dijalankan dengan prinsip keadilan. Pertama, Ibnu Asyur melihat poligami sebagai instrumen untuk meningkatkan populasi umat Islam. Kedua, poligami dianggap dapat memberikan solusi terhadap ketimpangan jumlah antara laki-laki dan perempuan, di mana perempuan cenderung lebih banyak. Ketimpangan ini, menurut Ibn Asyur, antara lain disebabkan oleh tingginya angka kematian laki-laki akibat peperangan, serta fakta bahwa perempuan secara biologis

---

<sup>69</sup> Ahmad Mushtofa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi Jilid 4*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1998, hal. 181.

<sup>70</sup> Qasim Amin, *Tahrir al-Mar'ah wa al-Mar'ah al-Jadidah*, Kairo: Al-Markaz al-Arabi li al-Bahts wa al-Nasyr, 1984, hal. 152–153.

<sup>71</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 2, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 410–411.

dikaruniaai usia yang lebih panjang.

Ketiga, karena Islam menetapkan larangan keras terhadap perzinahan, maka kebolehan berpoligami diposisikan sebagai salah satu upaya preventif dalam membatasi penyebaran perilaku seksual menyimpang di tengah masyarakat. Keempat, Ibnu Asyur juga menilai bahwa poligami dapat berfungsi sebagai mekanisme untuk mengurangi potensi perceraian, dengan menyediakan alternatif bagi permasalahan yang mungkin timbul dalam pernikahan monogami.<sup>72</sup> Namun demikian, dalam konteks kontemporer, khususnya saat membahas isu *involuntary childlessness*, penting untuk mengkaji kembali argumentasi tersebut dengan mempertimbangkan kompleksitas psikososial dan ketimpangan relasi gender yang kerap muncul dalam praktik poligami.

Dari paparan para mufasir seperti Qasim Amin, M. Quraish Shihab, dan Ibn Asyur, terlihat bahwa isu *involuntary childlessness* memiliki dampak terhadap praktik poligami dalam Islam. Ketiganya menggarisbawahi bahwa ketidakmampuan seorang istri untuk melahirkan keturunan dapat menjadi alasan syar'i untuk membuka pintu poligami, meskipun tetap disertai batasan moral dan hukum yang ketat. Akan tetapi, jika poligami dijustifikasi hanya dari sudut pandang laki-laki, maka muncul pertanyaan kritis dari perspektif keadilan seperti, bagaimana jika justru pihak suami yang mengalami kemandulan, gangguan fungsi seksual, atau tidak mampu memenuhi kebutuhan batin istrinya?, Apa pilihan yang tersedia bagi istri muda yang harus hidup dengan suami yang telah mengalami andropause?

Pertanyaan-pertanyaan semacam ini wajar muncul ketika keadilan gender dijadikan tolok ukur dalam memahami hukum-hukum relasi pernikahan dalam Islam. Jadi alasan perempuan *childlessness* tidak serta-merta melegitimasi poligami, tetapi mendorong lahirnya berbagai pendekatan tafsir yang mempertimbangkan keadilan, maslahat, dan perlindungan terhadap perempuan. Kesadaran ini kemudian membuka ruang bagi lahirnya tafsir-tafsir kontemporer yang tidak hanya membatasi poligami, tetapi juga mendorong wacana pelarangan secara hukum atas dasar kemaslahatan dan keadilan gender.

Salah satu pemikir yang memberikan kontribusi penting dalam arah tafsir semacam ini adalah Fazlur Rahman. Menurut Fazlur Rahman, Al-Qur'an sebenarnya mengarah pada ideal moral berupa monogami. Sementara itu, pengakuan Al-Qur'an terhadap praktik poligami harus dipahami dalam konteks sejarah saat itu, di mana poligami telah mengakar kuat dalam struktur sosial masyarakat Arab

---

<sup>72</sup> Muhammad Thâhir ibn Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr* Jilid 2, Tunis: Dar Suhnun li al-Nasyr wa al-Tauzi, 1997, hal. 226.

pada masa Nabi Muhammad. Karena kondisi sosial belum memungkinkan untuk menghapus poligami secara langsung, Al-Qur'an justru memperketat syarat-syaratnya sebagai langkah menuju pembatasan, bahkan pelarangan. Dalam pandangan Rahman, jika suatu masyarakat telah siap secara sosial dan budaya untuk meninggalkan praktik poligami, maka pelarangan terhadap poligami menjadi hal yang perlu diterapkan demi mewujudkan nilai keadilan dan kesetaraan yang menjadi tujuan moral Al-Qur'an.<sup>73</sup>

Gagasan serupa juga digaungkan oleh Musdah Mulia, yang menekankan bahwa tujuan pernikahan dalam Islam hanya dapat diwujudkan secara utuh melalui hubungan monogami. Baginya, nilai moral yang ingin ditegakkan Islam dalam pernikahan adalah menciptakan keluarga yang harmonis (*sakinah*), yang bebas dari dominasi, diskriminasi, maupun eksploitasi dalam bentuk apa pun. Prinsip keadilan yang diajarkan oleh al-Qur'an merupakan nilai fundamental yang harus diterapkan dalam seluruh aspek kehidupan, termasuk dalam hubungan pernikahan. Ia memandang bahwa poligami hanyalah bentuk solusi sementara yang diberikan kepada umat Islam pada masa awal Islam, sebagai langkah transisi dari praktik pernikahan tanpa batas yang sebelumnya banyak menimbulkan ketidakadilan dan ketimpangan sosial.

Oleh karena itu, menurut Musdah Mulia, ayat ketiga dari Surah an-Nisâ bukanlah bentuk pengesahan terhadap praktik poligami sebagaimana kerap disalahpahami, melainkan merupakan upaya pembatasan yang ketat. Karena dalam praktiknya syarat keadilan yang ditentukan dalam ayat tersebut sangat sulit untuk dipenuhi, dan justru berpotensi menimbulkan berbagai bentuk kerugian dan ketidakadilan, dan poligami seharusnya dihukumi *haram lighairih*. Artinya, keharamannya bukan karena zat perbuatannya, tetapi karena adanya unsur-unsur yang merusak, seperti ketidakmampuan memenuhi syarat keadilan.<sup>74</sup>

Tafsir-tafsir kontemporer menunjukkan adanya pergeseran dari sekadar pembolehan menuju pembatasan, bahkan pelarangan poligami, ketika praktik tersebut terbukti membawa kerugian bagi pihak perempuan. Hal ini menunjukkan bahwa hukum Islam bersifat dinamis dan responsif terhadap konteks, serta menempatkan nilai keadilan sebagai prinsip utama dalam merespons problematika rumah tangga. Jika poligami sering kali menjadi solusi yang diajukan atas isu

---

<sup>73</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, Bandung: Penerbit Pustaka, 2000, hal. 44.

<sup>74</sup> Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004, hal. 135.

kemandulan, maka perceraian pun tak jarang muncul sebagai jalan keluar lainnya. Namun, bagaimana jika perceraian terjadi dalam situasi involuntary childlessness.

### 3. Dampak Hukum Perceraian Pasangan *Involuntary Childlessness*

Salah satu pemicu utama terjadinya perceraian pada pasangan adalah ketidaksesuaian harapan mengenai kehadiran keturunan. Ketika salah satu pihak sangat menginginkan anak sebagai bagian dari tujuan pernikahan, namun kenyataannya pasangan tidak mampu memberikannya, kondisi tersebut seringkali menimbulkan tekanan emosional dan konflik berkepanjangan. Situasi ini kemudian dapat berujung pada perceraian.<sup>75</sup> Permasalahan ini menjadi salah satu dari berbagai faktor yang secara hukum dapat dijadikan dasar pengajuan perceraian di pengadilan

Pada pasal 116 KHI menjelaskan sejumlah alasan yang dapat diajukan ke pengadilan sebagai dasar untuk mengajukan perceraian. Pertama, apabila salah satu pasangan terlibat dalam perilaku menyimpang seperti perzinahan, konsumsi alkohol, penggunaan narkoba, perjudian, atau mengalami kondisi penyakit yang sulit disembuhkan. Kedua, bila salah satu pihak meninggalkan pasangannya dalam waktu yang lama, yakni bertahun-tahun, tanpa alasan yang jelas dan di luar kendalinya. Ketiga, jika pasangan dijatuhi hukuman penjara selama lebih dari lima tahun atau hukuman yang lebih berat selama masa pernikahan berlangsung. Keempat, ketika terjadi tindakan kekerasan atau penganiayaan berat yang dapat membahayakan keselamatan pasangan. Kelima, jika salah satu pihak menderita cacat fisik atau penyakit yang menghalanginya menjalankan perannya sebagai suami atau istri. Keenam, apabila terdapat konflik berkepanjangan antara suami dan istri yang tak kunjung terselesaikan serta tidak ada harapan untuk hidup harmonis kembali, termasuk pelanggaran terhadap isi talak ta'lik oleh suami. Ketujuh, jika salah satu pasangan berpindah agama atau murtad sehingga menyebabkan ketidakharmonisan dalam rumah tangga.<sup>76</sup>

Di Indonesia Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 dan PP No. 9 Tahun 1975 tidak secara eksplisit menyebutkan kemandulan sebagai alasan tunggal untuk perceraian. Namun, Pasal 39 ayat (2) UU No. 1/1974 dan Pasal 19 huruf (f) KHI membuka ruang

---

<sup>75</sup> Deby Syahputri Ritonga dan Agus Salim Daulay, "Tinjauan Yuridis terhadap Perceraian Disebabkan Kemandulan Isteri dalam Perkawinan", dalam *Jurnal Ilmiah Penegakan Hukum*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2017, hal. 9.

<sup>76</sup> Departemen Agama RI, *Kompilasi Hukum Islam*, Jakarta: Kompilasi Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, 2001, hal. 57.

perceraian jika terjadi perselisihan terus-menerus akibat tidak terpenuhinya kewajiban dalam rumah tangga. Meski kemandulan tidak termasuk dalam kategori “cacat badan” seperti yang tercantum dalam pasal tersebut, hakim dapat mempertimbangkannya sebagai penyebab konflik rumah tangga yang berujung pada perceraian, selama terbukti menghambat kehidupan harmonis antara suami dan istri.

Di sisi lain, di Maroko, talak sebagai bentuk perceraian masih dipertahankan, dengan perceraian yang diposisikan di bawah pengawasan pengadilan. Istri harus dihadirkan agar ia mengetahui jika dicerai, sementara rujuk hanya tersedia bagi suami. Selain itu, Maroko memperkenalkan dua model perceraian, yakni perceraian berdasarkan kesepakatan bersama dan perceraian yang disebabkan oleh perbedaan yang tidak dapat diselesaikan, yang dapat diajukan oleh kedua belah pihak.<sup>77</sup>

Dalam hukum keluarga di Iran, seorang istri berhak mengajukan perceraian apabila suaminya terbukti mandul, khususnya jika hal tersebut telah ditetapkan sebagai syarat dalam akad nikah. Ketentuan ini tertuang dalam Pasal 1128 dan Pasal 1130 Kitab Undang-Undang Sipil Iran (*Iranian Civil Code*), yang memungkinkan istri untuk membatalkan pernikahan atau menuntut cerai apabila suami tidak mampu memenuhi syarat-syarat yang telah disepakati sebelumnya, termasuk dalam hal memiliki keturunan.<sup>78</sup>

Fenomena *involuntary childlessness* sebagai alasan perceraian tidak hanya terjadi di Indonesia, tetapi juga diakui dalam sistem hukum sejumlah negara lain. Di beberapa negara dengan mayoritas Muslim seperti Mesir, Maroko dan Iran, ketidakmampuan untuk memiliki keturunan dapat dijadikan dasar sah untuk mengajukan gugatan cerai, jika kondisi tersebut menyebabkan ketegangan berkepanjangan dalam rumah tangga. Praktik ini menunjukkan bahwa secara global, isu *childlessness* dipandang sebagai persoalan serius yang menyentuh inti relasi pernikahan, dan dalam kondisi tertentu, dianggap cukup kuat untuk membenarkan pembubaran ikatan pernikahan melalui jalur hukum.

Selanjutnya, kajian empiris dari Iran juga memperkuat pemahaman mengenai keterkaitan antara infertilitas dan perceraian, terutama dalam bentuk perceraian emosional yang dapat menjadi tahap awal perceraian formal. Studi observasional yang dilakukan terhadap

---

<sup>77</sup> Elisa Perkins, “The 2004 Mudawwana reforms and the problem of Moroccan masculinity”, dalam *Al-Raida Journal*, Vol. 21 No. 104, Tahun 2004, hal. 99–104.

<sup>78</sup> Farama, “Iranian Family Law: Portions of Iran's Civil Code” <https://www.faramalaw.com/laws2.html> diakses pada tanggal 18 April 2025.

200 individu infertil (100 laki-laki dan 100 perempuan) di pusat infertilitas Teheran, Iran, menunjukkan bahwa stres yang ditimbulkan oleh infertilitas memiliki hubungan yang signifikan dengan meningkatnya gejala perceraian emosional. Penelitian tersebut menggunakan instrumen *Fertility Problem Inventory (FPI)* dan *Emotional Divorce Scale (EDS)* untuk mengukur tingkat stres dan gejala perceraian emosional, dan menemukan bahwa kekhawatiran sosial dan kekhawatiran dalam relasi merupakan dua faktor utama yang memengaruhi tingkat perceraian emosional, terutama pada perempuan.<sup>79</sup>

Temuan ini menggarisbawahi bahwa involuntary childlessness tidak hanya menimbulkan ketegangan secara fisik atau medis, tetapi juga membawa beban emosional dan sosial yang signifikan. Beban ini secara khusus dirasakan lebih berat oleh pihak perempuan, yang dalam banyak kasus menjadi objek tekanan sosial dan kultural dari keluarga maupun lingkungan sekitar. Meskipun kebutuhan untuk menjadi orang tua merupakan keinginan yang paling dominan di antara peserta, studi ini justru menemukan bahwa keretakan dalam hubungan suami-istri akibat infertilitas menjadi faktor utama yang mendorong perceraian emosional. Dengan kata lain, absennya anak dalam pernikahan tidak hanya dipandang sebagai kegagalan biologis, tetapi juga sebagai kegagalan sosial yang memperuncing konflik dalam rumah tangga.

Dalam konteks ini, perceraian akibat involuntary childlessness sering kali bukan disebabkan oleh kemandulan itu sendiri secara langsung, melainkan oleh akumulasi tekanan sosial, ekspektasi yang tidak terpenuhi, serta menurunnya kualitas relasi emosional dalam pernikahan. Ketika konflik tidak terselesaikan dan komunikasi antar pasangan terganggu secara kronis, maka perceraian menjadi konsekuensi yang sulit dihindari.

#### 4. Perceraian Sebab *Involuntary Childlessness* dalam Tafsir

Perceraian merupakan salah satu tema penting dalam hukum keluarga Islam yang memiliki regulasi khusus dalam Al-Qur'an. Dalam Ath-Thalâq/65:1, Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ

---

<sup>79</sup> Fatemeh Shayesteh Parto et.al., "Infertility-related stress and its relationship with emotional divorce among Iranian infertile people" dalam *Jurnal BMC Psychiatry*, Vol.23 No. 1 Tahun 2023, hal. 7

يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُخْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا

*Wahai Nabi, apabila kamu menceraikan istri-istrimu, hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) idahnya (yang wajar), dan hitunglah waktu idah itu, serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumahnya dan janganlah (diizinkan) keluar kecuali jika mereka mengerjakan perbuatan keji yang jelas. Itulah hukum-hukum Allah. Siapa melanggar hukum-hukum Allah, maka sungguh, dia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. Kamu tidak mengetahui boleh jadi setelah itu Allah mengadakan suatu ketentuan yang baru. (ath-Thalâq/65: 1)*

Perceraian merupakan perkara yang diharamkan, namun sangat dibenci oleh Allah. Hal ini disebabkan oleh konsekuensi negatif yang dapat timbul dari perceraian, terutama ketika perpisahan tersebut bukan pilihan terbaik. Perceraian hanya sebaiknya dipilih apabila mempertahankan hubungan pernikahan dapat menimbulkan mudharat yang lebih besar. Tanpa alasan yang mendesak, perceraian dianggap sebagai tindakan yang makruh, karena dapat membawa bahaya yang sulit untuk diatasi.

حَدَّثَنَا كَثِيرُ بْنُ عُبَيْدٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ، عَنْ مَعْرِفِ بْنِ وَاصِلٍ، عَنْ مُحَارِبِ بْنِ دِثَارٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ قَالَ: أَبْغَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى الطَّلَاقُ<sup>80</sup>

*Katsir bin 'Ubaid telah menceritakan kepada kami, Muhammad bin Khālid telah menceritakan kepada kami, dari Ma'arif bin Wasil, dari Muharib bin Ditsar, dari Ibnu 'Umar, dari Nabi, beliau bersabda: "Perkara halal yang paling dibenci oleh Allah Ta'âlâ adalah talak (perceraian).*

Terkait dengan perceraian yang disebabkan oleh kondisi *involuntary childlessness*, para ulama memiliki pandangan yang beragam. Perbedaan pendapat ini berakar dari cara pandang terhadap infertilitas itu sendiri, apakah diposisikan sebagai suatu penyakit yang menghalangi fungsi biologis reproduksi, atau sebagai ujian kehidupan yang harus dijalani bersama. Sayyid Sabiq, memberikan pendapat apabila seorang perempuan menikah dengan seorang laki-laki yang ternyata mengalami kemandulan, dan kondisi tersebut tidak diketahui oleh pihak perempuan sebelumnya, maka perempuan tersebut memiliki hak penuh untuk mengajukan pembatalan pernikahan (fasakh) setelah

---

<sup>80</sup> Abu Dawud Sulayman, *Sunan Abi Dawud*, Vol. 2, No. 2177, Beirut: al-Maktabah al-'Asriyah, t.th., hal. 350.

ia mengetahui kenyataan tersebut. Namun, jika setelah mengetahui kondisi pasangannya ia tetap memilih untuk melanjutkan pernikahan dan menerima kenyataan tersebut dengan kerelaan hati, maka hak untuk membatalkan pernikahan itu gugur.<sup>81</sup>

Al-Hasan juga berpendapat bahwa jika salah satu pasangan mengalami infertilitas, maka pasangan yang tidak mandul diberikan pilihan untuk mengajukan perceraian. Pendapat ini juga disepakati oleh Ibn Qoyim dan sebagian ulama madzhab Hambali lainnya. Menurut mereka, jika terbukti bahwa salah satu pasangan suami atau istri mandul, maka pasangannya berhak untuk mengajukan *fasakh* (gugat cerai ke pengadilan) sesuai dengan syariat. Hakim diwajibkan untuk mengabulkan permohonan *fasakh* tersebut guna menghindari dampak buruk yang mungkin timbul. Jika *fasakh* tidak memungkinkan, istri juga dapat mengajukan *khulu'* (gugat cerai) kepada suaminya, agar mereka dapat berpisah.<sup>82</sup>

Selain itu ada juga Ulama' yang menyatakan bahwa infertilitas bukan termasuk cacat dalam pernikahan, sehingga tidak menjadi alasan yang sah untuk menggugat cerai. Sebagian fuqaha', seperti Imam Syafi'i, Imam Ahmad, dan Ibn Qudamah, berpendapat bahwa ketidakmampuan memiliki anak tidak dapat dianggap sebagai aib yang membatalkan pernikahan. Mereka menegaskan bahwa salah satu pasangan tidak dibenarkan meminta cerai hanya karena pasangannya mandul, karena infertilitas belum tentu bersifat permanen dan masih mungkin untuk disembuhkan. Meski demikian, mereka juga menekankan pentingnya keterbukaan sebelum akad nikah agar tidak menimbulkan konflik di kemudian hari jika kemandulan itu sudah diketahui sebelum pernikahan.

Dalam pandangan Imam Syafi'i, jika seorang pria menikahi wanita dan tidak menyebutkan bahwa dirinya mandul, maka perempuan tersebut tidak memiliki hak *khiyar* (pilihan untuk membatalkan pernikahan). *Khiyar* hanya berlaku jika suami tidak mampu melakukan hubungan seksual seperti impoten.<sup>83</sup> Pandangan ini mencerminkan pemahaman Imam Syafi'i yang membedakan secara tegas antara ketidakmampuan reproduksi dengan ketidakmampuan dalam menjalankan kewajiban seksual suami-istri. Menurutnya, esensi pernikahan tidak semata-mata bertujuan untuk prokreasi, melainkan juga untuk memenuhi kebutuhan biologis dan psikologis pasangan.

---

<sup>81</sup> Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, Cairo: Dar al Fath lil I'lam al Arabi, 1365 H. hal. 191.

<sup>82</sup> Abdullah ibn Qudamah, *Al Mughni*, Kairo: Darul Kitab al Arabi lin Nasyr wat Tauzi', tt., hal. 59.

<sup>83</sup> Muhammad bin Idris Asy Syafi'I, *Al Umm* ', Kairo: Dar al-Wafa', 2001, hal. 40

Oleh karena itu, selama suami masih mampu menjalankan kewajibannya dalam hubungan intim, maka ketidakmampuan untuk memiliki keturunan tidak dapat dijadikan alasan untuk membatalkan akad nikah.

Imam Ahmad berpendapat bahwa sebelum pernikahan, sebaiknya seseorang yang mengalami infertilitas menyampaikan kondisinya kepada calon pasangannya. Transparansi sebelum menikah dianggap sebagai bentuk kejujuran yang dapat membantu calon pasangan untuk membuat keputusan yang matang dan realistis mengenai kehidupan pernikahan mereka. Namun, apabila akad nikah telah berlangsung, maka infertilitas tidak dianggap sebagai aib yang dapat membatalkan pernikahan.

Sementara itu, Syaikh Athiyyah Shaqar dalam *Fatwa al-Azhar* menjelaskan bahwa para fuqaha telah membahas jenis-jenis cacat atau penyakit yang bisa menjadi dasar untuk pembatalan pernikahan, seperti penyakit kusta, kudis, gangguan jiwa, tersumbatnya saluran sperma yang menghalangi masuknya ke rahim, atau adanya benjolan yang menghambat hubungan intim. Namun, tiga imam mazhab selain Abu Hanifah sepakat bahwa infertilitas, baik pada laki-laki maupun perempuan, tidak termasuk dalam kategori cacat yang membolehkan perceraian. Alasannya, karena meskipun tidak dapat memiliki keturunan, pasangan tetap bisa saling menikmati hubungan seksual, sementara anak merupakan karunia dari Allah yang tidak bisa dijadikan standar keberhasilan pernikahan.<sup>84</sup>

Dari berbagai pandangan ulama yang telah dikemukakan, tampak bahwa persoalan *involuntary childlessness* dalam rumah tangga menjadi isu yang tidak serta-merta membenarkan perceraian secara mutlak. Sebagian ulama memandang infertilitas sebagai alasan syar'i untuk mengajukan *fasakh*, terutama jika kondisi tersebut tidak diketahui sebelum akad nikah dan berpotensi menimbulkan mudarat psikologis maupun sosial. Namun, pendapat lainnya menekankan bahwa infertilitas bukan termasuk cacat yang membatalkan pernikahan, karena inti dari hubungan suami istri bukan hanya terletak pada keturunan, melainkan juga pada aspek kasih sayang, ketenangan, dan hubungan batiniah. Dalam konteks ini, penting bagi pasangan untuk membangun keterbukaan dan saling pengertian sejak awal pernikahan agar tidak terjadi konflik di kemudian hari. Dengan demikian, perceraian hendaknya menjadi pilihan terakhir yang ditempuh secara

---

<sup>84</sup> Arif Marsal, "Infertilitas Sebagai Alasan Khulu' Perspektif Ulama", dalam *Jurnal Yudisia* Vol. 9 No. 1 Tahun 2018, hal. 148

bijak dan proporsional, sesuai dengan petunjuk syariat yang menjaga kemaslahatan kedua belah pihak.

### **BAB III**

## **HERMENEUTIKA DEMITOLOGI RUDOLF KARL BULTMANN**

### **A. Rudolf Karl Bultmann**

#### 1. Biografi Rudolf Karl Bultmann

Rudolf Karl Bultmann adalah salah satu tokoh penting dalam sejarah teologi abad ke-20 yang kehidupannya intelektualnya sangat kental dengan suasana akademik.<sup>1</sup> Bultmann lahir di Wiefelstede, Jerman, pada 20 Agustus tahun 1884, sebagai anak sulung dari pendeta bernama Arthur Bultmann dan Helene.<sup>2</sup> Bultmann lahir dari keluarga pendeta dalam lingkungan keluarga Evangelis-Lutheran yang taat, yaitu cabang Kristen Protestan yang menggabungkan dua tradisi penting.<sup>3</sup> Istilah “Evangelis” dalam konteks Jerman merujuk pada ajaran-ajaran yang menekankan pentingnya Injil sebagai pusat ajaran agama, sedangkan “Lutheran” berasal dari nama Martin Luther, seorang reformis besar dalam sejarah Kristen yang menekankan bahwa keselamatan manusia bergantung pada iman dan anugerah Tuhan, bukan pada perbuatan atau aturan keagamaan. Ayah Bultmann merupakan misionaris yang lahir di Freetown Afrika Barat dan kakek dari pihak ibu merupakan seorang

---

<sup>1</sup>Tangkas Siahaan, Teologi Modern Rudolf Bultmann; Eskatologi Dan Demitologisasi”, dalam *Jurnal Matheteuo* Vol. 3 No. 2, hal. 96

<sup>2</sup> Rudolf Bultmann, Editor: Charles W. Kegley, *The Theology of Rudolf Bultmann*, New York: Harper & Row Publisher, 1966, hal. xix.

<sup>3</sup> Stanley Kalalo et.al., “Bultmann’s Thoughts: Demitologization and Its Impact on the Contemporary Christianity Today”, dalam *European Journal of Theology and Philosophy* Vol. 1 No. 6 Tahun 2021, hal. 1.

pendeta di Baden, lingkungan ini turut membentuk arah pemikiran religiusnya sejak dini.

Pada masa awal kehidupannya, Rudolf Karl Bultmann menghabiskan lima tahun pertamanya di pedesaan tepatnya di Wiefelstede, Ammerland, Oldenburg.<sup>4</sup> keluarganya berpindah tempat tinggal pada tahun 1890 dari Wiefelstede ke kawasan sekitar Rastede. Perpindahan ini berkaitan dengan penugasan ayahnya, Arthur Kennedy Bultmann, yang saat itu menerima jabatan sebagai pendeta untuk ketiga kalinya. Rastede menjadi lokasi penting dalam pembentukan kepribadian dan pengalaman awal Bultmann, yang ia sebut sebagai masa pemuda yang sesungguhnya yaitu sejak usia kanak-kanak hingga menginjak usia tiga belas tahun. Dalam periode ini, ia bukan hanya menjalani kehidupan yang akrab dengan alam dan masyarakat pedesaan, tetapi juga mengisi hari-harinya dengan berbagai aktivitas khas anak-anak seperti mencuri apel, memecahkan kaca, dan turut serta dalam panen kentang bersama para petani,<sup>5</sup>

Perjalanan hidup Bultmann berlanjut ke ranah pendidikan yang lebih terstruktur dan sistematis. Antara tahun 1892 hingga 1895, Bultmann menempuh pendidikan dasar di Rastede. Kemudian pendidikan menengahnya dilanjutkan di *Gymnasium* (jenjang pendidikan menengah atas dalam sistem pendidikan Jerman yang dirancang untuk membekali siswa dengan dasar akademik yang kuat, khususnya dalam bidang humaniora, sains, dan bahasa klasik, sebagai persiapan menuju pendidikan tinggi di universitas) di Oldenburg (1895–1903), di mana ayahnya menjabat sebagai pendeta di Gereja Lamberti sejak tahun 1897.

Masa-masa pendidikannya dilalui dengan penuh kesungguhan, membangun fondasi intelektual yang kokoh dalam bidang humaniora dan teologi. Masa pendidikan ini dikenangnya dengan penuh kegembiraan, terutama karena ketertarikannya yang mendalam pada studi agama, bahasa Yunani, dan sejarah sastra Jerman. Kecintaannya pada seni juga terlihat dari kebiasaannya menghadiri konser dan pertunjukan teater. Lingkungan akademik yang mendukung serta tradisi intelektual keluarganya memberi ruang bagi pertumbuhan daya kritis dan reflektif sejak usia muda. Bultmann secara konsisten menunjukkan minat yang tinggi terhadap studi agama, khususnya dalam memahami tradisi Kristen melalui pendekatan historis dan filologis

Setelah lulus ujian akhir *Gymnasium* pada tahun 1903, Bultmann

---

<sup>4</sup> Konrad Hammann, *Rudolf Bultmann A Biography*, USA: Polebridge Press, 2013, hal. 6.

<sup>5</sup> Konrad Hammann, *Rudolf Bultmann A Biography...* hal. 8

melanjutkan studi teologi di Universitas Tübingen pada tanggal 7 Mei 1903 dan tinggal di Neckarhalde, di bawah kastil.<sup>6</sup> Bultmann dengan cepat menyesuaikan diri dan memperoleh peran aktif dalam kehidupan kemahasiswaan di Tübingen. Ia terlibat dalam kegiatan paduan suara universitas serta berpartisipasi dalam pertunjukan yang diselenggarakan oleh perkumpulan musik akademik. Selain itu, sepupunya, Peter Ramsauer dari Oldenburg yang saat itu tengah menempuh studi hukum di Tübingen memperkenalkannya pada komunitas mahasiswa liberal bernama *Igel* atau *hedgehog* (landak) pada semester musim panas tahun 1903.

Bultmann kemudian memperkaya pengalamannya dengan berpindah ke Universitas Berlin selama dua semester, sebelum akhirnya menyelesaikan masa studi awalnya di Universitas Marburg. Selain memperdalam kajian teologi, ia juga mengikuti kuliah-kuliah filsafat dan sejarah filsafat, sebuah indikasi awal ketertarikan Bultmann pada pendekatan hermeneutik dan eksistensial yang kelak menjadi ciri khas pemikirannya. Pendidikan teologinya ini mengikuti pola khas Jerman, yaitu belajar di beberapa universitas yang berbeda. Dengan cara ini, ia mendapatkan dasar yang kuat dalam berbagai disiplin ilmu teologi, terutama studi Perjanjian Baru dan teologi sistematis<sup>7</sup>

Dalam perjalanannya sebagai mahasiswa teologi, Bultmann berguru pada sejumlah tokoh besar teologi liberal Jerman yang berpengaruh pada masanya, seperti Hermann Gunkel dan Adolf von Harnack di Berlin, serta Wilhelm Herrmann, Johannes Weiss, dan Adolf Jülicher di Marburg. Sejarawan gereja Karl Müller di Tübingen. Pemikiran para tokoh inilah yang menjadi pondasi awal bagi pendekatan historis dan kritis yang kelak menjadi ciri khas teologi Bultmann.<sup>8</sup> Rudolf Bultmann dikenal sebagai seorang ahli dalam kajian teks-teks suci Perjanjian Baru, yang pendekatannya melampaui cara berpikir umum di lingkungan tempat ia menempuh pendidikan, yakni fakultas teologi yang saat itu didominasi oleh pandangan liberal. Jika harus diklasifikasikan, ia termasuk dalam kelompok pemikir yang sangat kritis dalam tradisi studi Alkitab di Jerman.<sup>9</sup>

Pada tahun 1907, Rudolf Bultmann menyelesaikan ujian teologi pertamanya di bawah otoritas Dewan Tinggi Konsistori di Oldenburg.

---

<sup>6</sup> Konrad Hammann, *Rudolf Bultmann A Biography...* hal. 18

<sup>7</sup> David Fergusson, *Bultmann*, Collegeville: The Liturgical Press, 1992, hal. 1.

<sup>8</sup> P. Joseph Cahill, "The Theological Significance of Rudolf Bultmann" dalam *Jurnal Theological Studies* Vol. 38 No. 2 Tahun 1997, hal. 231.

<sup>9</sup> Hermann Ridderbos, trans. David H. Freeman, *Bultmann*, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing, 1960, hal. 2

Demi alasan kepraktisan, ia memilih untuk menetap selama setahun (1906–1907) di kota tersebut sebagai pengajar di Gymnasium. Keputusan ini menunjukkan kecermatan Bultmann dalam menyeimbangkan kewajiban akademik dan kesempatan profesional awal. Kesempatan penting muncul pada musim gugur tahun yang sama ketika ia memperoleh beasiswa studi di Marburg, tepatnya di Seminarium Philippinum. Beasiswa ini memungkinkan Bultmann melanjutkan studi tingkat lanjut untuk meraih gelar akademik dan memenuhi syarat sebagai dosen.

Selama masa pengabdianya di Oldenburg, Bultmann tidak hanya memperoleh pengalaman mengajar yang berharga, tetapi juga memperluas pemahamannya tentang karakter dan kepribadian manusia. Melalui interaksi intensif dengan rekan-rekannya di kalangan pengajar, ia menyadari keberagaman karakter yang sebelumnya luput dari pengamatannya semasa mahasiswa. Bahkan beberapa individu yang pernah ia nilai secara negatif ketika menjadi siswa, kini ia lihat dari sudut pandang yang lebih positif sebagai sesama profesional. Dalam mata kuliah pendidikan agama yang ia ampu pada dua kuartal musim panas 1907, Bultmann membahas materi-materi yang mencakup kisah-kisah Perjanjian Lama, perumpamaan dan mukjizat dalam Perjanjian Baru yang khususnya menjadi tantangan konseptual baginya serta Pengakuan Iman Rasuli sebagaimana dirumuskan dalam *Katekismus Kecil* karya Martin Luther

Pada tahun 1910, ia meraih gelar *Licentiatu theologiae* (Lic. theol.) melalui karya ilmiah bertajuk *Der Stil der paulinischen Predigt und kynisch-stoische Diatribe* (Gaya Khotbah Paulus dan Diatribe Kinik-Stoik), sebuah studi retorika dan historis yang tema awalnya diajukan oleh gurunya, Johannes Weiss. Karya ini menunjukkan ketertarikan awal Bultmann terhadap pendekatan kritis dan filologis dalam studi Perjanjian Baru, terutama dalam menganalisis intertekstualitas dan pengaruh filsafat Yunani dalam tulisan Paulus. Untuk memenuhi kualifikasi sebagai dosen (habilitasi), ia menulis disertasi bertajuk *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia*, atas usulan dari Adolf Jülicher. Kajian ini memperlihatkan ketekunan Bultmann dalam menelusuri metode eksegesis patristik, khususnya dari tokoh penting gereja Timur yang dikenal dengan pendekatan gramatikal-historis.

Disertasi tersebut rampung pada tahun 1912 dan memberinya hak untuk mengajar sebagai dosen di bidang studi Perjanjian Baru di Universitas Marburg, posisi yang dijalaninya hingga musim gugur tahun 1916, pada tahun 1916 Bultmann diangkat sebagai profesor muda

(asisten profesor) di Breslau dan aktif mengajar di sana hingga tahun 1920. Bultmann kemudian diangkat sebagai profesor penuh pada tahun 1921 menggantikan Wilhelm Heitmüller dan mengabdikan dirinya di sana hingga masa pensiun pada tahun 1951. Akan tetapi, Marburg tetap menjadi pusat kegiatan intelektual dan pengajaran utamanya.

Pada musim gugur tahun 1916, Bultmann diangkat sebagai profesor madya bidang Perjanjian Baru di Fakultas Teologi Protestan Universitas Friedrich-Wilhelms di Breslau (kini Wrocław, Polandia). Di Breslau juga Bultmann menikah dengan Helene Feldmann pada 6 Agustus tahun 1917 dan dikaruniai tiga anak perempuan.<sup>10</sup> Masa pengabdianya di sana berlangsung hingga tahun 1920, mencakup periode yang penuh tantangan menjelang akhir Perang Dunia I dan masa-masa sulit sesudahnya. Meski harus menghadapi berbagai kekurangan dan penderitaan akibat kondisi sosial dan ekonomi yang terpuruk, ia juga mengalami banyak bentuk solidaritas, dukungan, dan persahabatan.

Pada Maret 1920, Bultmann menerima surat dari Hermann Gunkel yang mengungkapkan ketertarikan terhadap naskah *The History of the Synoptic Tradition*. Beberapa minggu sebelumnya, Bultmann telah menawarkan karya ini kepada Wilhelm Bousset untuk diterbitkan dalam seri *Research on Religion and Literature of the Old and New Testament*. Namun, Bousset wafat pada 8 Maret 1920, sebelum sempat memberikan tanggapan. Bersama dengan Erwin Preuschen dan Hans Windisch, Gunkel sejak lama mempertimbangkan Bultmann sebagai kandidat ideal untuk menggantikan posisi Bousset sebagai profesor Perjanjian Baru di Universitas Giessen. Penunjukan Bultmann diharapkan akan memperkuat arah akademik yang telah dirintis oleh Gunkel dan Bousset, khususnya dalam kajian sejarah agama di lingkungan fakultas teologi Giessen.<sup>11</sup>

Setelah berakhirnya semester musim panas tahun 1921, Bultmann merefleksikan masa pengabdianya di Giessen sebagai periode yang membahagiakan dan patut disyukuri. Harapan-harapan yang sempat muncul pada awal masa jabatannya terbukti terealisasi melalui terbentuknya iklim akademik yang produktif, ditandai oleh kerja sama yang harmonis dengan kolega serta respons positif dari kalangan mahasiswa. Ia bahkan mencatat bahwa dirinya memperoleh kepercayaan yang luas dari para mahasiswa, suatu hal yang memperkuat posisi dan kontribusinya dalam lingkungan tersebut.

---

<sup>10</sup> Rudolf Bultmann, Editor: Charles W. Kegley, *The Theology of Rudolf Bultmann....*

<sup>11</sup> Konrad Hammann, *Rudolf Bultmann A Biography...* hal. 120

Namun demikian, dalam korespondensinya dengan von Soden, Bultmann menyampaikan bahwa meskipun dengan rasa enggan, Bultmann mengambil keputusan untuk meninggalkan Giessen.

Pada tahun 1951, Rudolf Bultmann menerima undangan dari Yale University, Amerika Serikat, untuk menyampaikan Kuliah Shaffer, suatu kehormatan akademik yang prestisius. Dalam kuliah tersebut, Bultmann memaparkan gagasan-gagasannya yang kemudian dibukukan dengan judul *Jesus Christ and Mythology*. Karya ini mempertegas posisinya dalam perdebatan teologis modern, khususnya mengenai demitologisasi dan hubungan antara iman Kristen dan pemahaman historis terhadap Yesus. Selama kunjungan tiga bulan tersebut, Bultmann juga menerima sejumlah undangan dari berbagai universitas dan seminari teologi di Amerika, yang memberinya ruang untuk berdialog langsung dengan komunitas teologis internasional. Pertukaran pemikiran yang terjadi dalam perjumpaan tersebut menjadi pengalaman intelektual yang sangat berarti dalam karier akademiknya.

Empat tahun kemudian, pada tahun 1955, Bultmann kembali mendapatkan pengakuan internasional melalui undangan dari Universitas Edinburgh untuk menyampaikan Kuliah Gifford, salah satu forum terkemuka dalam bidang filsafat agama. Kuliah tersebut kemudian diterbitkan dalam bentuk buku dengan judul *The Presence of Eternity*, yang semakin menegaskan kontribusinya dalam perumusan teologi eksistensial. Pada tahun 1959, ia sekali lagi melakukan perjalanan ke Amerika Serikat atas undangan dari Universitas Syracuse, di mana ia mengajar di Departemen Alkitab dan Agama selama satu semester musim semi. Kegiatan akademik ini bukan hanya memperluas pengaruh pemikirannya di dunia Anglo-Saxon, tetapi juga menegaskan reputasinya sebagai salah satu teolog paling berpengaruh pada abad ke-20.<sup>12</sup>

Selama karier akademiknya, Bultmann dikenal luas karena pendekatan kritis terhadap teks-teks Alkitab serta gagasannya yang kontroversial mengenai "demitologisasi" (Entmythologisierung) Perjanjian Baru. Istilah ini pertama kali diperkenalkannya dalam sebuah kuliah pada tahun 1941, yang kemudian dipublikasikan dalam volume *Offenbarung und Heilsgeschehen (Wahyu dan Sejarah Keselamatan)*. Gagasan tersebut kemudian mengundang respons yang sangat luas, baik berupa dukungan maupun kritik tajam, yang berlangsung selama beberapa dekade. Sejak tahun 1948, diskusi mengenai demitologisasi memperoleh wadah khusus dalam serangkaian publikasi berjudul

---

<sup>12</sup> Rudolf Bultmann, Editor: Charles W. Kegley, *The Theology of Rudolf Bultmann*....xxiii

*Kerygma and Myth*, disunting oleh H. W. Bartsch. Volume keenam yang terbit pada tahun 1963 memuat sejumlah makalah dari Simposium Roma bertajuk *Problema della Demitizzazione*, yang diselenggarakan pada tahun 1961 di bawah kepemimpinan Enrico Castelli. Simposium ini menandai pengakuan internasional terhadap pentingnya debat ini dalam lingkup teologi kontemporer.

Menjelang akhir kariernya, Bultmann juga mencermati dengan penuh harapan arah baru dalam kajian teologi, terutama dalam interaksi antara penafsiran historis Perjanjian Baru dan teologi sistematik. Ia menyambut baik kecenderungan baru ini sebagai upaya integratif yang konstruktif, dan secara khusus menaruh perhatian pada perkembangan teologi di Amerika Serikat. Dalam hal ini, ia menilai karya-karya para teolog seperti James M. Robinson, Schubert Ogden, dan Van Harvey sebagai bentuk kontribusi penting dalam menjembatani analisis sejarah dan refleksi iman. Selama masa tuanya, Bultmann tetap terlibat secara aktif dalam pertukaran pemikiran melalui dialog dengan mantan mahasiswanya maupun para pengkritiknya. Sebagian besar surat-surat ini kini tersimpan di perpustakaan Universitas Tübingen. Walaupun hanya sedikit yang telah dipublikasikan, isi surat-surat tersebut mencerminkan dedikasi mendalamnya terhadap Gereja serta keterbukaannya untuk berdiskusi dengan individu dari beragam latar belakang.<sup>13</sup>

Hal ini menunjukkan bahwa Bultmann bukan hanya seorang pengajar, tetapi juga seorang pemikir besar yang terus memengaruhi studi teologi hingga hari ini. Rudolf Bultmann wafat pada tanggal 30 Juli tahun 1976 menjelang usia 92 Tahun, namun warisan pemikirannya tetap hidup dalam diskursus teologi modern dan studi kritis Perjanjian Baru.<sup>14</sup> Pemahaman atas kehidupan dan konteks pribadi Rudolf Bultmann menjadi sangat penting untuk menafsirkan karya-karya teologisnya secara utuh. Hal ini didasarkan pada prinsip bahwa teologi tidak pernah berkembang dalam ruang yang steril atau terisolasi dari pengaruh sejarah dan kondisi sosial.

Sebaliknya, gagasan teologis sering kali mencerminkan pergulatan eksistensial dan dinamika zamannya. Demikian pula, pendekatan terhadap penafsiran Alkitab atau eksegesis Perjanjian Baru yang terlihat ilmiah dan objektif, sejatinya turut dipengaruhi oleh kerangka berpikir dan nilai-nilai yang dianut sang penafsir. Dengan membandingkan tafsir dari berbagai era seperti komentar Martin Luther

---

<sup>13</sup> David Fergusson, *Bultmann*, Colledgeville: The Liturgical Press, 1992, hal. 3.

<sup>14</sup> John Webster, *Rudolph Bultmann an Introductory Interpretation*, Leicester: Religious and Theological Studies Fellowship, 1976, hal. 2.

atas Surat Galatia dengan tafsir kontemporer kita akan segera menyadari adanya perbedaan penekanan yang erat kaitannya dengan latar belakang dan ideologi masing-masing. Dalam konteks ini, pemikiran Bultmann tidak lepas dari arus besar intelektual di Jerman pada awal abad ke-20, khususnya dari tradisi liberalisme teologis yang begitu dominan saat ia menempuh pendidikan dan awal kariernya.

Bultmann, pada masa mudanya, sangat dipengaruhi oleh pemikiran para teolog liberal yang menekankan keselarasan antara ajaran Kristen dan nilai-nilai luhur kemanusiaan seperti kasih, kebebasan, dan toleransi. Ia sempat berada dalam arus besar 'Protestanisme budaya', sebuah pendekatan yang melihat Injil sebagai ekspresi religius dari peradaban Eropa yang rasional dan humanis. Tokoh-tokoh seperti Adolf von Harnack, melalui karya klasik *What is Christianity?*, menekankan aspek moral Injil: keimanan kepada Bapa, persaudaraan umat manusia, dan penghargaan terhadap nilai jiwa. Namun, setelah menyaksikan kegagalan moral dan spiritual Eropa yang terlihat jelas dalam kehancuran Perang Dunia I, Bultmann mulai meragukan relevansi pendekatan ini. Sekitar tahun 1920-an, ia mengambil jarak dari teologi liberal dan mulai terlibat dalam gerakan teologi dialektis atau neo-ortodoks, sejalan dengan pemikiran Karl Barth. Ia menyadari bahwa Injil Perjanjian Baru bukanlah sekadar etika kemanusiaan yang dibungkus agama, melainkan sebuah pesan ilahi yang kontras dan bahkan konfrontatif terhadap kebudayaan manusia. Dalam pandangan Bultmann yang baru, hubungan antara Allah dan manusia dalam Injil bukanlah kooperatif, melainkan penuh ketegangan eksistensial di mana Allah tidak lagi dibicarakan sebagai cerminan nilai-nilai manusia, tetapi sebagai Pribadi transenden yang menuntut respons iman yang radikal.

Rudolf Bultmann membangun pemikiran teologinya dengan memadukan beberapa sumber penting. Ia mengambil ide dari kritik sejarah yang berkembang dalam teologi liberal, penekanan pada firman Tuhan dan iman dari teologi dialektis, ajaran tokoh reformasi tentang pembenaran oleh iman, serta pemikiran filsuf Martin Heidegger tentang eksistensi manusia dan waktu. Semua bahan ini dipadukan secara rapi dan mendalam, terutama dengan memakai dasar pemikiran Heidegger dalam buku *Being and Time*. Hasilnya adalah pendekatan baru dalam teologi yang punya ciri khas sendiri. Tujuan utamanya adalah membantu manusia modern untuk lebih mudah memahami dan percaya kepada isi ajaran iman. Jadi, meskipun Bultmann tetap berpegang pada teologi dialektis, ia juga memakai cara berpikir kritis dan sejarah dari teologi liberal agar ajaran iman bisa lebih relevan dan masuk akal bagi

manusia zaman sekarang.<sup>15</sup>

Transformasi pemikiran Rudolf Bultmann dari paradigma liberal ke arah teologi dialektis dapat terlihat secara konkret melalui interpretasinya terhadap konsep "Kerajaan Allah." Jika sebelumnya tokoh-tokoh teologi liberal seperti Albrecht Ritschl menafsirkan Kerajaan Allah dalam kerangka etis dan humanistik sebagai proyek kolektif umat manusia dalam mewujudkan kasih melalui tindakan sosial, Bultmann justru menolak tafsir yang terlalu menekankan peran manusia tersebut. Menurutnya, pendekatan seperti itu gagal menangkap dimensi transenden dan radikal dari pesan Yesus. Dalam karya pentingnya *Jesus and the Word* (1926), Bultmann menegaskan bahwa Kerajaan Allah bukanlah kelanjutan dari nilai-nilai moral yang luhur, melainkan merupakan realitas eskatologis yang sepenuhnya berasal dari Allah, yang hadir untuk membebaskan manusia dari keterikatan duniawi. Kerajaan ini, dalam pandangannya, adalah sebuah peristiwa ilahi yang memaksa manusia mengambil keputusan eksistensial: hidup dalam ketaatan kepada panggilan Allah atau tetap berada dalam dunia yang fana. Ia menyebut Kerajaan sebagai sesuatu yang sepenuhnya supernatural, bahkan keajaiban mutlak yang tidak bisa disamakan dengan pencapaian moral atau sosial manusia semata.

Namun demikian, meskipun Bultmann meninggalkan optimisme teologi liberal, ia tetap melanjutkan metode kritik ilmiah yang awalnya dikembangkan oleh tradisi yang sama. Ia tidak menolak pendekatan akademik terhadap Alkitab, melainkan memperbaruinya dalam arah yang lebih radikal. Sebagai bukti, pada masa transisi teologinya ia menerbitkan karya penting berjudul *The History of the Synoptic Tradition* (1921), yang menjadi tonggak dalam metode kritik bentuk (*Formgeschichte*). Dalam buku tersebut, Bultmann menganalisis struktur literer dari berbagai jenis kisah dalam Injil Sinoptik seperti mukjizat, perumpamaan, dan ajaran Yesus serta menyimpulkan bahwa banyak di antaranya bukanlah catatan langsung dari peristiwa sejarah, melainkan hasil dari perkembangan tradisi lisan dan kreativitas gereja perdana. Kesimpulan ini memperkuat keyakinannya bahwa Injil tidak bisa dibaca semata-mata sebagai laporan sejarah objektif, melainkan sebagai kesaksian iman yang sarat makna teologis dan simbolik. Oleh karena itu, teologi Bultmann dibentuk oleh dua kutub yang tampaknya kontras yaitu sikap kritis terhadap keandalan historis teks-teks Perjanjian Baru, dan pada saat yang sama, penghayatan mendalam

---

<sup>15</sup> Nur Shofa Ulfyati, "Pemikiran Hermeneutika Rudolf Bultmann: Eksistensialisasi dan Demitologisasi" dalam *Jurnal Athiflah: Journal of Early Childhood Islamic Education*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2020, hal. 32

terhadap pesan Injil yang transenden. Ketegangan inilah yang nantinya melahirkan konsep penting dalam pemikirannya yaitu demitologisasi.

## 2. Karya Rudolf Karl Bultmann

Pada awal masa studinya di Universitas Tübingen, Rudolf Bultmann menulis sebuah puisi yang kemudian menjadi publikasi perdananya. Puisi ini ditulis tak lama setelah kunjungannya ke Kapel Wurmlingen, sebuah lokasi yang terkenal akan nilai historis dan keindahan alamnya. Kunjungan ini bersamaan dengan pengaruh dari puisi populer karya Ludwig Uhland, "*Die Kapelle*" menjadi stimulus awal bagi Bultmann untuk menciptakan karya puisinya sendiri. Karyanya berjudul "*Island Churchyard*", mengandung nuansa pantheistik, tidak menjadi pernyataan akhir Bultmann mengenai pengharapan akan kehidupan setelah kematian. Sebaliknya, puisi tersebut menandai fase awal dari pergulatannya terhadap dimensi transendensi, yang kelak akan menemukan artikulasinya dalam kerangka pemikiran teologis dan eksistensial yang lebih matang.

*Island Churchyard*  
*Grave and still the broad expanse,*  
*Still in moonlit gleam*  
*Peace above it hovers,*  
*Like a blessed dream.*  
*On the little hillocks,*  
*Sway the grass and reed,*  
*While black crosses tower,*  
*Still and grave their deed.*  
*White dunes in their silence,*  
*Circling round, the sea*  
*In the distance, calmly*  
*Sounds eternally.*  
*Happy, he to whom these*  
*Peace and quiet bring;*  
*Happy he to whom the sea*  
*Its funeral song does sing.<sup>16</sup>*

Sejak tahun 1908, Bultmann aktif menulis ulasan buku (*Review Book*) dan laporan penelitian di sejumlah jurnal teologis terkemuka seperti *Die Christliche Welt*, *Monatsschrift für Pastoraltheologie*, *Theologische Literaturzeitung*, dan *Theologische Rundschau*. Aktivitas

---

<sup>16</sup> David Fergusson, *Bultmann*, Collegeville: The Liturgical Press, 1992, hal. 2.

ini tidak hanya memperluas wawasan ilmiahnya, tetapi juga memperkaya perpustakaan pribadinya secara signifikan. Ia dikenal memiliki gaya penulisan ulasan yang objektif namun tajam, mampu menjangkau berbagai disiplin, mulai dari studi Perjanjian Baru, sejarah gereja purba, hingga karya-karya fiksi yang relevan dengan konteks teologis. Ketertarikannya yang luas ini menunjukkan bagaimana sejak awal Bultmann telah mengintegrasikan pendekatan lintas-disipliner dalam pemikiran teologisnya. Selain sebagai kontribusi ilmiah, ulasan-ulasan tersebut juga mencerminkan perkembangan posisi teologis dan konteks intelektual yang membentuk arah pemikirannya di kemudian hari.

Karya ilmiah Bultmann di bidang Alkitab dan teologi berlangsung di jantung Eropa pada masa yang penuh gejolak. Ia hidup di Jerman melewati dua perang dunia, rezim Nazi, Holocaust, serta pemisahan Jerman Timur dan Barat. Meskipun tulisannya jarang menunjukkan dampak langsung dari peristiwa-peristiwa ini, ia merasakannya dengan mendalam. Ia kehilangan salah satu saudara lakilakinya dalam Perang Dunia Pertama dan satu lagi di kamp konsentrasi pada tahun 1942. Ia sendiri tidak ikut wajib militer karena cacat bawaan pada pinggulnya. Namun, pada tahun 1930-an ia aktif sebagai anggota Gereja Pengakuan (*Confessing Church*) dalam perjuangan Gereja Jerman. Pada masa inilah ia memutuskan untuk keluar dari kebiasaan diam dalam hal politik dan berbicara menentang penganiayaan terhadap orang Yahudi. Penolakannya terhadap rezim Nazi kemungkinan mempererat hubungannya dengan Karl Barth, tetapi menyebabkan renggangnya hubungan dengan Martin Heidegger.<sup>17</sup>

Dalam tahun-tahun menjelang Perang Dunia II, Rudolf Bultmann memperoleh sejumlah kesempatan untuk melakukan perjalanan ke luar Jerman dalam rangka pertukaran ilmiah dan kegiatan akademik. Ia diundang untuk memberikan kuliah di berbagai negara, termasuk Skandinavia, Belanda, dan Swiss. Setelah berakhirnya perang, pada tahun 1947, Bultmann menerima undangan dari Institut Pertukaran Budaya Swedia untuk mengunjungi Swedia selama delapan minggu. Ia mengenang masa tersebut dengan rasa syukur yang mendalam, karena di sanalah ia mengalami keramahan yang besar dari masyarakat setempat, menjalin relasi intelektual dengan para ilmuwan internasional, dan memperoleh kembali akses terhadap literatur ilmiah dari negara-negara yang selama perang sempat terputus dari Jerman. Dalam konteks tersebut, ia secara khusus menyatakan penghargaan

---

<sup>17</sup> David Fergusson, *Bultmann ...* hal. 3.

terhadap persahabatannya dengan teolog Anton Friedrichsen.

Kontribusi intelektual Bultmann terhadap diskursus teologi kontemporer mulai menonjol secara publik melalui beberapa karya penting. Di antaranya adalah esainya yang berjudul "*Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung*" ("Teologi Liberal dan Gerakan Teologi Terkini," 1924), yang menandai keterlibatannya dalam kritik atas teologi liberal. Selanjutnya, dalam ceramah berjudul "*Die Bedeutung der 'dialektischen Theologie' für die neutestamentliche Wissenschaft*" ("Makna Teologi Dialektika bagi Ilmu Perjanjian Baru," 1927), Bultmann menyampaikan refleksi kritisnya atas signifikansi gerakan teologi dialektika terhadap studi Perjanjian Baru. Ia juga turut aktif sebagai kontributor dalam jurnal teologis *Zwischen den Zeiten*, sebuah wadah penting bagi pertukaran gagasan teologis pada masa itu.

Untuk memberikan gambaran yang lebih komprehensif mengenai kontribusi akademik Bultmann, berikut ini akan dipaparkan daftar karya-karya ilmiahnya yang menonjol, baik dalam bentuk monografi, artikel, maupun koleksi esai dan surat-menyurat, yang telah diterbitkan dalam berbagai media ilmiah sepanjang karirnya:

- a. *Die Geschichte der synoptischen Tradition* terbit pada Tahun 1921, oleh Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen) Karya ini penting dalam kritik bentuk (*Formgeschichte*), membahas asal-usul tradisi Injil-injil sinoptik. Dalam buku ini, Bultmann mengklasifikasikan berbagai unit tradisi Injil seperti mukjizat, perumpamaan, dan ajaran Yesus, lalu mengkaji bagaimana bentuk-bentuk tersebut mencerminkan kehidupan dan iman komunitas Kristen awal. Ia menekankan bahwa banyak bagian Injil lebih merepresentasikan kebutuhan teologis jemaat pasca-kebangkitan daripada fakta sejarah literal, sehingga buku ini menjadi tonggak penting dalam membedakan antara Yesus historis dan Kristus kerigmatis.<sup>18</sup>
- b. *Jesus* karya ini terbit pada tahun 1926 oleh Deutsche Bibliothek di Berlin.<sup>19</sup> Rudolf Bultmann menekankan pemisahan antara Yesus historis dan Kristus iman, serta pentingnya memahami Injil bukan sebagai biografi, melainkan sebagai seruan eksistensial. Buku ini dimulai dengan metode kritik sejarah, dilanjutkan dengan latar belakang Yudaisme, pewartaan tentang Kerajaan Allah, serta tindakan dan ajaran Yesus, termasuk sikap terhadap hukum dan mukjizat. Bultmann juga membahas pandangan Yesus tentang dirinya dan persepsi para murid pasca wafat-Nya. Dengan pendekatan

---

<sup>18</sup> Rudolf Karl Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Jerman: Göttingen Vandenhoeck, 1921, hal. 8

<sup>19</sup> Rudolf Karl Bultmann, *Jesus*, Berlin: Deutsche Bibliothek, 1926, hal. 1

demitologisasi, Bultmann menafsirkan pesan Injil secara eksistensial, menjadikan karya ini tonggak penting dalam studi tentang Yesus historis, meski menuai kritik dari kalangan teolog tradisional.

- c. *Glauben und Verstehen I* terbit pada tahun 1933, oleh penerbit Mohr Siebeck, Tübingen.<sup>20</sup> Dalam *Glauben und Verstehen*, Rudolf Bultmann menggali hubungan antara iman Kristen dan rasionalitas dalam konteks modern, dengan sejumlah esai yang membahas tema-tema teologis utama. Buku ini dimulai dengan pembahasan tentang teologi liberal dan gerakan teologi terbaru, serta pertanyaan mendalam tentang makna berbicara tentang Tuhan dalam dunia modern. Kemudian, Bultmann menyelidiki pemahaman tentang kebangkitan orang mati melalui kritik terhadap pandangan Karl Barth dan eksplorasi perbedaan antara agama historis dan agama yang melampaui sejarah. Ia juga mengulas masalah Christology dan pengaruh teologi dialektis terhadap studi Perjanjian Baru, serta memperkenalkan refleksi mengenai eskatologi dalam Injil Yohanes. Di bagian berikutnya, Bultmann menyoroti peran gereja dan pengajaran dalam Perjanjian Baru, serta kaitan antara Yesus historis dan teologi Paulus. Di bagian akhir, ia mengupas soal fenomena mukjizat dan perintah kasih dalam Kekristenan, yang diterbitkan dalam bahasa Prancis. Bultmann mengajukan pemikiran bahwa iman harus dipahami secara eksistensial dan tidak terbatas pada pengetahuan sejarah atau dogma.<sup>21</sup>
- d. *Das Evangelium des Johannes* terbit pada 1941 oleh Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.<sup>22</sup> Dalam *Das Evangelium des Johannes*, Rudolf Bultmann menyajikan tafsir mendalam terhadap Injil Yohanes dengan pendekatan kritis dan eksistensial, yang berfokus pada struktur naratif dan teologi pewahyuan. Ia memandang Injil ini sebagai kesaksian iman yang dibangun atas tanda-tanda (σημεῖα) dan pertemuan dengan sang Pengungkap Ilahi (Offenbarer), bukan sebagai catatan historis. Bultmann mengeksplorasi tema-tema seperti epifani (penampakan), kelahiran kembali, kesaksian Yohanes Pembaptis, serta penghakiman ilahi (κρίσις) yang hadir melalui tindakan Yesus. Ia juga menyoroti pentingnya pengalaman pribadi dalam iman, yang ditampakkan melalui simbolisme mukjizat,

---

<sup>20</sup> Rudolf Karl Bultmann, *Glauben und Verstehen : gesammelte Aufsätze*, Tübingen : Mohr Siebeck, 1933, hal. 1

<sup>21</sup> Rudolf Karl Bultmann, *Glauben und Verstehen : gesammelte Aufsätze...* hal. 6

<sup>22</sup> Rudolf Karl Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Jerman: Vandenhoeck & Ruprecht, 1941, hal. 5-7.

- percakapan teologis (seperti dengan Nikodemus dan perempuan Samaria), dan refleksi atas makna roti kehidupan serta perjamuan.
- e. *Neues Testament und Mythologie* diterbitkan pada 1941, dalam *Kerygma und Mythos I*. Rudolf Bultmann menyatakan bahwa pewartaan Injil dalam Perjanjian Baru dibungkus dalam bahasa mitologis yang tidak lagi dapat diterima oleh manusia modern yang hidup dalam era sains dan rasionalitas. Karena itu, ia mengusulkan pendekatan *demitologisasi* (Entmythologisierung), yakni menafsirkan ulang elemen-elemen mitologis seperti mukjizat, kebangkitan, dan penghakiman dalam kerangka eksistensial, bukan historis-literal.<sup>23</sup>
  - f. *Theologie des Neuen Testaments* (1958, Mohr Siebeck, Tübingen) Dalam *Theologie des Neuen Testaments* (1958), Rudolf Bultmann menyusun teologi Perjanjian Baru secara sistematis, dimulai dari pewartaan Yesus (kerygma), yang menurutnya berpusat pada pesan eskatologis tentang Kerajaan Allah, tuntutan etis Ilahi, dan relasi pribadi dengan Allah yang penuh kasih. Ia kemudian membahas bagaimana gereja mula-mula menafsirkan makna Yesus dalam terang iman kebangkitan, menjadikannya pusat kepercayaan sebagai Mesias dan Anak Allah, sambil mulai membentuk kesadaran eklesial yang hidup dalam ketegangan antara dunia lama dan realitas baru yang dibawa Kristus. Dalam bagian tentang gereja Helenistik non-Paulin, ia mengulas perkembangan pengakuan iman terhadap Yesus sebagai Hakim dan Juru Selamat, peran sakramen, roh, serta relasi terhadap Yudaisme dan dunia. Fokus utama diberikan pada teologi Paulus, yang membahas kondisi manusia di bawah dosa, hukum, dan dunia serta transformasi radikal yang terjadi melalui iman sebagai peristiwa eskatologis, membenaran oleh anugerah, rekonsiliasi melalui salib dan kebangkitan Kristus, dan kehidupan baru di dalam Gereja. Bultmann menafsirkan seluruh pesan PB bukan sebagai sistem dogmatik, melainkan sebagai ajakan eksistensial untuk hidup dalam iman yang otentik di hadapan Allah.<sup>24</sup>
  - g. *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, terbit pada tahun 1949, oleh Mohr Siebeck, di Tübingen.<sup>25</sup> Buku ini membahas membahas kekristenan awal dalam konteks agama-agama kuno di

---

<sup>23</sup> Rudolf Karl Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, Jerman: Hamburg-Bergstedt, 1941, hal. 48.

<sup>24</sup> Rudolf Karl Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1958, hal. 1.

<sup>25</sup> Rudolf Karl Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1949, hal. 1

sekitarnya, dengan menekankan tantangan eksistensial yang dihadirkan agama ini terhadap kehidupan pribadi manusia. Bultmann menelusuri bagaimana kekristenan merespons dan mengadopsi persoalan-persoalan besar yang diwariskan dari tradisi lain, seperti pandangan tentang manusia, dunia, dan Tuhan. Ia memulai kajiannya dari warisan Perjanjian Lama, kemudian Yudaisme, unsur-unsur pemikiran Yunani, serta Hellenisme akhir, dan akhirnya sampai pada kekristenan awal sendiri. Melalui pendekatan dari dalam, ia menunjukkan bagaimana eskatologi muncul dalam tradisi Israel dan bagaimana Yudaisme akhir berpusat pada kitab sebagai inti agama, yang menandai pergeseran mendalam dari bentuk religius sebelumnya yang berakar pada sejarah melalui nabi dan imam.

- h. *Glauben und Verstehen II* terbit pada tahun 1952, oleh Mohr Siebeck, di Tübingen, buku ini merupakan kumpulan esai penting Rudolf Bultmann yang merefleksikan hubungan antara iman dan pemahaman rasional dalam konteks teologi Kristen. Dalam tulisan-tulisannya, Bultmann menggali krisis iman modern. Misalnya dalam debat Marburg, membahas perbandingan antara pandangan dunia dalam Perjanjian Baru dan filsafat Yunani, serta mempertanyakan validitas wahyu alami dalam terang pewahyuan Injil. Ia juga mengeksplorasi hermeneutika, peran tradisi Yahudi dalam warisan Kristen Barat, dan tegangan antara hukum dan anugerah dalam Kristus. Dengan pendekatan eksistensial dan historis, Bultmann menunjukkan bahwa iman bukan sekadar menerima dogma, tetapi adalah keterlibatan pribadi yang sadar akan realitas manusia di hadapan Allah yang menyapa. Buku ini mencerminkan upayanya merangkul modernitas tanpa kehilangan kedalaman iman, menjadikan teologi sebagai dialog hidup antara manusia dan wahyu.<sup>26</sup>
- i. *Die Frage der Entmythologisierung* terbit pada 1954, dalam *Kerygma und Mythos II*. Buku *Die Frage der Entmythologisierung* menelusuri secara kritis fondasi dan konsepsi Rudolf Bultmann tentang demitologisasi, dimulai dari dua prasyarat rapuh pandangan dunia modern beserta sainsnya dan filsafat ilmiah, lalu menggambarkan peran filsafat sebagai penerangan transendental yang menuntun kita pada sumber keyakinan, di mana mitos jatuh dan kemudian direkonstruksi menjadi bentuk yang murni untuk memfasilitasi pertarungan eksistensial iman. Bultmann memerinci

---

<sup>26</sup> Rudolf Karl Bultmann, *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1952, hal. 8

dinamika menjelaskan dan memahami (*Erklären und Verstehen*), menunjukkan ketegangan dan persatuan antara keduanya serta titik temu dengan yang tak terjangkau akal, sambil menanggapi kritik atas metodenya. Selanjutnya ia mengungkap kekuatan-kekuatan di balik diskusi demitologisasi transformasi dan penghayatan ulang agama alkitabiah melalui kacamata tugas rohaniwan, sikap ortodoksi versus liberalitas, dan nuansa istilah pencerahan serta liberalitas.<sup>27</sup>

- j. *Geschichte und Eschatologie*, terbit pada 1958, oleh Mohr Siebeck, di Tübingen. Dalam buku ini Rudolf Bultmann mengupas hubungan antara peristiwa historis dan pengharapan eskatologis dalam injil, dengan menegaskan bahwa sejarah Kristus tak hanya kumpulan fakta masa lalu melainkan panggilan eksistensial yang menuntut keputusan hidup di masa kini. Bultmann menelusuri bagaimana pemahaman tradisional tentang sejarah sebagai rangkaian kejadian objektif bertemu ketegangan dengan eskatologi otentik yang memproklamasikan Kerajaan Allah sebagai realitas yang menembus waktu. Ia mengkritik pendekatan historiografi murni yang terjebak dalam positivisme, lalu menegaskan perlunya penafsiran eksistensial atas kerygma: bukan bertanya apa dan kapan peristiwa itu terjadi, melainkan bagaimana berita tersebut mengubah kesadaran dan sikap manusia.<sup>28</sup>
- k. *Die drei Johannesbriefe* pada 1969, oleh Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, buku ini mengupas pesan-pesan teologis dan pastoral dalam Surat Yohanes 1–3 dengan menekankan komunitas iman sebagai persekutuan hidup dalam terang kasih Kristus. Pada Surat Pertama, Bultmann menyoroti prooemium yang menetapkan dasar doktrinal pengakuan Yesus sebagai Anak Allah lalu memaparkan persekutuan dengan Allah melalui ketaatan pada perintah cinta, disertai peringatan terhadap ajaran sesat dan penekanan pada keberanian rohani sebagai buah dari kasih. Bultmann menguraikan hubungan erat antara iman, pengakuan teologis, dan kesaksian nyata dalam hidup sehari-hari. Dalam Surat Kedua, perhatian beralih pada penerimaan atau penolakan terhadap pengajar keliling, dengan himbuan agar jemaat mempertahankan kebenaran dan kasih yang otentik. Surat Ketiga, ditandai nada lebih personal, menegur Diotrephes yang menolak otoritas gereja dan menasihati jemaat

---

<sup>27</sup> Rudolf Karl Bultmann, *Die Frage der Entmythologisierung*, Jerman: R. Piper, 1954, hal. 6.

<sup>28</sup> Rudolf Karl Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1958, hal. 1

untuk mencontoh kerendahan hati Demetrios dalam menyambut saudara-saudara pengelana.<sup>29</sup>

- l. *Der zweite Brief an die Korinther* pada 1976, oleh Vandenhoeck & Ruprecht, di Göttingen, buku ini menguraikan konsep *καύχησις* (kebanggaan) dan *πεποίθησις* (keyakinan) Paulus, bagaimana sikap tulus dan penyelesaian konflik mendasari otoritas apostolik serta kerinduan sang rasul akan keselamatan dan kesatuan jemaat. Pada bagian berikutnya dibahas sifat *παρησία* (keterusterangan) Paulus yang muncul sebagai buah dari pelayanan, Bultmann meneliti juga dimensi tersembunyi dan nyata dari “kehidupan baru” dalam Kristus bagaimana Roh menyelimuti dan kemudian mengungkapkan isi hati dalam tindakan pastoral. Dengan kombinasi analisis bahasa Yunani dan kerangka eksistensial, Bultmann menunjukkan bahwa 2 Korintus bukan sekadar surat doktrinal, melainkan narasi dinamis tentang konflik, panggilan, dan pembaruan iman yang menantang setiap orang percaya untuk meneguhkan kesaksian mereka dalam kebenaran dan kasih.<sup>30</sup>
- m. *Theologische Enzyklopädie* pada 1984, oleh Mohr Siebeck, di Tübingen, buku ini menguraikan dasar-dasar dan cakupan teologi sebagai disiplin ilmiah, dimulai dengan mengkritisi penentuan teologi dalam idealisme dan positivisme, menelaah pandangan Schleiermacher, serta merumuskan teologi berdasarkan objeknya sendiri. Selanjutnya membahas *fides quae creditur* yaitu iman yang dipercayai sebagai materi pokok teologi, termasuk relasi antara teologi dan iman di era modern serta ketegangan antara liberalisme dan ortodoksi. Pada bagian ketiga, teologi diposisikan sebagai ilmu tentang Allah, dengan refleksi mendalam mengenai hakikat ilmu dan kebenaran, tantangan ketakterjangkauan-Nya, dan kemungkinan mengenali Allah melalui eksistensi manusia berkat wahyu. Terakhir, tema wahyu dielaborasi sebagai peristiwa historis yang menyangkut problem absolutitas, kritik terhadap konsep otoritas gerejawi, serta perbedaan perspektif Katolik dan Protestan dalam memahami bagaimana dan mengapa Allah membuka diri kepada manusia, menjadikan teologi ensiklopedi ini pijakan komprehensif bagi studi lanjutan.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Rudolf Karl Bultmann, *Die drei Johannesbriefe*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969, hal. 8

<sup>30</sup> Rudolf Karl Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, hal. 260

<sup>31</sup> Rudolf Karl Bultmann, *Theologische Enzyklopädie* Tübingen: Mohr Siebeck, 1984, hal. 6

Setelah menelaah sejumlah karya utama Rudolf Bultmann yang mencerminkan pemikirannya tentang teologi, hermeneutika, dan eksistensialisme Kristen hingga tafsirnya atas surat-surat Perjanjian Baru, pembacaan terhadap kumpulan esai dan korespondensinya, khususnya dalam *Kerygma und Mythos I* dan *II*, menjadi penting untuk memahami bagaimana Bultmann secara eksplisit merumuskan, mempertahankan, serta merefleksikan gagasan demitologisasi dan teologi eksistensialnya dalam dialog intens dengan para teolog dan filsuf sezamannya. Berikut kumpulan esai dan korespondensi Bultmann:

- a. *Kerygma und Mythos I*, buku ini Mengandung esai monumental Bultmann yaitu *Neues Testament und Mythologie* yang terletak pada bab 1, tulisan ini memulai debat demitologisasi dalam teologi abad ke-20.<sup>32</sup>
- b. *Kerygma und Mythos II* yang terbit pada 1962, buku ini Melanjutkan diskusi dengan respons dari teolog lain terhadap program Bultmann, disertai tanggapan balik darinya. Dalam esai *The Case for Demythologizing: A Reply*, Rudolf Bultmann merespons kritik tajam dari Karl Jaspers terhadap gagasan demitologisasinya, tulisan ini ada pada bab tiga.<sup>33</sup>
- c. *Faith and Understanding*. Terjemahan kumpulan esai dari *Glauben und Verstehen* dalam bahasa Inggris, membahas iman, penafsiran, dan modernitas.<sup>34</sup>
- d. *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*. Koleksi penting yang berisi terjemahan esai-esai utama termasuk *New Testament and Mythology*, *Theology as science*, *The problem of hermeneutics*, *On the problem of demythologizing*, *Science and existence*, dan *Is exegesis without presuppositions possible?*<sup>35</sup>
- e. *Rudolf Bultmann – Friedrich Gogarten: Briefwechsel 1921–1967*, merupakan kumpulan surat antara Bultmann dan Gogarten, mencerminkan perkembangan teologi eksistensial dan hubungan personal mereka.<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> Rudolf Karl Bultmann, et.al., *Kerygma and Myth: a Theological Debate*, New York: NY Harper and Row, 1961, hal. 1

<sup>33</sup> Rudolf Karl Bultmann, *Kerygma and Myth: A Theological Debat Volume II*, London: S.P.C.K., 1962, hal. 181

<sup>34</sup> Rudolf Karl Bultmann, *Faith and Understanding*, New York: Harper & Row, 1969, hal.1

<sup>35</sup> Rudolf Karl Bultmann, *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, Philadelphia: Fortress Press, 1989, hal. 1

<sup>36</sup> Rudolf Karl Bultmann, et.al., *Rudolf Bultmann – Friedrich Gogarten: Briefwechsel*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1994, hal. 1

- f. *Rudolf Bultmann – Karl Barth: Briefwechsel 1922–1966*. Surat menyurat antara Bultmann dan Karl Barth merupakan dialog intelektual yang tajam dan saling menghormati antara dua raksasa teologi abad ke-20.<sup>37</sup>
- g. *Rudolf Bultmann – Martin Heidegger: Briefwechsel 1925–1975*. Pertukaran surat yang menunjukkan pengaruh Heidegger terhadap pendekatan hermeneutika eksistensial Bultmann.<sup>38</sup>
- h. *Essays Philosophical and Theological*.<sup>39</sup> Buku ini merupakan kumpulan esai yang menggambarkan pergumulan teologis dan filosofisnya dalam menjawab tantangan modernitas terhadap iman Kristen. Melalui berbagai topik seperti krisis kepercayaan, hubungan antara hukum dan anugerah, problem hermeneutik, serta pemahaman manusia dan dunia dalam terang Perjanjian Baru dan filsafat Yunani.
- i. *Exegese und Hermeneutik*. Kumpulan tulisan metodologis Bultmann tentang pendekatan tafsir dan peran hermeneutika dalam teologi.<sup>40</sup>

## B. Hermeneutika Demitologi

### 1. Presuposisi Eksegesis dan Perjumpaan Eksistensial

Presuposisi dalam eksegesis adalah seperangkat asumsi awal yang secara tidak terhindarkan dibawa oleh seorang penafsir dalam proses memahami teks-teks suci, seperti Al-Qur'an atau Alkitab. Asumsi-asumsi ini bisa berasal dari latar belakang teologis, sosial, maupun psikologis penafsir. Di sisi lain, proses penafsiran tidak hanya bersifat intelektual, tetapi juga menyentuh aspek eksistensial. Perjumpaan eksistensial merujuk pada keterlibatan subjektif dan mendalam seorang pembaca terhadap pesan ilahi dalam teks, yang selaras dengan pengalaman hidup, pencarian makna, dan kesadaran akan tanggung jawab moral serta spiritual.

Dalam kerangka ini, penting untuk membedakan antara eksegesis dan hermeneutik. Eksegesis lebih menekankan pada penjelasan tekstual dan historis dari sebuah teks, sedangkan hermeneutik berfungsi sebagai landasan konseptual yang membimbing proses penafsiran itu sendiri.

---

<sup>37</sup> Rudolf Karl Bultmann dan Karl Barth, *Rudolf Bultmann-Karl Barth: Briefwechsel 1922–1966*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1971, hal. 8

<sup>38</sup> Rudolf Karl Bultmann dan Martin Heidegger, *Rudolf Bultmann – Martin Heidegger: Briefwechsel 1925–1975*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, hal. 1

<sup>39</sup> Rudolf Karl Bultmann, *Essays Philosophical and Theological*, London: SCM Press, 1955, hal. 1

<sup>40</sup> Theodor Lorenzmeier, *Exegese und Hermeneutik: Eine Vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns, Herbert Brauns, und Gerhard Ebeling*, München: Furche-Verlag, 1968, hal. 1

Hermeneutik mencakup refleksi atas bagaimana presuposisi penafsir dan pengalaman eksistensialnya turut membentuk cara suatu teks dimaknai. Dengan demikian, pemahaman terhadap teks suci tidak bisa dilepaskan dari keterlibatan eksistensial dan kesadaran metodologis penafsir dalam menafsirkan makna ilahi yang terkandung di dalamnya.<sup>41</sup>

Pendekatan ini menjadi dasar bagi pemikiran hermeneutis Rudolf Bultmann, yang menekankan bahwa hermeneutika bertujuan untuk menjembatani kesenjangan antara masa lalu dan masa kini. Artinya, hermeneutika berupaya menginterpretasi teks klasik atau realitas masa lampau yang terasa asing agar dapat dipahami dan dimiliki oleh masyarakat di konteks budaya dan waktu yang berbeda. Oleh karena itu, hermeneutika tidak hanya berkutat pada teks tertulis, tetapi juga mencakup pemahaman atas peristiwa sejarah, simbol-simbol, hingga mitos sebagai bagian dari realitas yang harus ditafsirkan secara eksistensial.<sup>42</sup>

Selain itu Bultmann juga menyoroti pentingnya kesadaran terhadap presuposisi dalam proses eksegesis dan mengkritik upaya para penafsir yang berusaha mencapai obyektivitas mutlak dengan mengesampingkan semua presuposisi, termasuk minat-minat khusus yang terkait dengan konteks zaman mereka. Bultmann, yang terpengaruh oleh pemikiran Martin Heidegger, berpendapat bahwa obyektivitas semacam itu adalah ilusi, karena setiap penafsir secara melekat membawa latar belakang dan asumsi tertentu dalam proses penafsiran.

Kesadaran akan keberadaan presuposisi ini menjadi titik pijak penting dalam pendekatan hermeneutik Bultmann. Ia menolak anggapan bahwa makna teks dapat ditangkap secara murni dan netral tanpa campur tangan subyektivitas penafsir. Justru melalui pengakuan terhadap keberadaan presuposisi inilah proses penafsiran menjadi lebih otentik dan jujur, karena penafsir menyadari bahwa keterlibatannya tidak bisa dihindari dan merupakan bagian integral dari proses memahami pesan teks.

Setiap penafsiran teks tidak pernah dilakukan dalam ruang hampa, melainkan selalu dimediasi oleh presuposisi penafsir. Presuposisi utama dalam memahami teks suci adalah eksistensi manusia itu sendiri. Dengan dipengaruhi filsafat Martin Heidegger,

---

<sup>41</sup> F. Budi Hariman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: PT Kanisius, 2015, hal.136

<sup>42</sup> Ilyas Supena, "Epistemologi Hukum Islam dalam Pandangan Hermeneutika Fazlurrahman", dalam *Jurnal Asy-Syir'ah* Vol. 42 No. 2 Tahun 2008, hal. 248

Bultmann memandang bahwa makna teks Alkitab tidak semata-mata terletak pada dimensi historis atau literal, tetapi pada keterkaitannya dengan eksistensi manusia yakni bagaimana teks itu berbicara kepada manusia sebagai makhluk yang sadar akan kematian, kebebasan, dan keterlemparannya di dunia. Penafsiran harus mampu menyentuh eksistensi, bukan sekadar mengulang kisah atau dogma masa lalu.

Bultmann membedakan dua jenis presuposisi yaitu *presuposisi dogmatis* dan *presuposisi epistemis*. Presuposisi dogmatis merujuk pada asumsi-asumsi teologis yang sering kali tidak disadari, seperti keyakinan bahwa Yesus mengetahui diri-Nya sebagai Mesias. Menurut Bultmann, dalam penelitian historis, penafsir tidak harus mengandaikan bahwa Yesus memiliki kesadaran tersebut, melainkan membiarkan pertanyaan itu tetap terbuka. Bultmann menekankan bahwa eksegesis yang dipandu oleh prasangka-prasangka dogmatis tidak benar-benar mendengarkan apa yang dikatakan oleh teks, melainkan hanya membiarkan teks itu mengatakan apa yang ingin didengarnya. Sebaliknya, eksegesis yang bebas dari presuposisi dogmatis memungkinkan teks berbicara apa adanya, meskipun hasilnya mungkin tidak sejalan dengan doktrin-doktrin resmi.

Dengan demikian, Bultmann menekankan perlunya kesadaran kritis terhadap presuposisi dalam proses eksegesis. Ia mendorong penafsir untuk melepaskan asumsi-asumsi dogmatis yang dapat mengaburkan pemahaman terhadap teks, dan sebaliknya, membuka diri terhadap perjumpaan eksistensial yang memungkinkan teks berbicara secara autentik kepada pembaca. Pendekatan ini menempatkan pengalaman eksistensial sebagai pusat dalam proses penafsiran, di mana teks tidak hanya dipahami secara intelektual, tetapi juga dialami secara pribadi dan mendalam.<sup>43</sup>

Adapun presuposisi epistemis adalah latar belakang persoalan, pendekatan terhadap permasalahan, serta tema pokok yang mendasari suatu kegiatan eksegesis. karna mustahil melakukan eksegesis yang sepenuhnya bebas dari presuposisi epistemis. Dalam kerangka epistemis ini, Bultmann berpendapat bahwa setiap bentuk eksegesis selalu dilandasi oleh asumsi-asumsi tertentu. Ia mengidentifikasi setidaknya dua jenis presuposisi epistemis utama.<sup>44</sup>

Pertama, individualitas sang penafsir itu sendiri mencakup kecenderungan pribadi, minat, kebiasaan, bakat, dan bahkan kelemahan

---

<sup>43</sup> Rudolf Karl Bultmann, *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, Philadelphia: Fortress Press, 1989, hal.145

<sup>44</sup> F. Budi Hariman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida...* 138

yang secara tak terhindarkan memengaruhi proses interpretasi terhadap teks suci. Seorang ekseget memang dididik untuk menanggalkan unsur subjektivitas ini dan mengarahkan fokus sepenuhnya pada makna objektif teks. Namun, menurut Bultmann, sekalipun presuposisi individual ini dapat ditekan atau dikesampingkan, tetap ada presuposisi kedua yang tidak dapat dihindari, yakni penggunaan metode historis.

Metode historis bertujuan untuk memahami makna teks berdasarkan konteks gramatikal dan historis pada saat penulisannya. Pendekatan ini menuntut perhatian pada arti kata-kata, struktur gramatikal, dan gaya bahasa dalam latar historisnya. Oleh karena itu, seorang ekseget dituntut untuk memahami bahasa Perjanjian Baru yakni bahasa Yunani yang digunakan oleh para penulis Yahudi dan mengeksplorasi wawasan dunia yang memengaruhi pemikiran mereka. Hal ini mencakup pemahaman terhadap literatur rabinik, tradisi apokaliptik, agama-agama helenis, dan naskah-naskah Qumran. Selain itu, perbedaan gaya bahasa antara Injil-injil Sinoptik (Matius, Markus, dan Lukas) dan Injil Yohanes juga mencerminkan kompleksitas yang harus dihadapi dalam pendekatan historis tersebut.

Presuposisi yang melekat dalam metode historis dan sulit dielakkan oleh seorang ekseget adalah keyakinan bahwa sejarah merupakan suatu sistem tertutup dari rangkaian peristiwa yang tersusun dalam relasi sebab-akibat yang dapat dibuktikan secara empiris. Pandangan ini mengingatkan kita pada historisme dalam tradisi historiografi Jerman, yang menempatkan sejarah sebagai disiplin yang meneliti peristiwa-peristiwa lampau sebagai fakta objektif. Sejarah tidak dapat direduksi semata-mata sebagai objek empiris yang netral. Jika sejarah dipahami secara empiris, kita memang dapat mengumpulkan fakta dan peristiwa yang dapat disusun secara kronologis. Namun, bila pemahaman berhenti pada tataran ini, maka sejarah hanya menjadi rangkaian informasi tanpa makna yang transformatif, seperti arsip berita yang tidak memberi pencerahan baru.

Dalam pandangan Bultmann, sejarah memperoleh maknanya hanya ketika subjek yang menelaahnya menyadari keterlibatannya dalam arus sejarah itu sendiri. Seorang penafsir sejarah tidak berada di luar sejarah, melainkan menjadi bagian darinya. Oleh karena itu, ia tidak sepenuhnya netral. Pemahaman terhadap sejarah hanya mungkin terjadi apabila ia bersedia merespons dinamika dan pertanyaan yang ditimbulkan oleh sejarah itu sendiri. Dengan demikian, memahami sejarah bukan sekadar mengamati data masa lalu secara objektif, melainkan merupakan proses dialogis antara manusia dan sejarah, sebuah interaksi antara realitas historis dan keputusan eksistensial

manusia dalam menghadapinya.<sup>45</sup>

Dalam kerangka ini, metode historis tidak membuka ruang bagi campur tangan kekuatan supranatural dalam jalannya sejarah. Di sinilah letak persoalan ketika teks-teks Perjanjian Baru justru memuat berbagai narasi yang menggambarkan intervensi ilahi atau mukjizat.<sup>46</sup> Pertanyaan yang muncul kemudian bagaimana pendekatan eksegetis menyikapi kisah-kisah mukjizat, seperti perubahan air menjadi anggur di Kana, penyembuhan orang sakit, pengendalian badai, atau perbanyakkan roti. Dari sudut pandang ilmu sejarah modern, mukjizat dianggap berada di luar jangkauan penjelasan historis karena tidak dapat diverifikasi secara empiris. Jika tidak dianggap sebagai bentuk ilusi, maka mukjizat akan dikategorikan sebagai ekspresi subjektif iman keagamaan.

Bagi Bultmann, narasi-narasi mukjizat dalam Perjanjian Baru merupakan semacam "bahasa asing" dari masa lalu yang sulit dimengerti oleh pembaca kontemporer. Maka, satu-satunya jalan untuk memahaminya adalah melalui proses penerjemahan, yakni upaya interpretatif yang memungkinkan makna terdalam teks terbuka bagi pemahaman modern. Tugas inilah yang menjadi inti dari eksegesis menurut Bultmann. Dalam kerangka interpretasi ini, ia mengembangkan dua konsep penting yang berakar pada pemikiran Heidegger tentang struktur awal pemahaman yaitu *Vorverständnis* (pra-pemahaman) dan *Lebensbezug* (keterkaitan dengan kehidupan).

pra-pemahaman (*preunderstanding*), yaitu suatu sikap eksistensial dan kesiapsiagaan batin yang secara melekat dimiliki oleh setiap individu ketika menafsirkan teks atau peristiwa sejarah. Tanpa adanya pra-pemahaman ini, menurut Bultmann, mustahil terjadi proses penafsiran yang utuh dan bermakna. Penting untuk dibedakan bahwa pra-pemahaman bukanlah prasangka (*prejudgment*), sebagaimana sering disalahpahami. Jika prasangka bersifat memaksakan tafsir berdasarkan kerangka pikir yang tertutup, maka pra-pemahaman justru bersifat terbuka yaitu kesiapan eksistensial untuk merespons makna yang muncul dari teks atau peristiwa berdasarkan pengalaman konkret manusia.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Rudolf Bultmann, Editor: Charles W. Kegley, *The Theology of Rudolf Bultmann...*, hal. 4

<sup>46</sup> Fransisco Budi Hariman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida...*, hal. 139

<sup>47</sup> Rudolf Bultmann, Editor: Charles W. Kegley, *The Theology of Rudolf Bultmann...*, hal. 5

Lebih lanjut, Bultmann menegaskan bahwa pra-pemahaman ini meskipun tidak selalu disadari secara eksplisit, tetap melekat dalam diri manusia karena manusia adalah subjek yang sadar diri, bukan entitas pasif seperti benda atau makhluk instingtif. Kesadaran akan waktu, masa lalu, masa kini, dan masa depan serta pengalaman-pengalaman eksistensial seperti harapan, rasa bersalah, dan suara hati, menjadi bukti bahwa dalam setiap keterlibatan manusia dengan sejarah, pra-pemahaman itu selalu hadir, bahkan jika ia tidak menyadarinya secara reflektif.

Jadi, tidak mungkin memahami teks-teks suci tanpa pra-pemahaman terhadap konteks masalah yang ingin disampaikan oleh teks tersebut. Pemahaman historis selalu menuntut adanya relasi antara penafsir dan permasalahan yang diungkapkan teks, dan relasi ini terbentuk dari situasi konkret kehidupan penafsir. Dengan kata lain, latar belakang intelektual dan eksistensial seorang ekseget sangat menentukan dalam proses interpretasi. Pra-pemahaman ini bukanlah bias semata, melainkan syarat dasar bagi terjadinya pemahaman. Di sinilah Bultmann tampak mengadaptasi Heidegger.

Sementara itu, konsep *Lebensbezug* menunjukkan bahwa makna teks baru bisa dimengerti apabila pembaca mengaitkan persoalan dalam teks dengan keberadaan dirinya sendiri. Artinya, teks hanya akan berbicara apabila ia menyentuh persoalan eksistensial pembacanya. Bultmann menegaskan bahwa manusia adalah makhluk historis, maka tidak mungkin memahami sejarah dari luar sejarah itu sendiri. Kita harus terlibat di dalamnya. Seorang penafsir tidak bisa melepaskan diri dari keberadaannya yang terikat oleh ruang dan waktu. Maka dari itu, penafsiran terhadap teks-teks historis seperti Perjanjian Baru menuntut adanya *existenzielle Begegnung* atau perjumpaan eksistensial dengan teks. Hal ini berarti bahwa pemahaman terhadap teks lahir dari keterlibatan eksistensial pembaca dengan realitas yang diungkapkan dalam teks tersebut. Presuposisi ini menjadi syarat fundamental dalam memahami sejarah.

Dengan demikian, makna dalam kitab suci tidak bersifat final atau tertutup, melainkan senantiasa terbuka untuk diungkap kembali dalam konteks kehidupan baru. Kisah-kisah mukjizat hanya akan dapat dipahami secara otentik jika kita mengalami perjumpaan eksistensial dengan teks-teks itu. Oleh karena itu, menurut Bultmann, pendekatan historis saja tidaklah cukup, sebab ia hanya menghasilkan data objektif yang terlepas dari keberadaan kita sendiri. Sebuah eksegesis yang sejati harus mampu menembus lapisan historis dan menarik keluar makna eksistensial dari teks.

## 2. Demitologisasi

Dalam perjalanan sejarah agama, mitos dan mukjizat memainkan peran sentral dalam menyampaikan pesan-pesan ilahi kepada umat manusia. Berbagai kisah tentang intervensi supranatural, kehadiran malaikat, dan mukjizat para nabi telah lama menjadi sarana teologis untuk menegaskan kekuasaan Tuhan serta peran kenabian. Narasi-narasi tersebut bukan sekadar cerita, tetapi juga memiliki fungsi eksistensial dan simbolik bagi orang beriman. Namun, seiring dengan perkembangan zaman dan munculnya kesadaran modern yang didasarkan pada rasionalitas, empirisisme, dan metodologi ilmiah, pemahaman terhadap teks-teks keagamaan mengalami tantangan serius. Kepercayaan terhadap elemen-elemen supranatural menjadi semakin dipertanyakan, terutama ketika bertentangan dengan prinsip-prinsip rasional dan hukum-hukum alam yang telah dibuktikan secara ilmiah.

Dalam konteks inilah, Rudolf Bultmann, seorang teolog dan ahli Perjanjian Baru, mengusulkan pendekatan demitologisasi sebagai solusi hermeneutik untuk menjawab krisis makna dalam tradisi keagamaan yang dihadapkan pada dunia modern. Tujuan utama dari demitologisasi bukanlah menghapus makna religius dari kitab suci, melainkan menafsirkan ulang mitos-mitos tersebut ke dalam kategori-kategori eksistensial yang dapat dipahami dan dialami oleh manusia masa kini. Bultmann meyakini bahwa agar pesan kitab suci tetap relevan bagi manusia modern, diperlukan pemisahan antara bentuk mitologis dari pewartaan dan inti kebenaran eksistensial yang dikandungnya. Dengan demikian, demitologisasi merupakan upaya untuk menjaga relevansi iman tanpa mengorbankan kedalaman makna spiritual, sekaligus membuka ruang dialog antara iman dan akal dalam horizon kesadaran kontemporer.

Demitologisasi (*Entmythologisierung*) berasal dari bahasa Jerman yang secara harfiah berarti "penghilangan unsur mitologis."<sup>48</sup> Dalam konteks pemikiran teologis, istilah ini mengacu pada upaya untuk menafsirkan ulang elemen-elemen mitos dalam teks keagamaan agar maknanya dapat dipahami secara eksistensial oleh manusia modern. Bagi Rudolf Bultmann, mitos bukan sekadar cerita fiktif atau dongeng primitif, melainkan bentuk simbolik yang merepresentasikan cara manusia kuno memahami realitas terdalam kehidupannya, terutama relasinya dengan kekuatan ilahi.

Mitos sering kali muncul sebagai respon terhadap

---

<sup>48</sup> L. Oranje, *Sejarah Ringkas Theologia Abad XX*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004, hal. 16

ketidakmampuan manusia menjelaskan fenomena tertentu melalui hukum alam. Ia mencerminkan ketergantungan manusia kepada kekuatan yang tak terlihat, seperti dewa, roh, atau entitas adikodrati lainnya. Dalam narasi keagamaan, konsep seperti surga, neraka, mukjizat, dan intervensi ilahi menjadi bagian dari struktur mitologis yang menyampaikan kebenaran religius melalui bahasa simbolik.<sup>49</sup>

Rudolf Bultmann menjelaskan bahwa mitos pada hakikatnya adalah bentuk naratif yang menggambarkan peristiwa-peristiwa yang melibatkan kekuatan supranatural dan makhluk-makhluk yang melampaui batas-batas kemanusiaan. Oleh karena itu, mitos sering dijuluki sebagai sejarah para dewa (*history of the gods*), karena di dalamnya terkandung kisah-kisah mengenai dunia ilahi yang bertemu dengan dunia manusia. Namun, bagi manusia modern yang hidup dalam horizon sains dan rasionalitas, bentuk-bentuk pengisahan seperti itu membutuhkan pendekatan baru agar pesan intinya tetap bermakna dan tidak tertolak oleh nalar kontemporer. Di sinilah demitologisasi memainkan perannya sebagai jembatan hermeneutis antara dunia teks kuno dan kesadaran modern.<sup>50</sup>

Mitos umumnya juga dipahami sebagai cerita yang berasal dari tradisi masyarakat dan dianggap mengandung kebenaran, meskipun tidak selalu bisa dibuktikan secara historis. Cerita-cerita ini sering digunakan untuk menjelaskan hal-hal yang tidak diketahui atau sulit dijelaskan secara rasional, serta banyak dikaitkan dengan ajaran suci, konsep teologis, dan praktik keagamaan. Mitos biasanya menyentuh sisi emosi manusia baik berupa harapan maupun ketakutan. Karena itu, mitos tidak hanya berkaitan dengan agama, tetapi juga mencerminkan nilai-nilai budaya yang mendalam dan memengaruhi cara manusia memahami dunia. Meskipun tidak selalu bersifat religius secara eksplisit, mitos tetap dihormati karena diyakini mengandung kebenaran simbolik yang kuat dan berdampak besar pada perilaku manusia.<sup>51</sup>

Menurut Arkoun, mitos memiliki fungsi yang mirip dengan agama, meskipun tidak dimaksudkan untuk menggantikannya. Mitos merepresentasikan impian-impian moral universal yang menjadi

<sup>49</sup> Nur Shofa Ulfiyati, "Pemikiran Hermeneutika Rudolf Bultmann: Eksistensialisasi dan Demitologisasi", dalam *Atthiflah: Journal of Early Childhood Islamic Education*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2020, hal. 30

<sup>50</sup> Jessica Elizabeth Abraham, "Demitologisasi Bultmann sebagai Analogi Jembatan Dialektika kepada Manusia Posmodern" dalam *Jurnal Teologi Gracia Deo* Vol. 6, No. 1, Tahun 2023, hal. 10

<sup>51</sup> Ananda Aprilia Aulia Syahna dan Putri Ayu, "Demythologizing Religious Narratives: Bultmann's Approach to Hadith within Modern Theological Studies" dalam *Aqwal Journal of Qur'an and Hadis Studies* Vol. 5 No. 1 Tahun 2024, hal. 58

sumber nilai dan pedoman hidup. Demikian pula, ajaran-ajaran dalam teks-teks suci agama juga mengandung gambaran ideal yang serupa, seperti keindahan surga yang digambarkan dengan sungai yang mengalir, buah-buahan, dan pasangan suci. Perbedaannya terletak pada pelaku konstruksinya kalau mitos dibentuk sepenuhnya oleh manusia, sedangkan agama merupakan hasil interaksi antara wahyu ilahi dan interpretasi manusia.<sup>52</sup>

Dalam hal ini, manusia tidak bisa sepenuhnya terlepas dari peran agama maupun mitos, meskipun keduanya terus mengalami transformasi dari satu generasi ke generasi berikutnya. Oleh karena itu, nilai penting mitos dalam konteks keagamaan tidak hanya terletak pada isi supranaturalnya, tetapi pada fungsi eksistensialnya dalam kehidupan manusia. Maka, mitos perlu dipahami berdasarkan peran dan maknanya bagi eksistensi manusia.

Demitologisasi pada dasarnya merupakan sebuah pendekatan dalam hermeneutika, yaitu metode untuk memahami dan menafsirkan teks, khususnya teks-teks keagamaan. Gagasan utama dalam demitologisasi berangkat dari pemahaman bahwa *myth* (mitos) tidak semata-mata berarti cerita yang salah atau khayalan yang tidak masuk akal. Sebaliknya, *the nature of myth* justru menunjukkan bahwa ada kebenaran eksistensial yang terkandung di dalamnya, meskipun *mythical elements* yakni unsur-unsur gaib, supranatural, atau simbolik tidak bisa diterima secara literal oleh akal modern, bukan berarti makna yang dikandungnya dapat diabaikan.<sup>53</sup>

Bultmann menjelaskan demitologisasi sebagai metode interpretasi atas Perjanjian Baru yang mencoba menemukan kembali makna yang lebih dalam di balik konsep mitologis, tujuannya bukan untuk menyingkirkan pernyataan-pernyataan mitologis namun untuk menafsirkan pernyataan-pernyataan itu.<sup>54</sup> Jadi, Bultmann menginginkan mukjizat bukan dimaknai sebagai fakta historis melainkan sebagai eksistensial. Pandangan Rudolf Bultmann mengenai *demitologisasi* atau *Entmythologisierung* memuat beberapa aspek pokok yang saling terkait.<sup>55</sup> Gagasan ini lahir dari keprihatinannya terhadap kesenjangan antara pesan Perjanjian Baru dan cara berpikir

<sup>52</sup> Roibin, "Agama dan Mitos: Dari Imajinasi Kreatif Menuju Realitas Yang Dinamis," dalam *Jurnal el-Harakah* Vol. 12 No. 2 Tahun 2010, hal. 86-87

<sup>53</sup> Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, New York: Charles Scribner's Sons, 1958, hal. 18

<sup>54</sup> F. Budi Hariman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida...* 144

<sup>55</sup> M. Darajat Ariyanto, "Rudolf Bultmann: Demitologisasi dalam Perjanjian Baru" dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 20 No. 2 Tahun 2008, hal. 180

manusia modern. Berikut gagasan dari Bultmann:

- a. Inti dari demitologisasi adalah bahwa Perjanjian Baru terdiri atas dua unsur utama, yakni Injil Kristen dan pandangan dunia abad pertama yang dipenuhi dengan simbol-simbol mitologis. Bagi Bultmann, esensi Injil yang disebutnya *kerygma* (dari kata Yunani: isi pewartaan), adalah pesan teologis murni yang tidak dapat direduksi lebih jauh. Pesan ini harus disampaikan kepada manusia modern tanpa membebani mereka dengan kerangka mitologis yang asing bagi cara berpikir ilmiah kontemporer. Karena itu, tugas teologi bukan menghapus Injil, melainkan melepaskannya dari bungkus mitos agar substansi eksistensialnya tetap komunikatif.<sup>56</sup>
- b. Bultmann menafsirkan mitos bukan sebagai fiksi atau penipuan, tetapi sebagai bentuk pemahaman manusia pra-ilmiah terhadap eksistensinya. Mitos merepresentasikan pemaknaan mendalam terhadap keberadaan manusia melalui simbol, narasi, dan perumpamaan. Dalam konteks masyarakat Yahudi abad pertama, alam semesta dipahami secara bertingkat langit, bumi, dan dunia bawah dengan ruang terbuka bagi intervensi ilahi. Ini menjadi latar pemikiran yang membentuk cara penulisan Perjanjian Baru. Bagi Bultmann, pendekatan semacam ini tidak lagi relevan dengan cara pandang modern, sehingga menuntut penafsiran ulang melalui pendekatan eksistensial.
- c. Bultmann menyatakan bahwa transformasi dunia mitologis juga mencakup transformasi pribadi Yesus. Figur historis Yesus, menurutnya, telah diubah oleh kekristenan awal menjadi tokoh mitologis sosok pra-eksisten yang menjelma ke dunia, mati demi penebusan dosa, bangkit, naik ke surga, dan diyakini akan kembali untuk menghakimi dunia. Narasi ini diperkuat oleh berbagai kisah mukjizat, suara dari surga, dan kemenangan spiritual atas kekuatan jahat. Namun, bagi Bultmann, semua ini bukanlah laporan sejarah, melainkan ekspresi mitologis komunitas beriman yang sedang berusaha memahami pengalaman religius mereka sendiri. Karena itu, bagi manusia abad ke-20 yang lebih mempercayai rumah sakit daripada mukjizat, atau penemuan medis seperti penisilin atau antibiotik daripada doa, bentuk mitologis ini perlu dikupas demi menyingkap tujuan teologis awal yang terkandung di dalamnya itulah tugas demitologisasi.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Harvie M. Conn, *Contemporary world theology; a layman's guidebook*, New Jersey: Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1973, hal. 33

<sup>57</sup> Harvie M. Conn, *Contemporary world theology; a layman's guidebook...*, hal. 34

- d. Proses demitologisasi tidak berarti penyangkalan terhadap mitos itu sendiri, melainkan sebuah penafsiran ulang dengan kerangka eksistensial. Artinya, pesan religius yang semula dibungkus oleh simbol-simbol mitologis diterjemahkan ke dalam bahasa dan konsep yang dapat dipahami manusia modern. Untuk ini, Bultmann banyak mengadopsi terminologi dari filsafat eksistensial Jerman, khususnya pemikiran Martin Heidegger. Sebagai contoh, kisah kelahiran Yesus dari perawan tidak dimaknai secara biologis, melainkan sebagai simbol tentang bagaimana Yesus dipahami sebagai tindakan penyelamatan Allah bagi umat manusia. Salib pun, dalam interpretasi ini, bukanlah bukti penanggungan dosa oleh Yesus, tetapi lambang transformasi eksistensial, yakni penyerahan total pada Yang Transenden untuk memperoleh kehidupan baru.<sup>58</sup>
- e. Menurut Bultmann, keseluruhan mitologi Perjanjian Baru sebenarnya memuat dua cara penghayatan eksistensial manusia yaitu hidup di luar iman dan hidup di dalam iman. Istilah-istilah seperti dosa, daging, ketakutan, dan kematian mencerminkan realitas eksistensial dari kehidupan yang terikat pada dunia empiris yang fana. Sebaliknya, hidup dalam iman berarti melepaskan ketergantungan pada yang kelihatan dan terbuka pada masa depan Allah. Bagi Bultmann, inilah makna eskatologi yang sesungguhnya bukan ramalan waktu akhir secara apokaliptik atau wahyu, tetapi kehidupan yang terus diperbarui melalui keputusan dan ketaatan dalam relasi dengan Yang Transenden.<sup>59</sup>

Dari uraian tersebut, tampak bahwa seluruh gagasan Bultmann mengenai demitologisasi membentuk satu kesatuan metodologis yang konsisten. Ia tidak sekadar menawarkan kritik terhadap bentuk mitologis dalam teks keagamaan, tetapi juga merumuskan kerangka tafsir yang memungkinkan pesan-pesan religius tetap bermakna di tengah perubahan zaman. Karena itu, untuk memahami kontribusi Bultmann secara utuh, perlu ditegaskan bahwa demitologisasi bukanlah proyek destruktif terhadap iman, melainkan usaha hermeneutik untuk menerjemahkan kebenaran teologis ke dalam bahasa eksistensial yang relevan bagi manusia modern.

Dalam kerangka inilah dua pokok gagasan utama Bultmann dapat dipahami. Pertama, demitologisasi bukan sebuah ajaran, melainkan sebuah metode hermeneutik. Kedua, tujuan metode ini bukan untuk menghilangkan mitos, melainkan untuk memahaminya. Di sini

---

<sup>58</sup> Harvie M. Conn, *Contemporary world theology; a layman's guidebook...*, hal. 35

<sup>59</sup> Harvie M. Conn, *Contemporary world theology; a layman's guidebook...*, hal. 35-

Bultmann menyumbang sesuatu yang baru di dalam hermeneutik modern. Baginya, memahami bukan sekadar seni atau metode ilmiah, melainkan lebih spesifik lagi sebagai demitologisasi.

Kedua poin ini menjadi kunci dalam menafsirkan pendekatan Bultmann terhadap teks-teks religius. Dengan menegaskan bahwa demitologisasi adalah metode hermeneutik, Bultmann menolak pendekatan dogmatis yang memperlakukan mitos secara literal. Ia melihat mitos sebagai ekspresi simbolik dari kebenaran eksistensial yang hendak disampaikan oleh komunitas beriman masa lampau. Oleh karena itu, mitos tidak dimaksudkan untuk dihapuskan, melainkan ditafsirkan kembali agar pesan teologisnya tetap relevan bagi manusia modern.

Dalam tradisi iman Kristen, umatnya memiliki cara khas dalam menyampaikan pesan keimanan. Namun, ketika membahas konsep mitos dan demitologisasi, sering kali muncul kesalahpahaman. Banyak yang keliru menganggap bahwa proses demitologisasi berarti menolak seluruh isi mitos, seolah-olah Bultmann menganggap mitos sebagai bentuk keyakinan kuno yang tidak masuk akal. Tidak sedikit pula yang mengira bahwa demitologisasi hanyalah usaha memisahkan inti pesan Injil (*kerygma*) dari bungkus mitologisnya, demi menyesuaikannya dengan cara berpikir manusia modern. Mereka mengira proses ini hanya sekadar membuang unsur-unsur tradisional demi mempertahankan nilai-nilai yang dianggap universal atau rasional.<sup>60</sup>

Padahal, pandangan semacam ini menyimpang dari maksud sebenarnya dalam kerangka hermeneutika Bultmann. Bultmann justru memandang bahwa mitos mengandung kebenaran eksistensial yang penting. Oleh sebab itu, demitologisasi bukanlah penolakan terhadap mitos, melainkan sebuah upaya untuk mengungkap makna terdalamnya dalam bahasa yang dapat dipahami oleh manusia modern. Dengan kata lain, demitologisasi merupakan bentuk kesetiaan terhadap pesan teologis yang dibawa oleh mitos, terutama dalam hal iman Kristen terhadap inkarnasi Allah dalam pribadi Yesus dari Nazaret.<sup>61</sup>

Dalam pandangan Bultmann, istilah “mitologi” tidak merujuk pada kisah-kisah fiktif atau rekaan yang tidak memiliki dasar kenyataan. Bultmann tidak memahami mitos sebagai lawan dari ilmu pengetahuan dalam arti sains versus khayalan, seperti halnya fiksi berlawanan dengan fakta. Mitos menurutnya adalah bentuk pemahaman

---

<sup>60</sup> David W. Congdon, *The Mission of Demythologizing Rudolf Bultmann's Dialectical Theolog*, Minneapolis: Fortress Press, 2015, hal. 439

<sup>61</sup> David W. Congdon, *The Mission of Demythologizing Rudolf Bultmann's Dialectical Theolog...*, hal. 440

kolektif masyarakat pada masa lampau dalam membaca realitas. Mitos mencerminkan suatu cara pandang terhadap dunia yang berbeda dari kerangka berpikir ilmiah yang berkembang di era modern. Maka, sebagaimana sains berusaha menjelaskan kenyataan, mitos pun demikian, hanya saja pendekatan mitos dalam mengungkap realitas tidaklah memadai.

Tujuan utama mitos bukanlah menyampaikan kebenaran historis, melainkan menjelaskan bagaimana manusia dahulu memahami keberadaannya sendiri. Karena pesan eksistensial tersebut disampaikan dalam bentuk yang simbolik dan tidak langsung, mitos memerlukan penafsiran ulang. Di sinilah konsep demitologisasi hadir sebagai upaya untuk membaca ulang teks-teks suci agar kandungan eksistensialnya dapat dimengerti secara relevan oleh manusia modern.<sup>62</sup>

Eberhard Jüngel juga menjelaskan bahwa ide demitologisasi sebenarnya bukan upaya untuk menolak iman Kristen, tapi justru bagian dari cara iman itu sendiri bekerja. Menurut Jüngel, mitos dalam iman Kristen memang punya makna penting, tapi agar pesan-pesan itu bisa dipahami oleh orang zaman sekarang, kita perlu menafsirkannya ulang dengan bahasa yang lebih relevan. Demitologisasi bukan tekanan dari sains atau dunia modern, melainkan bagian dari cara iman Kristen memahami dan menyampaikan kebenarannya.<sup>63</sup>

### 3. Langkah-langkah Penafsiran Al-Qur'an Menggunakan Demitologisasi

Dalam usaha memahami teks Al-Qur'an, seorang mufasir sepatutnya tidak terjebak pada unsur-unsur mitologis yang mungkin menyelubungi cara pandang terhadap teks. Penafsiran yang ideal adalah penafsiran yang mampu menyingkap makna terdalam dari firman Allah serta menjelaskan hikmah di balik penetapan syariat, baik dalam aspek akidah maupun hukum. Penafsiran ini semestinya disampaikan dengan pendekatan yang menyentuh jiwa, sehingga dapat menggugah kesadaran dan mendorong realisasi nilai-nilai yang terkandung di dalamnya. Dengan demikian, tujuan utama dari pembacaan tafsir bukan sekadar menyingkap makna linguistik, tetapi untuk mengaktualisasikan misi utama Al-Qur'an sebagai *hudâ wa rahmah* bagi umat manusia.<sup>64</sup> Berikut langkah-langkah yang akan digunakan untuk demitologisasi

---

<sup>62</sup> F. Budi Hariman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida...*, hal. 145

<sup>63</sup> Eberhard Jüngel, *Die Wahrheit des Mythos und die Notwendigkeit der Entmythologisierung 1990*, Imperative der Freiheit: Theologische Erörterungen 4, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, hal. 40–57

<sup>64</sup> Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Manar*, Beirut: Dar al-Makrifah, 1975, hal. 25

Al-Qur'an:

- a. Menggunakan metode historis terlebih dahulu, yakni memahami konteks ayat atau *asbâbun nuzul* ayat, mengerti arti kata dari ayat, memahami struktur gramatikal dan gaya bahasa ayat. Pada metode historis, mukjizat dianggap berada di luar jangkauan penjelasan historis dan harus diterjemahkan ulang.
- b. Mengidentifikasi Unsur Mitos dalam Teks Al-Qur'an, salah satu langkah dalam pendekatan hermeneutika Al-Qur'an yang terinspirasi dari demitologisasi adalah dengan mengenali unsur-unsur yang bersifat mitologis dalam teks, seperti kisah mukjizat, keberadaan malaikat dan jin, gambaran surga dan neraka, serta narasi kosmologi yang menggunakan simbol-simbol dunia lama. Tujuan dari tahap ini bukanlah untuk menolak realitas spiritual, melainkan untuk menyadari bahwa narasi tersebut sering kali disampaikan dalam bahasa simbolik yang harus dibaca dengan lensa pemahaman kontekstual.
- c. Menafsirkan Makna Simbolik dan Eksistensial, Setelah unsur mitos dikenali, tahap selanjutnya adalah menggali makna simbolik dan eksistensial dari elemen-elemen tersebut. Misalnya, kisah tentang azab atau balasan akhirat tidak semata-mata dipahami secara literal, tetapi juga sebagai representasi tanggung jawab moral, kebebasan memilih, dan konsekuensi dari tindakan manusia. Hermeneutika dalam tahap ini berusaha mengungkap pesan universal dan eksistensial di balik bentuk naratif yang simbolis.
- d. Mengkaji Kembali Berdasarkan Konteks Zaman Modern, penafsir perlu mempertimbangkan konteks zaman kontemporer yang telah dipengaruhi oleh perkembangan ilmu pengetahuan, kesadaran etis, dan dinamika sosial-budaya modern. Di tahap ini, metode hermeneutika berperan dalam menjembatani makna teks dengan pertanyaan dan problematika manusia modern, termasuk relasi antara iman dan rasio, serta makna keimanan dalam masyarakat yang sekuler atau plural.
- e. Mereinterpretasi Makna Teologis secara Kontekstual Tahap akhir adalah menyusun ulang penafsiran dengan mempertahankan esensi pesan teologis seperti keimanan, rahmat, tanggung jawab manusia di hadapan Tuhan agar tetap relevan dan menyentuh pengalaman eksistensial manusia saat ini. Reinterpretasi ini bukan sekadar pembaruan bahasa, tetapi usaha menjaga vitalitas pesan ilahi dalam horizon kesadaran manusia masa kini, tanpa mereduksi nilai transendennya.



## **BAB IV**

### **DEMITOLOGISASI AL-QURAN TERHADAP PERMASALAHAN INVOLUNTARY CHILDLESNESS**

#### **A. Analisis Ayat Kisah Nabi Zakariya dan istrinya**

Penelitian ini diawali dengan penggunaan metode tafsir tematik (*tafsir maudlu'i*) untuk menghimpun ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan isu *involuntary childlessness*. Dalam hal ini, peneliti menelusuri ayat-ayat yang memuat kisah Nabi Zakariya dan Istrinya dalam Al-Qur'an. Melalui metode ini, teks-teks al-Qur'an diperlakukan sebagai satu kesatuan yang saling berkaitan, sehingga memungkinkan diperoleh gambaran yang utuh mengenai bagaimana al-Qur'an memotret peristiwa kemandulan dalam konteks kenabian.

Setelah pengumpulan dan sistematisasi ayat, penelitian ini melibatkan pendekatan hermeneutika Rudolf Bultmann, khususnya gagasan *demythologisierung* (demitologisasi). Pendekatan ini bertujuan menyingkap makna eksistensial yang tersembunyi di balik narasi yang seringkali dipersepsi sebagai mitologis. Dalam konteks kisah Nabi Zakariya dan Nabi Ibrahim, pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk tidak berhenti pada pemahaman mukjizat secara literal, melainkan menggali pesan teologis dan eksistensial yang lebih relevan bagi manusia modern. Dengan demikian, kisah kelahiran anak dari pasangan yang mandul dipahami bukan semata sebagai keajaiban biologis, melainkan sebagai simbol iman, harapan, dan peneguhan eksistensi hamba di hadapan Tuhannya.

Melalui kombinasi antara metode tafsir tematik dan pendekatan

hermeneutik Bultmann, penelitian ini berupaya menghasilkan tafsir yang tetap berakar pada teks al-Qur'an, namun juga mampu mengartikulasikan pesan-pesannya dalam horizon pemahaman kontemporer. Dengan cara ini, al-Qur'an diposisikan bukan hanya sebagai teks normatif, tetapi juga sebagai sumber inspirasi spiritual dan etis yang mampu menuntun manusia dalam menghadapi problematika aktual, termasuk persoalan kemandulan dalam rumah tangga.

Paralelitas antara metode tafsir tematik dan pendekatan hermeneutik Bultmann menjadi penting untuk menghadirkan pembacaan yang seimbang di satu sisi tetap berpijak pada teks al-Qur'an secara utuh, dan di sisi lain mampu menyingkap pesan-pesan yang bersifat eksistensial. Kerangka metodologis ini sekaligus memfasilitasi analisis mendalam terhadap kisah-kisah kenabian, sehingga tidak hanya diperlakukan sebagai narasi sejarah atau cerita mukjizat, tetapi juga sebagai sumber nilai yang dapat direlevansikan dengan problematika kehidupan manusia kontemporer.

Kisah Nabi Zakariya dan Balisyfa' sangat relevan untuk dikaji dalam konteks pasangan yang mengalami *involuntary childlessness*, karena Al-Qur'an tidak hanya mencatat pergumulan batin Nabi Zakariya, tetapi juga menunjukkan respons spiritual, psikologis, dan sosial atas kondisi tersebut. Doa-doanya yang penuh harap, kepasrahannya kepada kehendak Allah, serta pengakuannya atas kelemahan diri menunjukkan bahwa harapan akan keturunan adalah bagian dari fitrah manusia yang tetap dapat dibingkai dalam nilai-nilai ketauhidan. Oleh karena itu, analisis terhadap ayat kisah Nabi Zakariya penting dilakukan tidak hanya untuk memahami narasi historisnya, tetapi juga untuk menafsirkan nilai-nilai teologis dan eksistensial yang terkandung di dalamnya, khususnya bagi pasangan yang menghadapi situasi serupa dalam konteks kekinian.

Kisah Nabi Zakariya yang mengalami *involuntary childlessness* terekam dalam tiga surat Al-Qur'an, yaitu Maryam/19: 2–15, Al-Anbiya' /21: 89–90, dan Ali 'Imrân/3: 37–41. Ketiga rangkaian ayat ini menggambarkan fase-fase penting dalam kehidupan Nabi Zakariya, terutama dalam harapannya untuk memiliki keturunan di usia senja. Jika diurutkan berdasarkan kronologi turunnya wahyu menurut al-Tafsîr al-Ḥadîts karya Izzat Darwazah yang menggunakan pendekatan tafsir nuzuli, maka surat Maryam merupakan surat ke-44, disusul surat al-Anbiyâ' sebagai surat ke-73, dan terakhir surat Ali 'Imrân sebagai surat ke-93.<sup>1</sup>

#### **Tabel 4.1**

---

<sup>1</sup> Muhammad Izzat Darwazah, *al-Tafsîr al-Ḥadîts*, Kairo: Dar al-Gharbi al-Islami, 2000, hal. 17.

### Urutan kisah Nabi Zakariya

No	Surat	Ayat	Isi Utama
1	Maryam/19	2-15	Doa Nabi Zakariya dalam kondisi fisik lemah dan istrinya mandul, permohonan agar diberi keturunan yang saleh, dikabulkan dengan kelahiran Yahya, disebutkan keistimewaan Yahya dan ketenangan yang menyertainya.
2	Al-Anbiyâ'/21	89-90	Zakariya memohon keturunan meski istrinya mandul. Pujian kepada Allah karena mengabulkan doanya dan menjadikannya orang yang bersegera dalam kebaikan.
3	Ali Imrân/3	37-41	Dikisahkan permohonan Zakariya saat melihat karunia Maryam kemudian ia berdoa memohon keturunan dan malaikat menyampaikan kabar gembira kelahiran Yahya. Nabi Zakariya diberi tanda untuk tidak berbicara selama tiga hari.

Urutan kronologis penyajian kisah Nabi Zakariya dalam Al-Qur'an memberikan wawasan yang penting dalam memahami dinamika spiritual dan psikologis beliau sebagai sosok yang mengalami fase *involuntary childlessness*. Dalam QS. Maryam/19: 2–11, narasi berpusat pada penggambaran suasana batin Nabi Zakariya yang khushyuk dan penuh harap saat memanjatkan doa kepada Allah agar dianugerahi keturunan. Ayat-ayat tersebut memang menyebutkan bahwa Allah mengabulkan doanya, namun pengisahannya bersifat ringkas dan belum menekankan rincian proses kelahiran Nabi Yahya. Fokus utama dalam surah ini lebih diarahkan pada keikhlasan dan intensitas spiritual dalam berdoa, serta respons Allah yang bersifat langsung namun tidak diiringi dengan uraian kontekstual yang mendalam mengenai pengabulan tersebut.

Baru kemudian, QS. Ali 'Imrân/3: 38–40 menyuguhkan narasi yang lebih detail mengenai momen pengabulan doa tersebut. Dalam surah ini, Zakariya digambarkan tengah berada di mihrab, dan malaikat datang

membawa kabar gembira bahwa ia akan dikaruniai seorang anak laki-laki yang bernama Yahya, bahkan disertai dengan deskripsi karakter dan keistimewaan anak tersebut. Penambahan elemen dialog dan deskripsi ini menunjukkan bahwa surah Ali 'Imrân memosisikan pengabulan doa sebagai klimaks naratif dari perjalanan spiritual Nabi Zakariya. Dengan demikian, pendekatan yang mempertimbangkan *asbâb nuzûl* antara kedua surah ini memungkinkan pembacaan yang lebih kaya secara historis dan eksistensial. QS. Maryam merekam harapan yang mendalam dalam situasi sunyi dan penuh kepasrahan, sedangkan QS. Ali 'Imrân mengukuhkan harapan itu menjadi kenyataan yang konkret.

Pendekatan ini sejalan dengan langkah awal dalam proses demitologisasi yang dikembangkan oleh Rudolf Bultmann, yakni dengan terlebih dahulu menggunakan metode historis untuk menyingkap makna terdalam dari teks. Dalam konteks kisah Nabi Zakariya, tahap ini mencakup pemahaman terhadap *asbâb an-nuzûl*, penelusuran arti leksikal dari kata-kata kunci dalam ayat, serta kajian terhadap struktur gramatikal dan gaya bahasa yang digunakan. Melalui analisis historis, unsur mukjizat seperti kelahiran anak di usia lanjut tidak semata-mata dilihat sebagai kejadian supranatural, tetapi dapat ditafsirkan sebagai simbol dari harapan, ketekunan, dan pemenuhan kebutuhan eksistensial manusia. Dengan demikian, mukjizat dipahami bukan sebagai peristiwa yang menanggalkan hukum alam, melainkan sebagai bahasa religius yang menyampaikan pesan spiritual kepada manusia sepanjang zaman.

Sebagai langkah awal dalam mendekati teks secara historis sekaligus eksistensial, penting untuk memusatkan perhatian pada Maryam/19: 2–6 yang menyajikan permohonan Nabi Zakariya dalam menghadapi kondisi kemandulan sebelum dikabulkannya doa

ذَكَرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ  
مِثِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ  
وَرَاءِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ  
يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا

(Yang dibacakan ini adalah) penjelasan tentang rahmat Tuhanmu kepada hamba-Nya, Zakariya, 3. (yaitu) ketika dia berdoa kepada Tuhannya dengan suara yang lirih. 4. Dia (Zakariya) berkata, “Wahai Tuhanku, sesungguhnya tulangku telah lemah, kepalaku telah dipenuhi uban, dan

*aku tidak pernah kecewa dalam berdoa kepada-Mu, wahai Tuhanku. 5. Sesungguhnya aku khawatir terhadap keluargaku sepeninggalku, sedangkan istriku adalah seorang yang mandul. Anugerahilah aku seorang anak dari sisi-Mu. 6 (Seorang anak) yang akan mewarisi aku dan keluarga Ya'qub serta jadikanlah dia, wahai Tuhanku, seorang yang diridai."*

Kata *nâdâ* pada awalnya memiliki makna dasar memanggil dengan suara keras'. Namun, seiring perkembangan penggunaannya, makna tersebut meluas hingga mencakup tindakan berdoa baik secara lantang maupun dalam hati. Perluasan makna ini menggambarkan intensitas harapan dan kebutuhan seseorang saat memohon, seperti halnya seseorang yang memanggil dengan suara keras demi mendapatkan perhatian dari pihak yang dituju. Dalam konteks doa Nabi Zakariya, kata *nâdâ* disandingkan dengan *khafiyyan*, yang berfungsi sebagai sifat (*na'at*) dan berarti pelan atau lirih. Gabungan keduanya mengisyaratkan bahwa meskipun terdapat kebutuhan yang sangat mendesak, Nabi Zakariya menyampaikan doanya dalam ketenangan dan kelembutan suara.<sup>2</sup>

Doa lirih Nabi Zakariya dalam QS. Maryam bukan hanya cerminan kehalusan akhlaknya dalam bermunajat, tetapi juga berakar dari kesadaran akan kondisi dirinya yang telah renta. Keheningan suara tidak bisa dilepaskan dari kelemahan tubuh yang menua dan daya yang mulai menurun. Maka, setelah menggambarkan bagaimana ia memanjatkan doa dengan penuh ketundukan, Al-Qur'an melanjutkannya dengan deskripsi fisik yang menggambarkan keterbatasan biologis yang dihadapinya. Di sinilah narasi QS. Maryam membangun kesinambungan antara kesunyian batin dan kerentanan jasmani, yang keduanya memperkuat intensitas doa sebagai puncak kepasrahan manusia kepada Tuhan.

Kata *wahana* yang digunakan dalam Maryam/19: 4 memiliki akar makna yang kaya dalam *al-Misbâh*, “*وَهْنٌ يُونٌ*” (bab *wa'ada*) berarti lemah, baik dalam perkara, pekerjaan, maupun tubuh, kelemahan ini bisa muncul pada malam hari sebagai simbol kerapuhan dan keletihan eksistensial.<sup>3</sup> Ungkapan “*وَهْنُ الْعَظْمِ وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا*” Kondisi Nabi Zakariya digambarkan dalam ayat tersebut sebagai seseorang yang telah memasuki masa tua. Ungkapan tersebut menunjukkan bahwa tulang-tulangnya telah mengalami penurunan kekuatan dan stamina, sehingga tidak sekuat dahulu dalam menjalankan aktivitas. Pemilihan kata *isyta'ala*, yang berarti menyala, menyiratkan lebih dari sekadar tumbuhnya uban, tetapi juga

<sup>2</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 8, Jakarta: Lentera Hati, 2005, hal. 152

<sup>3</sup> Muhyiddin Ad-Darwisyi, *I'robul Qur'an al-Karim wa Bayanuhu*, Jilid 6, Syiria: Dar al-Irsyad, 1992, hal. 53.

mengandung makna metaforis yang menggambarkan penyebaran uban secara merata di seluruh kepala, seperti api yang menyala dan meliputi seluruh permukaan. Dengan demikian, ungkapan tersebut tidak hanya menunjukkan adanya rambut putih, tetapi juga menekankan intensitas dan dominasi uban tersebut hingga tak menyisakan rambut hitam sama sekali.<sup>4</sup>

Penambahan kata penegas *inna* sebelum frasa *wahana* semakin mempertegas pengakuan Nabi Zakariya tentang kondisi fisiknya yang telah melemah secara signifikan. Ayat ini mengisyaratkan bahwa ketika Zakariya menyampaikan doanya kepada Allah, ia berada dalam keadaan yang sangat renta, baik secara jasmani maupun batin. menggambarkan bukan hanya kerentanan fisik Nabi Zakariya, tetapi juga simbol kondisi ketidakberdayaan mendalam yang tidak dipilih, mencerminkan penderitaan akibat *involuntary childlessness*.

Terdapat beberapa pandangan mengenai alasan Nabi Zakariya menyampaikan doanya secara tersembunyi (*khafiyyan*), sebagaimana disebut dalam QS. Maryam/19:3. Salah satu pendapat menyatakan bahwa beliau sengaja menyamarkan doanya agar tidak terdengar atau diketahui oleh kaumnya. Hal ini berkaitan dengan kekhawatiran akan munculnya celaan dari masyarakat, mengingat usianya yang telah lanjut dan ketidaklaziman bagi seseorang yang telah menua untuk memohon keturunan. Pandangan lain menekankan dimensi spiritual dari tindakan tersebut. Karena doa yang disampaikan secara liris dipandang sebagai manifestasi dari keikhlasan yang murni, di mana hanya Allah-lah yang menjadi saksi atas permohonan itu. Kesunyian suara menunjukkan ketundukan dan kepasrahan total kepada Allah, yang menjadi inti dari makna ibadah. Selain itu, sebagian ulama berpendapat bahwa penyamaran doa Nabi Zakariya menunjukkan keutamaan dalam menyembunyikan amal, karena amalan yang dilakukan secara tersembunyi lebih jauh dari sifat *riya'* dan lebih dekat kepada keikhlasan. Ada pula tafsir yang menyatakan bahwa kata *khafiyyan* menunjukkan bahwa doa tersebut dilakukan pada malam hari yakni waktu yang dikenal penuh ketenangan dan paling tepat untuk bermunajat.<sup>5</sup>

Ungkapan *wa lam akun bidu'âika rabbi syaqiyyan* mencerminkan keyakinan Nabi Zakariya bahwa doanya senantiasa dikabulkan oleh Allah, sehingga ia tidak pernah merasa kecewa atas segala ketetapan-Nya. Pernyataan ini juga menunjukkan bentuk *tawassul* Nabi Zakariya, yakni dengan mengungkapkan syukur atas doa-doa yang sebelumnya telah dikabulkan sebagai landasan keyakinannya bahwa permohonan yang kini

---

<sup>4</sup> Shihabuddin Qalyubi, *Stilistika Al-Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 2009, hal. 15

<sup>5</sup> Muhammad Ibrahim Al-Hifnawi, *Tafsir Al-Qurthubi*, Jilid 11, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007, hal. 204-205

ia panjatkan pun layak diterima, terlebih dalam kondisi fisik yang lemah dan usia yang menua. Kalimat ini juga memperlihatkan sosok Nabi Zakariya yang optimis dan penuh keyakinan terhadap takdir Tuhan.<sup>6</sup>

Adapun secara gramatikal, struktur *wa lam akun bidu'â'ika rabbi shaqiyyan* menunjukkan bentuk fi'il madhi negatif yang diawali dengan lam nafi, yang bermakna penolakan terhadap kejadian di masa lalu dengan implikasi berlanjut ke masa kini dan masa depan. Frasa ini menegaskan bahwa Nabi Zakariya tidak pernah merasa kecewa atau sia-sia dalam berdoa kepada Tuhannya. Penggunaan kata kerja *akun* dalam bentuk madhi juga menegaskan kontinuitas pengalaman positif itu, yang dijadikan sebagai landasan keyakinannya dalam doa berikutnya.

Lebih lanjut, Zakariya mengungkapkan kekhawatirannya terhadap kelanjutan garis keturunan dan pewarisan nilai-nilai keimanan, karena pada ayat tersebut mengindikasikan bahwa tidak ada satu pun dari kalangan masyarakat Nabi Zakariya yang dapat diandalkan untuk melanjutkan misi penyebaran akidah Islam sebagaimana tergambar dalam permohonannya kepada Allah agar dikaruniai seorang "ولياً". Kata ini, yang dalam bahasa Arab mencakup makna anak atau penerus,<sup>7</sup>

Menurut penafsiran Ibnu 'Abbâs, Mujâhid, dan Qatadah, kekhawatiran Nabi Zakariya saat memanjatkan doa berkaitan dengan warisan, yakni ia takut hartanya akan diwarisi oleh pihak lain karena ia berada dalam kondisi *kalâlah* yakni tidak memiliki orang tua maupun anak. Namun, pendapat lain yang dinilai lebih kuat, sebagaimana disampaikan oleh az-Zujjaj, menyatakan bahwa yang dikhawatirkan Nabi Zakariya bukan persoalan harta, melainkan kelangsungan ajaran agama. Ia khawatir jika wafat tanpa memiliki penerus yang saleh, maka urusan agama akan diabaikan oleh para kerabat yang meremehkannya. Oleh karena itu, permintaan Nabi Zakariya bukan semata memohon keturunan, tetapi memohon seorang pewaris yang dapat melanjutkan risalah, yakni mewarisi ilmu dan kenabian, bukan kekayaan duniawi. Pandangan ini diperkuat oleh hadis sahih dari Nabi Muhammad yang menyatakan bahwa para nabi tidak mewariskan harta benda, melainkan mewariskan ilmu.<sup>8</sup>

Harapan Nabi Zakariya akan hadirnya seorang penerus yang saleh tidak hanya berkaitan dengan keberlanjutan spiritual dan kenabian, tetapi juga menyentuh dimensi sosial perjuangannya sebagai nabi. Permohonannya kepada Allah mencerminkan keinginan yang mendalam

<sup>6</sup>Muhajirul Fadli, "Optimisme Nabi Zakaria dan Maryam dalam Menghadapi Ujian Menurut Al-Qur'an" dalam *TAFSE: Journal of Qur'anic Studies* Vol. 6 No. 2 Tahun 2021, hal. 183–184

<sup>7</sup> Muhyiddin Ad-Darwisyi, *I'robul Qur'an al-Karim wa Bayanuhu Jilid 6...*, hal. 54

<sup>8</sup> Muhammad Ibrahim Al-Hifnawi, *Tafsir Al-Qurthubi*, Jilid 11....., hal.210

agar ada sosok yang mampu menjaga nilai-nilai agama dan melanjutkan misi kenabiannya di tengah lingkungan yang mulai melalaikan ajaran. Namun, permohonan ini diiringi oleh kesadaran akan realitas biologis yang sulit karena istrinya berada dalam kondisi *'âqir*, sebuah istilah yang secara leksikal berarti mandul atau rahim yang tertutup, sehingga mustahil secara medis untuk hamil. Kata ini muncul dua kali dalam QS. Maryam, yakni pada ayat 5 dan 8, yang secara eksplisit menegaskan betapa besarnya rintangan yang dihadapi Zakariya dalam mengharapakan keturunan. Meski demikian, keyakinannya terhadap kekuasaan Allah tidak goyah, karena ia menyadari bahwa urusan kenabian bukan bergantung pada sebab-sebab duniawi semata, melainkan pada kehendak ilahi yang melampaui logika manusia.<sup>9</sup>

Setelah fase pertama yang menggambarkan kerinduan dan harapan mendalam Nabi Zakariya akan hadirnya keturunan, pembacaan berlanjut pada fase kedua, yakni kabar gembira saat doanya dikabulkan. Pada ayat 7-9:

يٰۤاٰنَا نُبَشِّرُكَ بِغُلْمٍ اِسْمُهُ يٰحْيٰى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا قَالَ رَبِّ اَنۡى  
يَكُوْنُ لِيْ غُلْمٌ وَّكَانَتِ امْرَاَتِيْ عَاقِرًا وَّقَدْ بَلَغْتَ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا قَالَ كَذٰلِكَ قَالَ  
رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَّقَدْ خَلَقْتُمْ مِنْ قَبْلُ وَاَنْتُمْ لَا تَشْعُرُوْنَ

(Allah berfirman,) “Wahai Zakariya, Kami memberi kabar gembira kepadamu dengan seorang anak laki-laki yang bernama Yahya yang nama itu tidak pernah Kami berikan sebelumnya.” Dia (Zakariya) berkata, “Wahai Tuhanku, bagaimana (mungkin) aku akan mempunyai anak, sedangkan istriku seorang yang mandul dan sungguh aku sudah mencapai usia yang sangat tua?” Dia (Allah) berfirman, “Demikianlah.” Tuhanmu berfirman, “Hal itu mudah bagi-Ku; sungguh, engkau telah Aku ciptakan sebelum itu, padahal (pada waktu itu) engkau belum berwujud sama sekali.”

Kehamilan istrinya menjadi titik balik yang menunjukkan bahwa doa-doa panjang yang dipanjatkan dengan penuh keyakinan dan ketekunan akhirnya membuahkan hasil, sekaligus menandai pergeseran makna dalam struktur naratif kisah ini. Fase kedua dimulai dari ayat ke tujuh dengan huruf *ya*, yang berfungsi sebagai *nida* menandai panggilan langsung

<sup>9</sup> Muwaffiqoh, “Kisah Nabi Zakaria Dalam Surat Maryam (Kajian Semiotika Al-Qur’an)” dalam *Jurnal Qaf*, Vol. 1 No. 01 Tahun 2016, hal. 16

kepada tokoh utama, yaitu Nabi Zakariya. Ia merupakan tokoh sentral yang menjalani alur cerita dan berinteraksi dengan karakter lain dalam narasi. Ketika kabar kehamilan istrinya datang, Nabi Zakariya menyambutnya dengan penuh kebahagiaan. Hal ini ditegaskan melalui penggunaan kata *inna* yang berfungsi sebagai penekanan. Kata *nubassyiruka* berasal dari akar *basysyara*, yang berarti membawa kabar gembira.<sup>10</sup>

Allah tidak hanya mengabulkan permohonan Nabi Zakariya dengan menganugerahinya seorang anak, tetapi juga langsung memberikan nama bagi anak tersebut, yaitu Yahya. Secara etimologis, Yahya berarti hidup, yang secara simbolis menggambarkan bahwa rahim istrinya kembali subur. Bahkan, Allah menegaskan bahwa nama tersebut belum pernah digunakan sebelumnya (*lam naj'al lahû min qablu samiyyan*). Kata *samiyyan* sendiri berasal dari *as-simah*, yang berarti tanda, karena dalam tradisi bahasa, nama memang berfungsi sebagai penanda identitas.

Kata *qad* merupakan morfem terikat yang hanya bermakna jika digabungkan dengan unsur lain, dalam hal ini yaitu *fi'il madli* seperti pada kata *balaghtu*. Fungsinya dalam struktur ini adalah sebagai penegas (*taukid*), yang memperkuat pernyataan Nabi Zakariya tentang usianya yang telah lanjut. Frasa *minal kibari 'itiyyan* menggambarkan bahwa beliau telah mencapai batas usia tua yang ekstrem. Kata *'itiyyan* sendiri berasal dari akar *'atâ-ya'tû*, yang berarti mencapai puncak. Menurut Ad-Dahhâk yang meriwayatkan pendapat dari Ibn 'Abbâs, Nabi Zakariya menerima anugerah seorang anak pada usia sekitar 120 tahun, sementara istrinya berusia kurang lebih 98 tahun. Al-Kalbi menyebutkan bahwa saat itu usia Nabi Zakariya diperkirakan mencapai 92 tahun.<sup>11</sup> Sementara itu, Ahmad Mustafâ al-Marâghî memperkirakan usianya berada di rentang 75 hingga 80 tahun.<sup>12</sup> Meskipun terdapat perbedaan angka di antara para ulama, seluruh pendapat tersebut mengarah pada kesimpulan yang sama, yakni bahwa Nabi Zakariya dan istrinya telah berada pada usia lanjut ketika mereka dianugerahi keturunan.

Ketika muncul keraguan manusiawi dalam diri Nabi Zakariya, Allah menegaskan bahwa segala hal yang tampak mustahil tetap mungkin terjadi atas kehendak-Nya. Ini ditegaskan melalui kata *hayyin* yang berarti "mudah". Dalam gramatika Arab, *hayyin* tergolong *ism nakirah* atau kata

<sup>10</sup>Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997, hal. 85.

<sup>11</sup>Abû Ishâq al-Sa'labî, *'Arais al-Majâlis*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1985, hal. 222.

<sup>12</sup>Ahmad Musthafâ al-Marâghî, *Tafsir al-Marâghî*, Semarang: Toha Putra, 1993, hal. 53.

benda tak tentu, ditandai oleh penggunaan *tanwin*, yang menunjukkan sifat Allah yang tidak terbatas dalam menciptakan apa pun. Kekuatan kalimat ini diperjelas lagi dengan preposisi *qad* yang muncul dalam kata *khalaqtuka*, yang juga berfungsi sebagai penegas. Seluruh rangkaian ini memberikan pesan mendalam bahwa kekuasaan Allah melampaui batas-batas logika manusia dan bahwa penciptaan manusia pertama pun menjadi bukti bahwa tak ada yang mustahil bagi-Nya.

Setelah itu terdapat peristiwa kebisuan Nabi Zakariya bermula setelah beliau menerima kabar dari Allah tentang kehamilan istrinya yang terdapat pada ayat 10-11

قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ إِلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا

Dia (Zakariya) berkata, “Wahai Tuhanku, berilah aku suatu tanda.” (Allah) berfirman, “Tandanya bagimu ialah bahwa engkau tidak dapat bercakap-cakap dengan manusia selama (tiga hari) tiga malam, padahal engkau sehat.” 11. Lalu, (Zakariya) keluar dari mihrab menuju kaumnya lalu dia memberi isyarat kepada mereka agar bertasbihlah kamu pada waktu pagi dan petang.

Respons Nabi Zakariya bukanlah bentuk keraguan terhadap kekuasaan Allah, melainkan ekspresi keheranan dan kekaguman atas kabar luar biasa tersebut, sekaligus luapan kegembiraan dan harapan agar kabar tersebut diulang kembali. Dalam kondisi penuh harap itu, Nabi Zakariya pun memohon kepada Tuhannya agar diberikan sebuah *âyah* (tanda) yang menunjukkan bahwa istrinya benar-benar sedang mengandung. Kata *âyah* berarti tanda atau pelajaran, dan dalam konteks ini merujuk pada proses kehamilan istri Nabi Zakariya.<sup>13</sup>

Tanda tersebut dijelaskan secara eksplisit dalam ayat *allâ tukallima al-nâsa tsalâtsa layâlin sawiyyan*, yang menggambarkan bahwa Nabi Zakariya tidak dapat berbicara kepada manusia selama tiga malam. Ketidakmampuannya untuk berbicara, padahal dalam kondisi sehat, merupakan hal yang tidak lazim secara logika manusiawi. Kata *sawiyyan* di sini menjadi predikat dari *layâlin*, yang menunjukkan bahwa tiga malam itu dilalui secara sempurna tanpa gangguan kesehatan apa pun. Keadaan ini menjadi isyarat dari Allah bahwa istrinya benar-benar telah mengandung.

<sup>13</sup> Muhyiddin Ad-Darwisyi, *I'robul Qur'an al-Karim wa Bayanuhu*, Jilid 6..., hal. 68

Selanjutnya, Nabi Zakariya keluar dari *mihrâb*, mihrab sendiri diambil dari kata *harb* atau perang, yang dimaksud mihrab yaitu tempat menghadapkan wajah kepada Allah dengan tulus seperti berperang melawan setan.<sup>14</sup> Nabi Zakariya keluar dari mihrab untuk menjumpai kaumnya. Kata *awhâ* berasal dari akar kata *wahyu*, namun dalam konteks ini berarti memberikan isyarat, bukan wahyu dalam arti kenabian. Kata *ilayhim* merujuk pada kaumnya, dengan *dhamîr him* sebagai kata ganti jamak mudzakkâr ghaib. Berdasarkan kaidah kebahasaan, *marji'* dari *dhamîr ghaib* harus disebut terlebih dahulu sebelum kata gantinya muncul.<sup>15</sup> Tujuan Nabi Zakariya keluar dari tempat ibadahnya adalah untuk menyampaikan kepada kaumnya agar mereka senantiasa bertasbih kepada Allah, baik di waktu pagi maupun malam, sebuah bentuk penghambaan yang menjadi bagian dari persiapan menyambut karunia besar dari Allah.

يٰٓيٰحِيّ خُذِ الْكِتٰبَ بِقُوَّةٍ وَاٰتَيْنٰهُ الْحِكْمَ صَبِيًّا وَّحَنٰنًا مِّنْ لَّدُنَّا وَزَكٰوَةً وَّكَانَ تَقِيًّا  
وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا وَسَلٰمٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوْتُ وَيَوْمَ  
يُبْعَثُ حَيًّا ﴿٧﴾

12. (Allah berfirman,) “Wahai Yahya, ambillah (pelajarilah) Kitab (Taurat) itu dengan sungguh-sungguh.” Kami menganugerahkan hikmah kepadanya (Yahya) selagi dia masih kanak-kanak. 13. (Kami anugerahkan juga kepadanya) rasa kasih sayang (kepada sesama) dari Kami dan bersih (dari dosa). Dia pun adalah seorang yang bertakwa. 14. (Dia) orang yang berbakti kepada kedua orang tuanya dan dia bukan orang yang sombong lagi durhaka. 15. Kesejahteraan baginya (Yahya) pada hari dia dilahirkan, hari dia wafat, dan hari dia dibangkitkan hidup kembali.

Setelah menyampaikan perintah untuk bertasbih kepada kaumnya, ayat selanjutnya menggambarkan anugerah yang Allah limpahkan kepada Yahya sebagai jawaban atas doa Nabi Zakariya. Allah memerintahkannya untuk memegang teguh *al-Kitâb* dengan kesungguhan, sebagai simbol dari komitmen dan tanggung jawab keilmuan serta spiritualitas yang harus dijunjung tinggi. Ia diberi *hukm* sejak masa kanak-kanak, yang dalam khazanah tafsir dipahami secara beragam, mulai dari makna kebijaksanaan, kecerdasan, kenabian, hingga kedewasaan dalam bersikap.

<sup>14</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 8..., hal. 160

<sup>15</sup> Mohammad Nor Ichwan, *Memahami Bahasa Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 39.

Anugerah tersebut bukan semata-mata karunia intelektual, tetapi juga spiritual, yang tampak dari kelembutan hati (*hanân*) dan kesucian diri (*zakât*) yang telah Allah tanamkan dalam kepribadian Yahya.<sup>16</sup>

Karakter Nabi Yahya yang penuh kasih dan kemurnian moral tersebut tidak hanya menunjukkan kualitas kenabiannya, melainkan juga keberhasilan pendidikan spiritual dari orangtuanya. Nabi Yahya dikenal sebagai sosok yang berbakti kepada kedua orang tuanya, tidak sombong, dan tidak durhaka. Citra kesalehan Yahya ini diperkuat oleh doa keselamatan yang Allah limpahkan padanya di tiga fase krusial kehidupan manusia yaitu saat kelahiran, kematian, dan kebangkitan. Ketiganya menggambarkan pengakuan ilahi atas integritas moral dan eksistensial Yahya yang paripurna. Dengan demikian, kisah Yahya menjadi jawaban tuntas atas doa Nabi Zakariya, yang memohon bukan hanya keturunan, tetapi juga pewaris nilai-nilai kenabian yang saleh, tulus, dan bertakwa.

Makna kata *hanânan* dalam ayat ini, sebagaimana telah dijelaskan, tidak hanya mencerminkan sifat kelembutan Nabi Yahya, tetapi juga merupakan simbol dari kedekatan dan hubungan istimewa antara hamba dan Tuhannya. Kata tersebut sebagai bentuk kasih sayang khusus dari Allah, yang melampaui kasih sayang biasa, dan ditandai oleh istilah *ladunnâ* (dari sisi Kami) sebagai petunjuk bahwa karunia ini bersifat luar biasa dan tidak umum diberikan kepada sembarang manusia. Penekanan ini menunjukkan bahwa Yahya memiliki posisi spiritual yang agung sejak masa mudanya.

Selanjutnya, penyebutan sifat *zakâh* juga memperkuat gambaran kesempurnaan pribadi Yahya. Dalam akar katanya, *zakâh* berarti kesucian sekaligus pertumbuhan, dua kualitas yang bersatu dalam diri seorang nabi, kesucian dari dosa serta perkembangan jiwa yang matang dan seimbang. Inilah yang kemudian membawa Yahya kepada predikat *taqiyyan*, yakni seorang yang menjaga diri dan sepenuhnya bertakwa.<sup>17</sup> Ketakwaan ini bukan hanya tampak dalam relasinya dengan Allah, melainkan juga dalam etika sosialnya, sebagaimana dijelaskan dalam kalimat bahwa ia bukan seorang *jabbâr 'asyiy*, yakni orang yang angkuh dan pembangkang.

Makna *jabbâr* sendiri, dalam konteks kebahasaan, merujuk pada kekuasaan yang bersifat memaksa, atau keangkuhan yang menuntut dominasi atas pihak lain. Istilah ini biasa digunakan untuk menggambarkan sifat tirani yang tidak patut disandang oleh manusia, kecuali oleh Allah sebagai *al-Jabbâr* yang Maha Kuasa dan Maha Adil.

---

<sup>16</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 7, Jakarta: Lentera Hati, 2021, hal. 419

<sup>17</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 7...., hal. 419

Maka dari itu, penegasan bahwa Yahya bukanlah sosok *jabbâr* adalah bentuk penegasan bahwa ia memiliki kerendahan hati dan ketundukan terhadap kehendak Ilahi serta bersikap lembut terhadap sesama makhluk. Ayat terakhir dari rangkaian ayat ini menutup potret kepribadian Yahya dengan ungkapan *salâm*, yaitu keselamatan dan kedamaian yang melingkupinya dalam fase kehidupan.<sup>18</sup>

Nabi Yahya dianugerahi perlindungan dan ketenangan dari Allah dalam tiga kondisi penting dalam kehidupan manusia. Pertama, saat kelahirannya, ia dilindungi dari gangguan setan berbeda dengan kebanyakan anak keturunan Adam yang umumnya terpengaruh olehnya sejak lahir. Kedua, saat wafat, ia terjaga dari azab kubur dan penderitaan setelah kematian. Ketiga, pada hari kebangkitan, ia selamat dari ketakutan dan siksaan yang menyelimuti hari Kiamat. Sufyan bin ‘Uyainah menjelaskan bahwa manusia mengalami ketakutan terbesar dalam tiga fase kehidupan yaitu ketika lahir karena keluar dari ruang yang sebelumnya ia kenal, ketika wafat karena memasuki alam yang belum pernah dilihatnya, dan ketika dibangkitkan karena berada di tengah Padang Mahsyar yang asing dan luas. Namun, Allah SWT mengistimewakan Nabi Yahya dengan menjaganya dari kecemasan dan keterasingan dalam ketiga fase itu.<sup>19</sup>

Pada saat Nabi Zakariya diliputi rasa takjub dan keheranan saat menerima kabar dari Malaikat Jibril bahwa permohonannya telah dikabulkan oleh Allah ada kebahagiaan yang mendalam bercampur dengan keterheranan muncul dalam dirinya, mengingat kondisi fisiknya yang telah menua dan istrinya yang mengalami kemandulan. Dalam hal ini, terdapat riwayat dari ‘Ikrimah dan as-Suddi yang mengungkapkan alasan di balik keheranan tersebut. Diceritakan bahwa setelah mendengar seruan dari malaikat yang membawa kabar gembira itu, setan datang menggoda Nabi Zakariya dengan tujuan mengguncang keyakinannya. Setan berbisik, “Wahai Zakariya, suara yang engkau dengar itu bukan berasal dari Allah, melainkan dari setan yang hendak menyesatkan dan memperdayamu. Jika memang itu dari Allah, niscaya Dia akan menyampaikannya melalui wahyu secara rahasia, sebagaimana lazimnya ketika engkau menerima wahyu sebelumnya”.<sup>20</sup>

Godaan setan tersebut menyebabkan Nabi Zakariya diliputi keraguan terhadap kebenaran kabar gembira yang baru saja ia terima. Namun, pada akhirnya, beliau menyadari bahwa segala sesuatu yang

---

<sup>18</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Jilid 7..., hal. 420

<sup>19</sup> Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munîr*, Jilid 8, Depok: Gema Insani, 2013, hal. 347

<sup>20</sup> Jalal al-Dîn al-Suyûfî, *Dûr al-Manşûr fî Tafsîr bi al-Ma’sûr*, Jilid 3, Arab Saudi: Markaz li al-Buhûs wa Dirâsat al-‘Arabiyyah, 2003, hal. 534.

tampak mustahil menurut logika manusia tidaklah sulit bagi Allah. Kekuasaan-Nya melampaui segala batas, dan Dia Maha Mampu untuk mewujudkan sesuatu meskipun secara zahir tampak mustahil. Kemudian Allah berfirman pada Surah Al-Anbiyâ' /21:90.

Jika dalam Surah Maryam Allah menggambarkan kondisi dan permohonan Nabi Zkariya serta secara eksplisit menjelaskan keistimewaan Nabi Yahya sebagai anak yang dikaruniakan kepada Zakariya, maka Surah Al-Anbiyâ' /21: 89–90 memberikan gambaran lain yang melengkapi narasi tersebut, dengan menyoroti dimensi linguistik dari doa yang dipanjatkan oleh Nabi Zakariya serta respons ilahi terhadapnya. Penelusuran makna secara kebahasaan dalam ayat ini penting untuk memperlihatkan nuansa keimanan, kesabaran, dan keintiman spiritual yang terkandung dalam permohonan Nabi Zakariya kepada Tuhannya.

وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ ۖ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ ۗ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا ۗ وَكَانُوا لَنَا خَشِيعِينَ

89. (Ingatlah) Zakariya ketika dia berdoa kepada Tuhannya, “Ya Tuhanku, janganlah Engkau biarkan aku hidup seorang diri (tanpa keturunan), sedang Engkau adalah sebaik-baik waris. 90. Maka, Kami mengabulkan (doa)-nya, menganugerahkan Yahya kepadanya, dan menjadikan istrinya (dapat mengandung). Sesungguhnya mereka selalu bersegera dalam (mengerjakan) kebaikan dan berdoa kepada Kami dengan penuh harap dan cemas. Mereka adalah orang-orang yang khusyuk kepada Kami. Q.S. Al-Anbiyâ' [21]: 89–90

Allah Swt., yang Maha Mengetahui isi hati hamba-Nya, memahami sepenuhnya ketulusan doa Nabi Zakariya, oleh karena itu, Allah mengabulkan permohonannya meskipun usianya telah lanjut. Dia menganugerahinya seorang putra bernama Yahya yang kelak menjadi pewaris spiritual dan moralnya, serta diangkat sebagai nabi bagi kaumnya. Selain itu, Allah juga memperbaiki kondisi istrinya, yang sebelumnya mandul, sehingga mampu mengandung dan melahirkan anak yang selama ini dinanti-nantikannya. Anugerah agung ini diberikan karena Nabi Zakariya, istrinya, dan anaknya tergolong hamba-hamba pilihan yang senantiasa berlomba dalam kebajikan, memperbanyak doa dalam keadaan penuh harap akan rahmat-Nya serta diliputi rasa takut akan azab-Nya. Mereka adalah pribadi-pribadi yang secara istikamah menampakkan

kekhusyukan dan kerendahan hati di hadapan Allah, tanpa sedikit pun menunjukkan kesombongan.

Adapun frasa “*wa ashlahnâ lahu zawjahû*” (dan Kami perbaiki untuknya istrinya) tidak semestinya ditafsirkan sebagai pengembalian usia muda sang istri, sebagaimana ditawarkan oleh Thabâtabâ’î. Sebaliknya, pemahaman yang lebih tepat adalah bahwa perbaikan tersebut merujuk pada kondisi kesehatannya, di mana Allah menyembuhkan kemandulan yang dideritanya sehingga ia dapat mengandung dan melahirkan sebagaimana permintaan Nabi Zakariya.<sup>21</sup> Secara spesifik, *ishlâh* merujuk pada pemulihan fungsi reproduktif, yakni kembalinya siklus haid yang sebelumnya telah berhenti. Hal ini menandai kemampuan fisiologisnya untuk kembali mengalami kehamilan, suatu hal yang secara medis maupun sosial dianggap mustahil pada usianya yang lanjut.<sup>22</sup>

Ayat ini juga ditujukan kepada sosok-sosok yang disebut sebagai *yusâri’ûna fî al-khayrât*, yaitu mereka yang berlomba-lomba dalam mengerjakan kebajikan. Dalam konteks ini, frasa tersebut merujuk secara langsung kepada Nabi Zakariya dan istrinya sebagai figur utama yang doanya dikabulkan oleh Allah. Namun demikian, pesan moral dari ayat ini bersifat universal. Ayat ini menyasar semua individu yang memiliki keinginan kuat dan ikhtiar yang tulus dalam berdoa serta bersegera dalam berbuat baik, karena Allah menjanjikan balasan bagi siapa pun yang memenuhi syarat-syarat spiritual tersebut. Salah satu ciri utama dari orang-orang yang disebut *yusâri’ûna fî al-khayrât* adalah dimensi batiniah mereka yang penuh ketundukan dan kesadaran spiritual, yang dalam ayat tersebut dirumuskan dengan istilah *khasyi’in*

Beragam ulama tafsir memberikan penjelasan mendalam terkait makna *khasyi’in* yang menjadi sifat Nabi Zakariya dan keluarganya. Ali bin Abi Thalhah meriwayatkan dari Ibnu ‘Abbâs bahwa yang dimaksud dengan *khasyi’in* adalah orang-orang yang membenarkan dengan sepenuh hati segala sesuatu yang telah diturunkan oleh Allah, kemudian Mujahid memperluas makna tersebut dengan menyatakan bahwa *khasyi’in* adalah mereka yang sungguh-sungguh beriman. Sementara itu menurut Abul ‘Aliyah dan Abu Sinan, yaitu rasa takut kepada Allah sebagai ketakutan yang menetap di dalam hati dan tidak pernah hilang. Hasan al-Bashri, Qatâdah, dan Ad-Dahhak menafsirkan *khasyi’in* sebagai mereka yang tunduk dan merendah di hadapan Allah Swt.<sup>23</sup> Walaupun terdapat variasi

---

<sup>21</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Jilid 8, Jakarta: Lentera Hati, 2021, hal. 110-111

<sup>22</sup> Ibnu Katsir, *Kisah Para Nabi*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2008, hal. 603.

<sup>23</sup> Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adzim*, Jilid 5, Riyadl: Dar Al-Thayyibat Lil-Nasyr, 1997, hal. 370

dalam tafsiran-tafsiran tersebut, benang merahnya tetap menunjukkan bahwa *khushû* merupakan gabungan dari membenaran terhadap wahyu, ketakutan yang mendalam, kerendahan hati, serta keimanan yang tercermin secara utuh dalam sikap dan tindakan.

Kemudian pada Surah Ali ‘Imrân ayat/3: 37–41 juga mengangkat narasi kehidupan Nabi Zakariya. Ayat-ayat ini memperkaya perspektif sebelumnya dengan menampilkan sisi emosional dan spiritual Nabi Zakariya dalam interaksinya dengan Maryam, serta permohonannya yang penuh harap kepada Allah untuk dikaruniai keturunan. Kisah ini bukan hanya menjadi pengulangan dari tema yang telah disebut dalam Surah Al-Anbiya’ dan Maryam, melainkan memperluas pemahaman terhadap dimensi kenabian Zakariya dari aspek pengasuhan, pengabdian, hingga komunikasi batinnya dengan Tuhan. Dengan menelaah ayat-ayat ini secara lebih dekat, kita akan memperoleh gambaran yang lebih utuh tentang relasi antara keimanan, kekhusyukan, dan harapan dalam bingkai spiritualitas seorang nabi.

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْرِئُمِ أَنْ لِي هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ قَالَ رَبِّ أَنْ يَكُونَ لِي غُلْمٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا وَادْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ

ع  
[?]

*Dia (Allah) menerimanya (Maryam) dengan penerimaan yang baik, membesarkannya dengan pertumbuhan yang baik, dan menyerahkan pemeliharaannya kepada Zakariya. Setiap kali Zakariya masuk menemui di mihrabnya, dia mendapati makanan di sisinya. Dia berkata, “Wahai*

*Maryam, dari mana ini engkau peroleh?” Dia (Maryam) menjawab, “Itu dari Allah.” Sesungguhnya Allah memberi rezeki kepada siapa yang Dia kehendaki tanpa perhitungan. 38. Di sanalah Zakariya berdoa kepada Tuhannya. Dia berkata, “Wahai Tuhanku, karuniakanlah kepadaku keturunan yang baik dari sisi-Mu. Sesungguhnya Engkau Maha Mendengar doa.” 39. Lalu, Malaikat (Jibril) memanggilnya ketika dia berdiri melaksanakan salat di mihrab, “Allah menyampaikan kabar gembira kepadamu dengan (kelahiran) Yahya yang membenarkan kalimat dari Allah, (menjadi) anutan, menahan diri (dari hawa nafsu), dan seorang nabi di antara orang-orang saleh.” 40. Dia (Zakariya) berkata, “Wahai Tuhanku, bagaimana aku bisa mendapat anak, sedangkan aku sudah sangat tua dan istriku pun mandul?” (Allah) berfirman, “Demikianlah, Allah melakukan apa yang Dia kehendaki.” 41. Dia (Zakariya) berkata, “Wahai Tuhanku, berilah aku suatu tanda (kehamilan istriku).” Allah berfirman, “Tandanya bagimu adalah engkau tidak (dapat) berbicara dengan manusia selama tiga hari, kecuali dengan isyarat. Sebutlah (nama) Tuhanmu sebanyak-banyaknya dan bertasbihlah pada waktu petang dan pagi hari.” (Ali ‘Imrân/3: 37–41)*

Harapan Nabi Zakariya mempunyai keturunan muncul dan menguat ketika beliau menyaksikan Maryam, yang sedang berada dalam pengasuhannya memperoleh rezeki dari Allah secara luar biasa. Maryam mendapatkan buah-buahan musim panas di musim dingin, dan sebaliknya, buah-buahan musim dingin di musim panas. Keajaiban rezeki itu bukan hanya mencengangkan, tetapi juga menyentuh hati Nabi Zakariya hingga menyadarkannya bahwa kuasa Allah melampaui logika manusia, termasuk dalam perkara keturunan.<sup>24</sup>

Nabi Zakariya adalah suami dari bibi Maryam, sehingga Maryam termasuk kerabat dekatnya. Ketika Maryam menjadi yatim, Allah menugaskan Nabi Zakariya sebagai wali dan pemeliharanya. Penugasan ini tidak hanya berdasar pada kedekatan keluarga, melainkan juga karena integritas Nabi Zakariya yang telah dikenal sebagai sosok yang saleh, amanah, dan pantas membimbing seorang anak perempuan yang kelak akan memainkan peran penting dalam sejarah kenabian.<sup>25</sup>

Peristiwa itu menjadi titik balik spiritual yang membangkitkan harapan Nabi Zakariya. Ia pun memanjatkan doa dengan penuh kelembutan dan kerendahan hati, seraya meyakini bahwa Allah adalah

---

<sup>24</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Jilid 2, Jakarta: Lentera Hati, 2021, hal. 79

<sup>25</sup> Chumaidah Syc dan Yuni Astutik, “Nilai-Nilai Pendidikan Islam Dalam Al-Qur’an Surat Ali Imran Ayat 37” dalam *Jurnal Urwatul Wutsqo*, Vol. 09 No. 1 Tahun 2020, hal. 92.

Maha Pemberi dan Maha Mendengar segala permohonan. Dalam doanya, beliau memohon kepada Allah agar dikaruniai seorang anak yang saleh, bukan sekadar sebagai penerus biologis, tetapi sebagai perpanjangan dari misi kenabian dan keberkahan. Doa tersebut mencerminkan keyakinan yang mendalam bahwa tidak ada yang mustahil bagi Allah, sebagaimana Maryam yang diberi rezeki secara ajaib, maka keturunan pun bisa dikaruniakan meskipun secara medis dan usia terlihat mustahil. Kisah ini memperlihatkan keterkaitan erat antara keteladanan Maryam dan spiritualitas Nabi Zakariyyâ dalam membangun pengharapan kepada Allah.

Firman Allah *shaddiqan bikalimat min Allah* dijelaskan oleh al-‘Aufi dari riwayat Ibnu ‘Abbas, serta diperkuat oleh pendapat al-Ḥasan, Qatadah, ‘Ikrimah, dan sejumlah mufasir lainnya, bahwa frasa "kalimat dari Allah" yang dimaksud merujuk kepada Nabi Isa ibn Maryam, yaitu sebagai pribadi yang membenarkan ajaran Allah dan mengikuti petunjuk serta sunnah-Nya.<sup>26</sup> Adapun istilah *sayyidan* dalam ayat tersebut dipahami sebagai seorang pemuka atau panutan dalam bidang ilmu dan ibadah. Beberapa ulama menafsirkan kata ini sebagai gelar bagi seorang alim yang memiliki keutamaan dalam fiqih, penuh kelembutan, serta takwa. Menurut ‘Ikrimah, *sayyid* adalah sosok yang mampu mengendalikan emosinya dan tidak mudah terseret oleh hawa nafsu.<sup>27</sup>

Sementara itu, istilah *hasûran* diartikan sebagai seseorang yang menjaga diri dari wanita, meskipun ia memiliki kemampuan biologis untuk menikah.<sup>28</sup> Pemahaman ini tidak menegasikan kemungkinan bahwa Nabi Yahya menikah atau melakukan hubungan suami istri secara halal, melainkan menunjukkan bahwa beliau terpelihara dari segala bentuk perbuatan keji dan menjijikkan. Kemaksuman ini tidak berarti beliau tidak bisa menikah atau memiliki keturunan, tetapi lebih kepada penekanan terhadap kesuciannya dalam menjalani hidup. Bahkan, dalam doa Nabi Zakariya yang memohon keturunan yang baik (*dhurriyyah ṭayyibah*), tersirat harapan akan hadirnya anak, cucu, dan generasi penerus yang saleh, sebagai bentuk kesinambungan misi kenabian.<sup>29</sup>

Selanjutnya, penggunaan kata *ghulâm* dalam frasa *bi ghulâmin ismuhu Yahya* mengacu pada anak yang dijanjikan kepada Nabi Zakariya,

---

<sup>26</sup> Syaikh Safiy al-Rahman, *Shahih Tafsir Ibnu Katsir*, jilid 2, Bogor: Pustaka Ibnu Katsir, 2006, hal. 159-160.

<sup>27</sup> Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adzîm*, Jilid 2, Riyadl: Dar Al-Thayyibat Lil-Nasyr, 1997, hal. 37

<sup>28</sup> Muhyiddin Ad-Darwisi, *I’robul Qur’an al-Karim wa Bayanuhu*, Jilid 1 (Syiria: Dar al-Irsyad, 1992), 503.

<sup>29</sup> Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur’an Al-‘Adzîm*, Jilid 2..., hal. 37

yakni Nabi Yahya. Kata *ghulâm* secara bahasa berarti 'anak laki-laki yang telah memasuki masa pubertas atau remaja. Dalam konteks kebahasaan Arab klasik, penggunaan istilah ini untuk menyebut anak yang baru akan lahir sesungguhnya kurang tepat secara teknis, karena fase *ghulâm* secara perkembangan usia baru dimulai sekitar umur 9 atau 10 tahun hingga mencapai usia dewasa muda. Namun, dalam retorika Al-Qur'an, penggunaan kata ini mengisyaratkan bukan hanya janji kelahiran, melainkan juga kedewasaan dan kematangan moral yang akan dimiliki oleh anak tersebut kelak, sehingga pemberitaan tentang *ghulâm* membawa konotasi harapan besar terhadap peran dan kualitas anak itu di masa depan karna telah memiliki kemampuan kognitif yang matang, keterampilan dalam melakukan observasi, serta kapasitas untuk mengelola dan mengendalikan lingkungan sekitarnya secara optimal dan efisien.<sup>30</sup>

Apabila muncul anggapan bahwa ayat-ayat ini seolah melegitimasi permohonan anak, padahal Al-Qur'an juga memperingatkan bahwa anak dan harta merupakan bentuk ujian duniawi, seperti termaktub dalam QS. At-Taghâbun/64:15 maka pandangan semacam ini perlu diluruskan.<sup>31</sup>

إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ

*Sesungguhnya hartamu dan anak-anakmu hanyalah cobaan (bagimu). Di sisi Allahlah (ada) pahala yang besar.*

Permintaan Nabi Zakariya akan keturunan tidak lahir dari ambisi duniawi atau semata-mata keinginan memiliki anak secara biologis, tetapi dari pengalaman spiritual yang dalam sebagai seseorang yang telah lama hidup dalam kondisi *involuntary childlessness*. Keinginannya didasarkan pada kekhawatiran akan hilangnya kesinambungan nilai-nilai keimanan dan dakwah kenabian, bukan sekadar kebutuhan emosional atau sosial semata. Doanya tidak berhenti pada permohonan anak, tetapi diperjelas dengan kualifikasi spiritual, seorang anak yang baik dan diridhai oleh Allah. Dengan demikian, pengalaman Nabi Zakariya justru menjadi legitimasi bahwa memohon keturunan dalam kondisi mandul bukanlah bentuk ketamakan terhadap dunia, melainkan ekspresi manusiawi yang sah dalam bingkai tauhid, apalagi ketika disertai dengan kesadaran akan amanah ilahi di balik anugerah seorang anak.

Penggambaran sosok Nabi Yahya sebagai anak yang matang secara intelektual dan spiritual ini tentu tidak dapat dilepaskan dari peran figur orang tua, khususnya Nabi Zakariya, yang menjadi pembina utama dalam

<sup>30</sup> Enung Fatimah, *Psikologi Perkembang*, Bandung: Pustaka Setia, 2010, hal. 61.

<sup>31</sup>

membentuk karakter dan perjalanan kenabian putranya. Dalam konteks inilah, sosok Nabi Zakariya tampil sebagai tokoh sentral yang tak hanya berperan sebagai ayah Nabi Yahya, tetapi juga sebagai simbol kesabaran, kepasrahan, dan keteguhan iman. Beliau merupakan figur historis nyata dalam deretan para nabi yang diutus kepada Bani Israil, bukan sekadar tokoh alegoris atau simbolik. Narasi tentang dirinya diyakini terjadi antara tahun 100 hingga 20 sebelum Masehi.<sup>32</sup>

Nama Nabi Zakariya, jika ditinjau dari asal-usulnya, adalah Zakariya ibn Barkhiya ibn Aduwwi ibn Muslim ibn Shadûq ibn Yaḥsan ibn Dawûd ibn Sulaimân (keduanya bukan nabi), ibn Muslim ibn Sâdiqah ibn Nahur ibn Salûm ibn Sahfasath ibn Abiya ibn Rahi'am ibn Sulaimân ibn Dawûd a.s. Silsilah ini menunjukkan bahwa meskipun ia berasal dari garis keturunan yang mulia dan sebagian leluhurnya adalah nabi, namun tidak semua tokoh dalam rantai nasab tersebut memiliki status kenabian.<sup>33</sup>

Adapun nama istrinya adalah Isya', meskipun dalam versi lain disebutkan sebagai Isba' atau Balisyfa' binti Faqudz. Dari Isya' inilah lahir Nabi Yahya a.s. Sementara itu, saudara perempuan Isya' yang bernama Hannah binti Faqudz adalah istri dari 'Imrân ibn Sahim ibn Amwar ibn Misyan ibn Hazqil ibn Aḥrif ibn Baum ibn Azazaya ibn Amshiya ibn Nawus ibn Nusa ibn Faridh ibn Yahusyafadz ibn Radim ibn Abiya ibn Rahi'am ibn Sulaiman a.s.

Menariknya, narasi tentang keluarga Nabi Zakariya tidak hanya ditemukan dalam Al-Qur'an, tetapi juga memiliki padanan dalam Al-Kitab (Bible), khususnya dalam Injil Lukas.<sup>34</sup> Dalam tradisi Kristen, istri Nabi Zakariya dikenal dengan nama Elisabet, yang disebut secara eksplisit dalam Injil sebagai sosok perempuan yang mandul dan telah lanjut usia. Hal ini ditegaskan dalam Lukas 1:7: "*Tetapi mereka tidak memiliki anak, sebab Elisabet mandul dan keduanya telah lanjut umurnya.*" Keadaan ini menggambarkan situasi yang sangat mirip dengan kisah dalam Al-Qur'an, di mana Nabi Zakariya tetap memohon keturunan meskipun secara biologis hal itu tampak mustahil.

Lebih lanjut, dalam Lukas 1:13–16, dijelaskan bahwa malaikat menyampaikan kabar gembira kepada Zakariya bahwa doanya telah dikabulkan: "*Janganlah takut, hai Zakariya, sebab doamu telah dikabulkan dan Elisabet, istrimu, akan melahirkan seorang anak laki-laki*

---

<sup>32</sup> Adil Thaha Yunus, *Jejak-Jejak Para Nabi Allah*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2006, hal. 139.

<sup>33</sup> Abu Ishâq al-Sa'labî, *Arais al-Majâlis*, Dâr al-Kutub al- 'Ilmiyah, 1985, hal. 220.

<sup>34</sup> Sri Kurniati Yuzar dan Fachruli Isra Rukmana, "Kisah Nabi Zakaria dalam Al-Qur'an dan Al-Kitab (Analisis Pendekatan Intertekstual Julia Kristeva)", dalam *Contemplate Jurnal Studi-studi Kesilaman*, Vol. 4 No. 02 Tahun 2023, hal, 122

*bagimu dan engkau harus menamainya Yohanes...*" Narasi ini tidak hanya memperlihatkan kemiripan dengan kisah Qur'ani tentang Nabi Zakariya dan Yahya, tetapi juga menunjukkan kesamaan dalam aspek spiritual, seperti kesalehan sang anak, larangan terhadap konsumsi minuman keras, serta misinya sebagai pembimbing Bani Israil kembali kepada Tuhan. Kemiripan ini mengindikasikan adanya kesinambungan naratif antara teks Alkitab dan Al-Qur'an dalam menggambarkan karakter Zakariya sebagai sosok yang saleh dan penuh pengharapan.

Lebih jauh lagi, narasi Qur'ani tentang Nabi Zakariya menekankan aspek spiritual dan psikologis dari doanya, yang memperlihatkan dimensi keintiman antara hamba dan Tuhannya. Kisah Nabi Zakariya bermula dari permohonannya kepada Allah agar dikaruniai seorang anak, dengan memanjatkan doa dalam suara yang lembut dan penuh kerendahan, yang menunjukkan dua hal utama pertama, karena momen itu terjadi pada malam hari yang identik dengan keheningan dan kekhusyukan dan kedua, karena Nabi Zakariya merasa sangat kecil dan hina di hadapan keagungan Allah. Dalam konteks ini, disebutkan pula bahwa beliau dan istrinya telah mencapai usia yang sangat tua, sehingga secara logika, harapan akan memiliki keturunan hampir mustahil tercapai.<sup>35</sup>

Setting tempat kejadian berita gembira ini dalam Al-Qur'an terjadi saat Nabi Zakariya sedang melaksanakan salat di dalam mihrab yakni tempat khusus ibadah yang menunjukkan kedekatannya dengan Allah dalam kekhusyukan. Dalam suasana spiritual tersebut, Malaikat Jibril datang menyampaikan berita bahwa doanya telah dikabulkan. Akan tetapi, dalam versi Alkitab, peristiwa ini terjadi ketika Nabi Zakariya sedang menjalankan tugas imamatnya di Bait Suci. Ketika ia berada di dalam ruang pembakaran ukupan, tampak seorang malaikat Tuhan berdiri di sebelah kanan mezbah. Kemunculan malaikat secara tiba-tiba membuat Nabi Zakariya terkejut dan diliputi rasa takut. Namun malaikat itu menenangkannya dengan berkata, "Jangan takut, hai Zakariya, sebab doamu telah didengar, dan Elisabet, istrimu, akan melahirkan seorang anak laki-laki untukmu."<sup>36</sup>

Perbedaan ini menunjukkan dua perspektif spiritual yang sama-sama menekankan pentingnya kesalehan dan pengabdian dalam menerima karunia Ilahi. Dalam narasi Al-Qur'an, konteks salat di mihrab menekankan kedekatan Nabi Zakariya dengan Tuhan secara personal dan kontemplatif. Sedangkan dalam narasi Alkitab, konteks tugas keimaman di Bait Suci mencerminkan posisi Zakariya sebagai hamba Allah yang

---

<sup>35</sup> Abû Bakr Muhammad bin 'Abd Allâh al-Ma'rûf Ibn 'Arabî, *Ahkâm al-Qur'an*, Jilid 3, Beirut: Dâr Kutub al-'Amaliyah, 2003, hal. 246.

<sup>36</sup> *Al-kitab Perjanjian Baru*, Jakarta: Lembaga Al-Kitab Indonesia, 1996, hal. 72-73.

mengabdikan melalui institusi keagamaan. Keduanya menegaskan bahwa kabar bahagia berupa kelahiran anak adalah bentuk penghargaan terhadap ketekunan spiritual dan doa yang tulus.

Pada bagian awal kisah tersebut, tergambar bagaimana Nabi Zakariya meluapkan isi hatinya kepada Tuhannya, mengadukan kondisi fisiknya yang semakin melemah seiring usia. Ungkapan *wahana al 'azmu*, menjadi simbol dari penuaan tubuh yang tak terelakkan. Tulang, yang dalam anatomi manusia berperan sebagai penopang utama jasad, ketika mulai melemah, menandai kemunduran daya fisik secara keseluruhan. Ditambah lagi dengan frasa *isyta 'ala al-ra'su syaiba*, yaitu "rambut kepala telah memutih", keduanya menjadi metafora kuat yang menggambarkan ketuaan dan kerapuhan Nabi Zakariya.<sup>37</sup> Jika ditinjau secara semiotik, hubungan antara tanda (penurunan fisik) dan makna (ketuaan) bersifat indeksial, sebab gejala fisik itu merupakan akibat langsung dari faktor usia. Kiasan ini tidak hanya menjadi deskripsi biologis, tetapi juga mencerminkan suasana psikologis seorang hamba yang pasrah namun tetap berharap kepada kekuasaan Tuhan.<sup>38</sup>

Setelah menerima kabar gembira, Nabi Zakariya keluar dari mihrab dan menyampaikan pesan kepada kaumnya agar senantiasa memuji dan mengagungkan Allah melalui tasbih. Komunikasi yang ia lakukan tidak menggunakan bahasa lisan sebagaimana lazimnya, melainkan disampaikan melalui cara non-verbal yang bersifat simbolik (*illâ ramzan*). Bentuk komunikasi ini bersifat tertutup dan hanya dapat dipahami oleh orang-orang yang menjadi sasaran pesannya.

Dalam tradisi kebahasaan Arab, simbol (*rumz*) merujuk pada gerakan atau isyarat yang dilakukan menggunakan anggota tubuh tertentu, seperti mata, alis, bibir, atau mulut. Dengan demikian, simbol dalam konteks ini merupakan media komunikasi alternatif yang tetap mampu menyampaikan makna, meskipun tidak melibatkan ujaran verbal secara langsung. Sistem simbolik ini mencerminkan kedalaman makna dan ketelitian dalam menyampaikan pesan spiritual, terutama dalam situasi yang menuntut keheningan atau kesakralan.<sup>39</sup>

Kondisi masyarakat Bani Israil pada masa itu turut memperdalam kekhawatiran Nabi Zakariya. Fanatisme yang berkembang di berbagai golongan menyebabkan konflik internal yang berkepanjangan. Dalam

---

<sup>37</sup> Sayyid Quthb, *Tafsir fi Dzilal al-Qur'an*, Jilid 4, Mesir: Dar Al-Syuruq, 1972, hal. 2300.

<sup>38</sup> Muwaffiqah, "Kisah Nabi Zakaria Dalam Surat Maryam (Kajian Semiotika Al-Qur'an)", dalam *Jurnal Qaf*, Vol. I No. 01, Tahun 2016, hal. 15

<sup>39</sup> Imam Abû Ja'far al-Nahhas, *Ma'âni al-Qur'ân al-Karîm*, Makkah: Markaz Ihyâ' at-Turâs Islâmî, 1988, hal. 397.

catatan sejarah, Bani Israil pernah mengalami kekalahan besar di tangan Nebukadnezar, penguasa Babilonia, yang berkuasa selama kurang lebih seribu tahun. Pada masa itu, rumah-rumah ibadah mereka dihancurkan, kitab Taurat dibakar, dan praktik keagamaan mereka ditekan dengan sangat keras.<sup>40</sup>

Setelah itu, kekuasaan berpindah ke tangan Alexander Agung dan bangsa Yunani yang menaklukkan Persia. Bani Israil kemudian hidup di bawah dominasi Yunani. Namun ketika kekuasaan Yunani mulai melemah, sebagian kalangan Yahudi berusaha merebut kembali kekuasaan dengan semangat fanatisme nasionalistik. Mereka berhasil membangun kekuasaan melalui kelompok Kohen dari Bani Hasmoneans, yang terus memerangi sisa-sisa pengaruh Yunani hingga akhirnya kekuasaan itu sendiri runtuh dan digantikan oleh dominasi Romawi. Pada periode Romawi inilah, wilayah Bait al-Maqdis dikuasai oleh kalangan Bani Herodes, yang merupakan menantu dari Bani Hasmoneans dan mewakili dinasti terakhirnya

Pasukan Romawi kemudian mengepung Bani Israil dalam waktu lama, sebelum akhirnya melakukan penaklukan dengan kekerasan yaitu pembunuhan massal, penghancuran fasilitas ibadah, serta pembakaran Bait al-Maqdis. Tak hanya itu, mereka juga melakukan pengusiran besar-besaran terhadap bangsa Yahudi ke wilayah Romawi dan sekitarnya. Tragedi ini dikenal oleh kaum Yahudi sebagai *al-Jalwah al-Kubrâ*, atau pengasingan besar-besaran kedua yang menandai runtuhnya pusat ibadah mereka untuk kedua kalinya.<sup>41</sup>

Melihat kondisi masyarakat Bani Israil yang semakin terpuruk secara spiritual dan sosial, Nabi Zakariya sangat merindukan kehadiran seorang anak yang dapat melanjutkan perjuangannya dalam menegakkan nilai-nilai kenabian. Harapan ini tidak semata-mata bersifat personal atau emosional, tetapi dilandasi oleh visi keagamaan yang mendalam. Nabi Zakariya menginginkan keturunan yang tidak hanya menjadi anak secara biologis, tetapi juga penerus risalah dan penjaga amanah ilahi, sebagaimana Nabi Sulaiman mewarisi kenabian dan kebijaksanaan dari ayahnya, Nabi Dawud dalam doanya, ia memohon agar anak yang kelak dianugerahkan oleh Allah memiliki sifat bijaksana, mampu memberikan bimbingan spiritual, dan menjadi pembawa nasihat yang membangun bagi kaumnya, Bani Israil, yang saat itu tengah dilanda perpecahan dan dekadensi moral.

---

<sup>40</sup> Muwaffiqah, "Kisah Nabi Zakaria Dalam Surat Maryam (Kajian Semiotika Al-Qur'an)"..., hal. 16

<sup>41</sup> Abdurrahman bin Muhammad bin Khaldun, *Mukaddimah Ibnu Khaldun* terj. Masturi Irham dkk., Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2011, hal. 414.

Yang dimaksud dengan warisan di sini tentu bukan dalam bentuk materi atau kekayaan duniawi. Sebab, sebagaimana yang diketahui, Nabi Zakariya hidup dalam kesederhanaan, Nabi Zakariya bekerja sebagai tukang kayu, sebuah profesi yang jauh dari kemewahan dan akumulasi harta.<sup>42</sup> Oleh karena itu, warisan yang ia maksud adalah warisan keilmuan, keimanan, dan kepemimpinan profetik. Dalam rangkaian narasi ini, penyebutan nama Nabi Ya'qub memiliki makna yang penting. Nabi Ya'qub dikenal sebagai nenek moyang Bani Israil dan menjadi simbol kesinambungan genealogis serta spiritualitas umat yang terpilih. Dengan mengaitkan permohonan keturunan kepada sosok Nabi Ya'qub, tersirat keinginan Nabi Zakariya agar anak yang dilahirkannya tidak hanya menjadi penerus keluarga, tetapi juga menjadi bagian dari mata rantai para nabi yang memiliki peran dalam membimbing umat kepada jalan kebenaran.

Namun, terdapat variasi pandangan di kalangan mufassir terkait identitas Nabi Ya'qub yang disebut dalam ayat tersebut. Sebagian ulama berpendapat bahwa yang dimaksud bukanlah Nabi Ya'qub bin Ishaq secara langsung, melainkan seorang tokoh keagamaan bernama Ya'qub bin Matsan, yang menurut al-Kalbi merupakan kepala agama atau pemuka masyarakat Bani Israil pada masa itu. Dalam versi ini, Nabi Zakariya dipandang sebagai pemimpin spiritual yang mengabdikan hidupnya untuk menjaga ajaran dan nilai-nilai ketuhanan, bukan semata-mata berdasarkan garis keturunan kenabian, melainkan karena kapasitas religius dan tanggung jawab sosial yang diembannya. Maka, keinginannya untuk memiliki keturunan bukan sekadar untuk meneruskan darah daging, tetapi demi menjaga estafet kenabian dan memulihkan kembali sendi-sendi keimanan yang telah melemah di tengah umatnya.<sup>43</sup>

## **B. Analisis Ayat Kisah Nabi Ibrahim dan Sarah**

Kisah Nabi Ibrahim dan istrinya, Sarah, merupakan salah satu narasi penting dalam Al-Qur'an. Kisah ini tidak hanya menggambarkan keteguhan iman seorang Nabi dalam menerima takdir Ilahi, tetapi juga menyoroti peran seorang perempuan yang di usia senjanya menerima kabar gembira tentang kelahiran seorang anak. Dalam konteks ini, Sarah tampil sebagai figur perempuan yang mengalami keajaiban atas kehendak Allah, sekaligus menjadi simbol dari pengharapan dan keimanan yang tidak pernah padam. Beberapa ayat Al-Qur'an seperti yang terdapat dalam Hûd /11: 69–73, Adz-Dzâriyât/51: 24–30, dan Al-Hijr/15: 51–56.

---

<sup>42</sup> Abi al-Fadl Syihabudin al-Sayyid Mahmud al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, Beirut: dar al-Fikr, 1987, hal. 62

<sup>43</sup> Abi al-Fadl Syihabudin al-Sayyid Mahmud al-Alusi, *Rûh al-Ma'âni*..... hal. 62-63

Dalam *al-Tafsîr al-Hadîts*, Muhammad Izzat Darwazah menyusun penafsiran Al-Qur'an berdasarkan urutan kronologis turunnya wahyu, bukan susunan mushaf seperti yang umum dikenal. Berdasarkan metodologi ini, Surah Hud ditempatkan pada urutan ke-52 dalam fase pewahyuan, menjadikannya lebih awal daripada Surah-surah lain yang berkaitan dengan kisah Nabi Ibrahim dan istrinya. Sementara itu, Surah Adz-Dzariyat yang juga memuat narasi serupa menempati urutan ke-67, dan Surah Al-Hijr berada pada urutan ke-54.<sup>44</sup> Penempatan kronologis ini merefleksikan pendekatan Darwazah yang berusaha mengembalikan konteks historis pewahyuan secara bertahap, sehingga memungkinkan penafsiran yang lebih kontekstual dan tematik terhadap kisah-kisah profetik, termasuk dinamika spiritual dan sosial dalam kisah Ibrahim dan Sarah.

**Tabel 4.2.**  
**Urutan surat kisah Nabi Ibrahim dan Sarah**

No	Surah	Ayat	Isi Utama
1	Hûd/11	69–73	Sarah tertawa dan heran atas kabar kelahiran Ishaq dan cucunya Ya'qub
2	Al-Hijr/15	51–56	Ibrahim dan para malaikat berdialog tentang keajaiban kelahiran anak di usia tua
3	Adz-Dzâriyât/51	24–30	Sarah menepuk wajahnya karena takjub akan kabar kehamilan

وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلَنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَّمَ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ  
بِعِجْلٍ حَنِيدٍ فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا

<sup>44</sup> Muhammad Izzat Darwazah, *al-Tafsîr al-Hadîth*, Kairo: Dar al-Gharbi al-Islami, 2000, hal. 17.

لَا تَخَفْ إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ قَوْمِ لُوطٍ ۖ وَأَمْرَاتُهُ قَائِمَةٌ فَصَحَّكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ ۗ  
 وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ ۗ قَالَتْ يَوَيْلَتِي ۖ أَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ ۖ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا ۖ إِنَّ  
 هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ ۗ قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ ۗ رَحِمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَتُهُ عَلَيْكُمْ ۖ أَهْلَ  
 الْبَيْتِ ۖ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ

*Sungguh, utusan Kami (malaikat) benar-benar telah datang kepada Ibrahim dengan membawa kabar gembira. Mereka mengucapkan, "Selamat." Dia (Ibrahim) menjawab, "Selamat." Tidak lama kemudian, Ibrahim datang dengan membawa (suguhan) daging anak sapi yang dipanggang. Ketika (Ibrahim) melihat tangan mereka tidak menjamahnya, dia mencurigai dan memendam rasa takut kepada mereka. Mereka (malaikat) berkata, "Jangan takut! Sesungguhnya kami diutus kepada kaum Lut (untuk menghancurkan mereka)." Istrinya berdiri, lalu tersenyum. Kemudian, Kami sampaikan kepadanya kabar gembira tentang (kelahiran) Ishaq dan setelah Ishaq (akan lahir) Ya'qub (putra Ishaq). Dia (istrinya) berkata, "Sungguh mengherankan! Mungkinkah aku akan melahirkan (anak) padahal aku sudah tua dan suamiku ini sudah renta? Sesungguhnya ini benar-benar sesuatu yang ajaib." Mereka (para malaikat) berkata, "Apakah engkau merasa heran dengan ketetapan Allah? (Itu adalah) rahmat dan berkah Allah (yang) dicurahkan kepada kamu, wahai ahlulbait! Sesungguhnya Dia Maha Terpuji lagi Maha Mulia." (Hûd/11: 69–73)*

Kisah Sarah dalam Al-Qur'an diuraikan secara naratif dalam Surah Hûd ayat 69–73. Dalam ayat 69, dijelaskan bahwa Nabi Ibrahim kedatangan tamu yang ternyata adalah utusan Allah, yaitu para malaikat.<sup>45</sup> Narasi ini menunjukkan bagaimana wahyu tidak hanya berbicara kepada laki-laki, tetapi juga melibatkan perempuan secara aktif dalam skenario ilahi. Sarah bukan hanya istri seorang nabi, tetapi juga menjadi penerima kabar kenabian, saksi langsung mukjizat, dan ibu dari seorang nabi besar. Ini menegaskan posisi spiritual perempuan dalam Al-Qur'an sebagai subjek aktif dalam sejarah keimanan, bukan sekadar objek pelengkap. Melalui kisah ini, Al-Qur'an tidak hanya mengabadikan peristiwa biologis kelahiran, tetapi juga menegaskan bahwa mukjizat dan karunia Allah

<sup>45</sup> Ainul Mardhiah Ahmad Badaruddin dan Ahmad Fakhurrizi Mohammed Zabidi, "Pengenalan Awal Kisah Sarah Dalam Al-Quran", dalam *Jurnal Wacana Sarjana* Vol. 5 No. 2 Tahun 2021, hal. 5.

mampu melampaui segala keterbatasan manusia, termasuk usia dan kondisi fisik.

Para ahli tata bahasa Arab menjelaskan bahwa penggunaan kata *qad* dalam ayat ini menunjukkan adanya harapan dari pendengar agar cerita tentang para nabi terus berlanjut, sehingga kata itu digunakan untuk menandai ekspektasi. Sementara itu, tambahan huruf "ل" pada kata "لقد" berfungsi untuk memperkuat kepastian berita yang akan disampaikan. Dalam kisah ini, Nabi Ibrahim didatangi oleh para malaikat utusan Allah, dan jumlah paling sedikit dari mereka adalah tiga, yang menunjukkan bahwa kunjungan itu benar-benar terjadi dan tidak diragukan. Namun, mengenai jumlah pastinya, ada perbedaan pendapat di kalangan ulama. Sebagian riwayat menyebutkan bahwa malaikat pertama yang datang adalah Jibril ‘alaihissalâm, dan ada pula yang mengatakan Jibril datang bersama 12 malaikat dalam wujud pemuda tampan. Pendapat lain menyebutkan sembilan malaikat, sementara Ibn ‘Abbas meriwayatkan ada 3 malaikat yang datang, termasuk Jibril, Mikail, dan Israfil.<sup>46</sup>

Ungkapan *bil-busyra* yang berarti “membawa kabar gembira” dalam kisah Nabi Ibrahim memiliki beberapa penafsiran di kalangan ulama tafsir. Menurut sebagian pendapat, kabar gembira tersebut merujuk pada berita kelahiran seorang anak laki-laki. Sementara itu, ada pula yang memahami bahwa maksudnya adalah pemberitahuan tentang kebinasaan kaum Nabi Luth yang akan segera terjadi. Pendapat lain menafsirkan bahwa yang dimaksud dengan kabar tersebut adalah pernyataan para malaikat kepada Nabi Ibrahim bahwa mereka adalah utusan Allah SWT, sehingga tidak ada alasan bagi Ibrahim untuk merasa takut kepada mereka.<sup>47</sup>

Kisah Nabi Ibrahim diawali dengan pernyataan yang mengandung sumpah, menandakan pentingnya peristiwa yang akan dikisahkan. Para malaikat, sebagai utusan Tuhan, datang menyampaikan kabar gembira kepadanya dan memulai pertemuan dengan ucapan salam *قَالُوا سَلَامًا*, yang dibalas oleh Ibrahim dengan bentuk salam juga *قَالَ سَلَامٌ*, yang secara maknawi mencerminkan kedamaian menyeluruh dalam diri dan sikapnya. Sebagaimana ditafsirkan oleh mufasir seperti al-Razi dan al-Alusi, menunjukkan bahwa salam Ibrahim lebih penuh dan mantap, mencerminkan kedalaman akhlaknya serta keluasan jiwanya dalam menyambut tamu meski belum mengetahui identitas mereka.<sup>48</sup>

Ucapan “*Salâman*” dari para malaikat berarti “kami mengucapkan

---

<sup>46</sup> Fakhrur Razi, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥul Ghaib*, Jilid 18, Beirut: Dâr Fikr, 1981, hal. 24

<sup>47</sup> Muhammad Ibrahim Al-Hifnawi, *Tafsîr Al-Qurṭhubi*, Jilid 9, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007, hal. 146.

<sup>48</sup> Fakhrur Razi, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥul Ghaib*, Jilid 18, ....., hal. 24

salam kepadamu,” sedangkan jawaban Nabi Ibrahim “*Salâmun*” mengandung makna: “Aku tidak menghendaki selain keselamatan dan perdamaian.” Menurut al-Wahidi, salam yang saling mereka ucapkan ini menunjukkan adab dan etika yang sesuai dengan perintah Allah dalam QS. an-Nûr/24:27, yaitu pentingnya meminta izin dan memberi salam saat memasuki rumah orang lain. Artinya, salam di sini bukan hanya sapaan biasa, tapi juga bentuk penghormatan dan niat baik.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ  
 أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

*Wahai orang-orang yang beriman, janganlah memasuki rumah yang bukan rumahmu sebelum meminta izin dan memberi salam kepada penghuninya. Demikian itu lebih baik bagimu agar kamu mengambil pelajaran.*

Dalam Al-Qur'an, ungkapan salam sering kali disebut tanpa alif-lam seperti “*Salâmun 'alaikum*,” karena bentuk ini menyerupai doa, seperti ucapan harapan akan kebaikan bagi yang disapa. Kata “*Salâmun*” disebut dalam bentuk *marfu'* sebagai pelaporan langsung atas ucapan para malaikat.<sup>49</sup> Lebih dari sekadar sapaan, pertukaran salam ini menggambarkan etika profetik dalam menerima tamu bahwa bahkan dalam kondisi penuh ketidakpastian, Ibrahim tetap menjunjung tinggi nilai-nilai keramahan dan ketenangan. Hal ini juga menjadi pendahuluan yang simbolik terhadap peristiwa besar yang akan terjadi, yakni kabar tentang kelahiran seorang anak di usia senja. Dengan demikian, narasi salam ini bukan sekadar ornamen linguistik, melainkan representasi dari atmosfer spiritual yang menyelimuti rumah Ibrahim, sebuah rumah kenabian yang penuh dengan ketulusan, kedamaian, dan keterbukaan terhadap wahyu Ilahi. Ini memperkuat posisi Ibrahim bukan hanya sebagai nabi, tetapi juga sebagai *uswah hasanah* dalam akhlak interpersonal dan relasi dengan makhluk Tuhan.

Respons ini tidak berhenti pada sapaan verbal, melainkan dilanjutkan dengan tindakan nyata, yakni menyajikan hidangan terbaik yang ia miliki.<sup>50</sup> Sebagai bentuk penghormatan, Nabi Ibrahim menyuguhkan seekor anak lembu yang telah dipanggang kepada tamu-tamunya. Kata *al-'Ijl* atau anak sapi, disebut juga *al-hasil* dan *al-khabsy*

<sup>49</sup> Fakhrrur Razi, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥul Ghaib*, Jilid 18, ....., hal. 25

<sup>50</sup> Musthafa Muslim et.al., *Al-Tafsîr Al-Maudlu'î li al-Suari Al-Qur'an Al-Karim*, Jilid 4, UEA: Universitas Sharjah, 2010, hal. 476.

dalam dialek penduduk pegunungan al-Sarah, Dinamakan *'ijl* karena *dipercepat proses kelahirannya* atau ia adalah *binatang muda* yang disiapkan dengan cepat.<sup>51</sup>

Kata *hanîz* merujuk pada daging yang dipanggang di atas batu-batu panas dalam lubang tanah, sebuah metode memasak tradisional yang lazim dilakukan oleh masyarakat Badui. Teknik ini menghasilkan daging yang empuk dengan lemak (*al-wadak*) yang meleleh karena panas batu, memberikan cita rasa khas dan kualitas yang tinggi. Dalam kamus *al-Mukhtar*, dijelaskan bahwa ungkapan *hanadha al-shah* berarti memanggang kambing dengan meletakkannya langsung di atas batu panas hingga matang sempurna. Oleh karena itu, istilah *hanîz* digunakan untuk menggambarkan jenis daging panggang dengan metode tersebut.<sup>52</sup> Dalam konteks kisah Nabi Ibrahim, penyajian *hanîz* kepada tamu-tamunya menunjukkan upaya maksimal dalam memuliakan tamu, karena beliau menyuguhkan makanan terbaik dan paling istimewa yang dimilikinya, yaitu anak sapi yang dipanggang dengan cara yang lezat dan penuh penghormatan.

Ayat ini mengajarkan adab menerima tamu, terutama dalam menyegerakan penyajian hidangan. Tuan rumah dianjurkan menghidangkan makanan ringan terlebih dahulu tanpa merasa terbebani secara finansial. Menghormati tamu adalah bagian dari akhlak para nabi dan orang saleh, termasuk Nabi Ibrahim yang pertama kali melakukannya sebagaimana disebut dalam Surah Al-Baqarah. Rasulullah SAW bersabda bahwa menjamu tamu berlangsung tiga hari, dan pahala utama hanya untuk sehari semalam dan selebihnya dianggap sedekah. Memuliakan tamu dan tetangga juga dianjurkan dalam hadits, meski menurut mayoritas ulama hukumnya sunnah, bukan wajib.<sup>53</sup>

Namun, meskipun menjamu tamu merupakan kebiasaan mulia yang dijunjung tinggi, respon para tamu terhadap hidangan yang disuguhkan justru memunculkan kegelisahan dalam diri Nabi Ibrahim, karena hidangan yang dihidangkan Nabi Ibrahim kepada tamunya tidak disentuh sedikitpun. Qatadah menyebutkan bahwa dalam adat masyarakat Arab kuno, tamu yang menerima hidangan menandakan niat baik dan tidak membawa ancaman. Sebaliknya, jika tamu menolak makanan, hal itu dianggap sebagai pertanda buruk bahkan bisa berarti mereka adalah musuh

---

<sup>51</sup> Muhyiddin Ad-Darwisyi, *I'robul Qur'an al-Karim wa Bayanuhu*, Jilid 4, Syiria: Dar al-Irsyad, 1992, hal. 396.

<sup>52</sup> Muhyiddin Ad-Darwisyi, *I'robul Qur'an al-Karim wa Bayanuhu*, Jilid 4....., hal. 396

<sup>53</sup>Muhammad Ibrahim Al Hifnawi, *Tafsir Al-Qurthubi*, Jilid 9..., hal. 148.

atau orang yang berniat jahat.<sup>54</sup>

Kata *nakirahum* berarti Ibrahim merasa asing atau tidak mengenal tamunya. Dalam *al-Mukhtar*, *nakira* bermakna merasa aneh, seakar dengan *ankara* dan *istankara*. Menurut *Asas al-Balaghah*, *nakara* lebih kuat dari *afkara*, karena menunjukkan keanehan yang terlihat langsung, bukan sekadar dipikirkan.<sup>55</sup> Ini mencerminkan reaksi Ibrahim yang curiga saat melihat tamunya tidak menyentuh makanan. Maka tak heran jika Nabi Ibrahim merasa takut. Namun, rasa cemas itu segera dijawab oleh para malaikat yang mengabarkan bahwa kedatangan mereka bukan untuk mencelakainya, melainkan untuk menjalankan misi penting yaitu menurunkan azab kepada kaum Nabi Luth di dua kota yang terkenal, yakni Sodom dan Gomorrah.<sup>56</sup>

Pada ayat yang menyebut kata *qâ'imah*, para mufasir memahami bahwa yang dimaksud adalah istri Nabi Ibrahim, yaitu Sarah, yang saat itu berada dalam posisi berdiri ketika para malaikat datang berkunjung. Terkait makna *qâ'imah* ini, terdapat tiga pendapat dalam literatur tafsir. Pendapat pertama menyatakan bahwa Sarah sedang berdiri di balik tirai, menyimak secara diam-diam percakapan antara Nabi Ibrahim dan para tamu yang ternyata adalah malaikat utusan Allah. Pendapat kedua menjelaskan bahwa Sarah sedang berdiri karena tengah melayani para tamu tersebut dengan keramahan, sementara Ibrahim duduk bersama mereka.<sup>57</sup> Selain itu ada Muhammad Ishaq berpendapat bahwa maksud berdirinya istri Ibrahim adalah untuk melaksanakan salat.<sup>58</sup>

Dalam Surah Hud ayat ke-71, para ulama berbeda pendapat mengenai tertawanya Sarah (ضحكت), dan penyebab dari ekspresi tersebut. Ibnu 'Abbas berpendapat bahwa tertawa Sarah merupakan ekspresi keterkejutan dan keheranan terhadap reaksi takut Nabi Ibrahim saat menerima kedatangan tiga tamu yang ternyata adalah malaikat. Pendapat ini juga didukung oleh tokoh-tokoh seperti Mujahid, Maqatil, dan al-Kalbi yang menafsirkan bahwa Sarah merasa geli atau heran melihat ketakutan Ibrahim terhadap tamu-tamu tersebut. Pendapat lain diriwayatkan dari Qatadah melalui Sa'id, yang menyatakan bahwa Sarah tertawa karena menyadari kelalaian kaumnya Nabi Luth dan kedekatan azab yang akan menimpa mereka.<sup>59</sup>

---

<sup>54</sup>Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 5, Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1989, hal. 3508

<sup>55</sup>Muhyiddin Ad-Darwisyi, *I'robul Qur'an al-Karim wa Bayanuhu*, Jilid 4..., hal. 396

<sup>56</sup>Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 5..., hal. 3509

<sup>57</sup>Ali bin Ahmad Al-Wahidi, *Al-Tafsir Al-Basith*, Jilid 11 Riyadl: Wizarah al-Ta'lim al-'Alî, 2010, hal. 474

<sup>58</sup>Muhammad Ibrahim Al Hifnawi, *Tafsir Al-Qurthubi*, Jilid 9....., hal. 154.

<sup>59</sup>Ali bin Ahmad Al-Wahidi, *Al-Tafsir Al-Basith*, Jilid 11....., hal. 475

Al-Farra', mengemukakan dua kemungkinan. Pertama, bahwa Sarah tertawa karena rasa takutnya telah hilang setelah mengetahui bahwa para malaikat tidak datang untuk mencelakai dirinya atau suaminya, melainkan diutus kepada kaum Nabi Luth. Kedua, bahwa struktur ayat menunjukkan susunan yang terbalik (*taqdîm wa ta'khîr*), di mana seharusnya kabar gembira mengenai kelahiran Ishaq lebih dahulu disampaikan, lalu diikuti ekspresi kegembiraan berupa tawa. Pendapat ini selaras dengan riwayat dari Ibnu 'Abbas dan Wahb yang menyatakan bahwa Sarah tertawa karena merasa heran dirinya akan melahirkan anak di usia tua. Sementara itu, Abu Ishaq menyebut bahwa tawa tersebut merupakan ekspresi senang karena firasat Sarah tentang kehancuran kaum Luth terbukti benar. Mujahid dan 'Ikrimah bahkan menafsirkan tertawa sebagai tanda bahwa Sarah kembali mengalami haid karena senangnya ia terbebas dari ketakutan, yang menjadi pertanda kesiapan fisiknya untuk hamil. Namun, tafsir ini dikritik oleh banyak ulama, seperti al-Farra', al-Zajjaj, dan Ibn al-Anbari, karena tidak didasarkan pada riwayat yang kuat dan dianggap terlalu lemah untuk dijadikan dasar penafsiran.<sup>60</sup>

Hamka menafsirkan frasa “maka tertawalah dia (Sarah)” dengan merujuk pada riwayat tafsir yang diriwayatkan oleh Ibnu 'Abbas, Mujahid, dan 'Ikrimah. Mereka menjelaskan bahwa tawa Sarah muncul sebagai ekspresi keterkejutan dan haru ketika ia merasakan kembali keluarnya darah haid setelah bertahun-tahun mengalami masa menopause. Hal ini menandakan bahwa tubuhnya kembali memiliki potensi untuk mengandung. Pada saat yang sama, para malaikat menyampaikan kabar gembira dari Allah bahwa ia akan melahirkan seorang anak laki-laki bernama Ishaq.<sup>61</sup> Peristiwa ini menunjukkan bahwa berita kelahiran yang diberikan tidak hanya sebuah mukjizat biologis, tetapi juga bagian dari rencana besar Allah dalam sejarah kenabian.

Selanjutnya, ayat 72 dan 73 memuat percakapan antara Sarah dan para malaikat. Dalam firman Allah “*A'alidu wa anâ 'ajûz*” (Apakah aku akan melahirkan, padahal aku perempuan tua?), Sarah mengekspresikan keheranannya atas kabar kehamilan di usia lanjut. Laits menjelaskan bahwa '*ajûz*' berarti perempuan lansia, dan bentuk jamaknya adalah '*ajâ'iz*'. Menurut Ibnu Ishaq, usia Sarah saat itu sekitar sembilan puluh tahun, bahkan sebagian riwayat seperti 'Atha' dan Mujahid menyebutkan sembilan puluh sembilan tahun.<sup>62</sup>

Kata *al-ba'lu* (البعل) dalam bahasa Arab memiliki makna dasar sebagai sesuatu yang memiliki keunggulan atau kedudukan lebih tinggi

<sup>60</sup> Ali bin Ahmad Al-Wahidi, *Al-Tafsîr Al-Basîth*, Jilid 11..., hal. 476

<sup>61</sup> Hamka, *Tafsîr Al-Azhar*, Jilid 5..., hal. 3509

<sup>62</sup> Ali bin Ahmad Al-Wahidi, *Al-Tafsîr Al-Basîth*, Jilid 11..., hal. 484-485

dibanding yang lain. Oleh karena itu, suami disebut *ba'l* karena secara sosial dianggap memegang tanggung jawab dalam mengatur urusan rumah tangga. Menariknya, istilah *ba'l* juga digunakan untuk menyebut pohon kurma yang tumbuh secara mandiri dengan hanya mengandalkan air hujan, tanpa perlu disiram dari sungai atau mata air, karena ia mengatur dirinya sendiri dalam mencukupi kebutuhannya. Selain itu, *ba'al* juga berarti tuan, pemilik, atau penguasa. Makna ini kemudian berkembang dalam konteks kepercayaan kuno, di mana bangsa Kanaan dan para penyembah berhala menggunakan istilah *Ba'al* untuk menyebut dewa utama mereka.<sup>63</sup>

Sarah menegaskan kondisi suaminya, Nabi Ibrahim, yang telah berusia lanjut ketika menerima kabar kehamilan dirinya. Para ahli tafsir berbeda pendapat mengenai usia Nabi Ibrahim saat itu, menurut 'Atha' dan Mujahid, beliau berusia seratus tahun, sedangkan Ibnu Ishaq menyebut 120 tahun dan al-Kalbi menyatakan 99 tahun. Perbedaan riwayat ini tidak mengurangi makna utama ayat, yakni menekankan aspek kemustahilan biologis kehamilan dari sudut pandang manusia, yang justru memperkuat makna keajaiban dan kekuasaan Allah dalam pemberian keturunan di luar logika usia lanjut.<sup>64</sup>

Pada ayat 73, respons malaikat terhadap keheranan Sarah mengenai kemungkinan memiliki anak di usia senja disajikan melalui pertanyaan retorik pengingkaran, menegaskan bahwa tidak sepatasnya ada rasa takjub terhadap ketetapan Allah. Narasi ini menekankan kemahakuasaan Allah yang tak terbatas, mengacu pada prinsip "*Kun Fayakun*" (Jadilah, maka terjadilah) sebagai bukti bahwa tidak ada yang mustahil bagi-Nya, sebagaimana telah ditunjukkan melalui mukjizat penyelamatan Ibrahim dari api kaumnya dan diberkahinya bumi.<sup>65</sup>

Ketika Sarah mengungkapkan rasa takjubnya atas kabar tersebut, para malaikat menanggapi dengan pernyataan tegas: "Apakah engkau merasa heran terhadap ketetapan Allah?" Hamka menafsirkan bahwa pernyataan ini mengandung pelajaran penting yaitu tidak sepatutnya manusia meragukan kehendak Ilahi, karena setiap keputusan Allah adalah bentuk keajaiban yang harus diterima dengan iman, bukan logika semata.<sup>66</sup> Keseluruhan kisah ini menegaskan bahwa Sarah dan Ibrahim, meskipun telah lanjut usia, dipilih untuk menerima karunia seorang anak yang kelak menjadi mata rantai penting dalam silsilah kenabian, dan dari keturunan

---

<sup>63</sup> Muhyiddin Ad-Darwisyi, *I'robul Qur'an al-Karim wa Bayanuhu*, Jilid 4..., hal. 397

<sup>64</sup> Ali bin Ahmad Al-Wahidi, *Al-Tafsir Al-Basith*, Jilid 11..., hal. 486

<sup>65</sup> Musthafa Muslim et.al., *Al-Tafsir Al-Maudlu'i li al-Suari Al-Qur'an Al-Karim*, Jilid 4 ..., hal. 478

<sup>66</sup> Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 5..., hal. 3509

Ishaq akan lahir generasi agung pembawa risalah.

Kisah pertemuan Ibrahim dan Sarah dengan para malaikat yang membawa kabar gembira tentang kelahiran Ishaq, sebagaimana diuraikan dalam Surah Hud, secara gamblang menampilkan manifestasi kekuasaan Ilahi yang melampaui batas nalar manusiawi. Reaksi takjub Sarah yang dijawab dengan penegasan bahwa tidak sepatutnya meragukan kehendak Allah, menjadi fondasi pemahaman bahwa keimanan adalah kunci menerima keajaiban-keajaiban-Nya. Selanjutnya, narasi ini diulang dan diperkaya dalam Surah Al-Hijr ayat 51-56, yang kembali mengisahkan kedatangan tamu-tamu tak terduga ke kediaman Ibrahim. Meskipun dalam Surah Hud fokusnya lebih pada respons Sarah, Surah Al-Hijr menekankan kecemasan awal Ibrahim dan dialog mendalam tentang kepastian kabar gembira tersebut, menegaskan kembali bahwa rahmat Allah adalah milik mereka yang tidak berputus asa.

وَنَبَّهَهُمْ عَنْ صَيْفِ إِبْرَاهِيمَ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ  
 قَالُوا لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ قَالَ أَبَشَّرْتُمُونِي عَلَىٰ أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فَبِمَ  
 تُبَشِّرُونَ قَالُوا بَشِّرْنَا بِالْحَقِّ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْقَانِطِينَ قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ  
 رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ

*Kabarkanlah (Nabi Muhammad) kepada mereka tentang tamu Ibrahim (malaikat) ketika mereka berkunjung ke (kediaman)-nya, lalu mengucapkan, "Salam." Dia (Ibrahim) berkata, "Sesungguhnya kami merasa takut kepadamu." (Mereka) berkata, "Janganlah merasa takut (karena) sesungguhnya kami memberi kabar gembira kepadamu dengan (kelahiran) anak laki-laki yang alim (Ishaq)." Dia (Ibrahim) berkata, "Benarkah kamu memberi kabar gembira kepadaku, padahal usiaku telah lanjut. Maka, dengan (cara) apa kamu memberi kabar gembira?" Mereka menjawab, "Kami menyampaikan kabar gembira kepadamu dengan benar. Maka, janganlah engkau termasuk orang yang berputus asa." Dia (Ibrahim) berkata, "Adakah orang yang berputus asa dari rahmat Tuhannya selain orang yang sesat?" (Al-Hijr/15:51-56)*

Ayat ini mengisahkan kedatangan tamu-tamu Nabi Ibrahim a.s. memiliki kaitan erat dengan ayat-ayat sebelumnya. Ibn Asyur lebih lanjut menafsirkan perintah untuk menyampaikan kisah tamu Ibrahim setelah perintah tentang rahmat dan siksa Ilahi sebagai bukti nyata kasih sayang

Allah yang melimpah kepada hamba-hamba-Nya yang taat.<sup>67</sup> Dalam konteks ayat 54, frasa "*wajilûn*" berarti *al-khauf* (ketakutan), yang mengindikasikan agar tidak ada rasa takut. Ayat tersebut kemudian mengisahkan kabar gembira yang disampaikan kepada Nabi Ibrahim a.s. mengenai kelahiran seorang anak yang alim, yaitu Ishaq sebagaimana yang juga disebutkan dalam Surah Hud. Nabi Ibrahim, meskipun terheran-heran mengingat usianya dan istrinya yang sudah lanjut, mengungkapkan keinginan agar janji tersebut segera terpenuhi.<sup>68</sup>

Selanjutnya, setelah Rasulullah diperintahkan untuk menyampaikan hakikat penting tentang sifat-sifat Allah SWT, kini beliau diperintahkan untuk menyampaikan hakikat penting lainnya terkait Nabi Ibrahim a.s. Sosok ini, sebagai bapak para nabi dan pengumandang tauhid, sangat dihormati oleh masyarakat Mekah, Yahudi, dan Nasrani. Kisah tamu-tamu Nabi Ibrahim a.s. ini, yang datang dalam wujud malaikat, menjadi sorotan. Ketika para malaikat mengucapkan salam, Nabi Ibrahim a.s. dengan jujur menyatakan rasa takutnya, "Sesungguhnya kami merasa takut kepada kamu." Ekspresi ketakutan ini, baik melalui lisan maupun gerak-gerik, menunjukkan kekhawatiran yang wajar dari seorang manusia terhadap kehadiran yang tidak dikenal.<sup>69</sup>

Menanggapi ketakutan Nabi Ibrahim para malaikat segera menenangkan beliau dengan berkata, "Janganlah engkau merasa takut, sesungguhnya kami menggembirakanmu dengan seorang anak laki-laki yang '*alim*.'" Pernyataan ini disampaikan untuk menghilangkan kekhawatiran Nabi Ibrahim. Namun, Nabi Ibrahim yang telah lanjut usia dan merasa kekuatannya telah rapuh, mengungkapkan keheranannya: "Apakah kamu menggembirakan aku, padahal aku telah disentuh oleh ketuaan, maka dengan cara bagaimanakah apa yang kamu gembirakan aku?"

Para malaikat kemudian menjawab dengan tegas, "Kami menggembirakanmu dengan haqq (kebenaran), maka janganlah engkau termasuk orang-orang yang berputus asa." Nabi Ibrahim menegaskan keyakinannya, "Tidak ada yang berputus asa dari rahmat Tuhannya, kecuali orang-orang yang sesat," menunjukkan imannya yang teguh kepada kekuasaan Allah dan menolak segala bentuk keputusan. Meskipun Surah Hud menyebutkan kabar gembira disampaikan kepada

---

<sup>67</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 6, Jakarta: Lentera Hati, 2021, hal. 480

<sup>68</sup> Abul Fida Isma'il Ibnu Katsir Ad-Dimasyqi, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 14, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2000, hal. 53-54

<sup>69</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 6 ..... , hal. 489

istri Nabi Ibrahim kemungkinan besar penyampaian tersebut terjadi dua kali, kepada suami dan istri, atau kabar tersebut secara inheren diterima oleh keduanya. Penekanan para malaikat agar hanya Nabi Ibrahim a.s. yang tidak takut mengindikasikan bahwa rasa aman yang sama diharapkan juga menular kepada istrinya.<sup>70</sup>

Setelah menelaah secara mendalam narasi kenabian yang disajikan dalam Surah Hûd dan Surah Al-Hijr, yang secara cermat menguraikan detail interaksi serta respons emosional Nabi Ibrahim dan Sarah terhadap mukjizat kelahiran anak, kini kita akan beralih pada perspektif Surah Adz-Zâriyât/51: 23-30. Surah ini tidak hanya mengafirmasi kembali kebenaran mutlak janji Ilahi tetapi juga memperkaya pemahaman kita akan pertemuan Nabi Ibrahim dengan para malaikat. Komparasi lintas surah ini akan menyingkap bagaimana Al-Qur'an menyajikan peristiwa yang sama dengan fokus naratif dan penekanan tematik yang berbeda dan memberikan wawasan yang lebih komprehensif

فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلَ مَا أَنْكُمُ تَنْطِقُونَ ۗ هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ  
 صَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَّمَ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ  
 فَرَاعَ إِلَىٰ أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعَجَلٍ سَمِينٍ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ ۚ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ  
 خِيفَةً ۗ قَالُوا لَا تَخَفْ ۗ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ ۚ فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَٰةٍ فَصَكَتْ وَجْهَهَا  
 وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ قَالُوا كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ ۙ

*Maka, demi Tuhan langit dan bumi, sesungguhnya (apa yang dijanjikan kepadamu itu) pasti akan nyata seperti (halnya) kamu berucap. Sudahkah sampai kepadamu (Nabi Muhammad) cerita tentang tamu Ibrahim (malaikat-malaikat) yang dimuliakan? (Cerita itu bermula) ketika mereka masuk (bertamu) kepadanya, lalu mengucapkan, "Salam." Ibrahim menjawab, "Salam." (Mereka) adalah orang-orang yang belum dikenal. Kemudian, dia (Ibrahim) pergi diam-diam menemui keluarganya, lalu datang (kembali) membawa (daging) anak sapi gemuk (yang dibakar). Dia lalu menghidangkannya kepada mereka, (tetapi mereka tidak mau makan). Ibrahim berkata, "Mengapa kamu tidak makan?" Dia (Ibrahim) menyimpan rasa takut terhadap mereka. Mereka berkata, "Janganlah*

<sup>70</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 6, ....., hal. 482-483

*takut!” Mereka memberi kabar gembira kepadanya dengan (akan kelahiran) seorang anak yang sangat berilmu (Ishaq). Istrinya datang sambil berteriak (terperanjat) lalu menepuk-nepuk wajahnya sendiri dan berkata, “(Aku ini) seorang perempuan tua yang mandul.” Mereka berkata, “Demikianlah Tuhanmu berfirman. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Bijaksana lagi Maha Mengetahui.” (Adz-Dzâriyât/51: 23-30)*

Pada ayat 26, tindakan Nabi Ibrahim yang pergi secara diam-diam menemui keluarganya atau berbicara secara diam-diam kepada istrinya setelah menjawab salam dari tamu menunjukkan adab dalam menjamu tamu. Menurut Zamakhsyari, tindakan menyajikan hidangan secara sembunyi-sembunyi dari pandangan tamu bertujuan agar tamu tidak merasa sungkan atau berusaha menolak tawaran jamuan.<sup>71</sup> Kemudian ketika Nabi Ibrahim kembali dengan anak sapi gemuk, ini mencerminkan kedermawanan dan kekayaan beliau yang sebagian besar berupa ternak. Penyebutan "*daging sapi panggang*" dalam Surah Hûd/11: 69 memberikan detail tambahan mengenai bentuk hidangan yang disuguhkan.

Kabar gembira kelahiran Ishaq kepada Nabi Ibrahim dan Sarah telah diuraikan dalam Surah Hud dan Al-Hijr, namun Surah Adz-Dzâriyât memberikan detail tambahan. Berbeda dengan surah-surah sebelumnya yang fokus pada reaksi Nabi Ibrahim dan Sarah terhadap janji Ilahi, ayat ini secara eksplisit menjelaskan kondisi Sarah yang tidak hanya tua, tetapi juga mandul. Pernyataan "*Aku ini perempuan tua yang mandul*" dalam Surah Adz-Dzâriyât/51:29 menjadi titik krusial yang menegaskan tantangan ganda yang dihadapi Sarah, menambahkan dimensi kemukjizatan yang lebih dalam pada kelahiran Ishaq, dan memperkuat keyakinan akan kekuasaan mutlak Allah.

Penggunaan kata عقيم tanpa *ta' marbutah* untuk merujuk pada "mandul", ini sesuai dengan kaidah *wazan fa'il* yang bermakna *isim maf'ûl*.<sup>72</sup> Bentuk ini, seperti pada *'ain kahiil* (mata yang diberi celak) atau *kaffun khadhiib* (telapak tangan yang diberi inai), sengaja tidak diberi *ta' marbutah* untuk membedakannya dari *wazan fa'ilatun* yang bermakna *isim fâ'il* (pelaku perbuatan). Dengan demikian, *'aqîm* yang berarti *ma'quumah* (yang dijadikan mandul) secara gramatikal tidak memerlukan *ta' marbutah* pada bentuk muannatsnya.

Sarah merupakan wanita pertama yang beriman saat Ibrahim a.s. mulai menyampaikan risalah Ilahi, mendahului Nabi Luth yang diakui sebagai laki-laki pertama yang beriman pada masa itu. Kisah hidup mereka mencakup hijrah bersama ke Barhan dan Palestina. Namun, setelah

<sup>71</sup> Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, Jilid 14, Jakarta: Gema Insani, 2013, hal. 53

<sup>72</sup> Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, Jilid 14..., hal. 50

periode tersebut, jalur mereka terpisah, Ibrahim dan Sarah melanjutkan perjalanan ke Mesir, sementara Nabi Luth menuju ke Sadum dan Amurah, wilayah yang dikenal dengan penduduknya yang membangkang.<sup>73</sup>

Informasi mengenai silsilah Nabi Ibrahim dalam Al-Qur'an sangat terbatas. Satu-satunya keterangan genealogis eksplisit menyebut bahwa Ibrahim adalah putra dari seorang bernama Azar.<sup>74</sup> (al-An'âm/6: 74), sebuah identifikasi yang juga diperkuat oleh riwayat dalam Shahih Bukhari. Namun, baik Al-Qur'an maupun hadis sahih tidak menyuguhkan kronologi historis yang lengkap mengenai kehidupan Ibrahim seperti kapan tepatnya beliau hidup, bagaimana latar sosial-politiknya, atau siapa tokoh yang terlibat dalam perdebatan-perdebatan ideologis bersamanya.

Nabi Ibrahim, dikenal sebagai *Khalil al-Rahmân* (kekasih Allah) dan *Abû al-Anbiyâ'* (bapak para nabi), lahir dan tumbuh besar di wilayah Babilonia, atau kekaisaran Kaldea,<sup>75</sup> sebuah komunitas kuno di Mesopotamia yang dikenal menyembah benda-benda langit. Refleksi kritisnya terhadap ciptaan seperti bintang, matahari, dan bulan menandai awal proses pencarian spiritualnya yang mendalam, hingga akhirnya Allah menganugerahinya petunjuk bahwa segala yang mengalami perubahan tidak layak disembah.

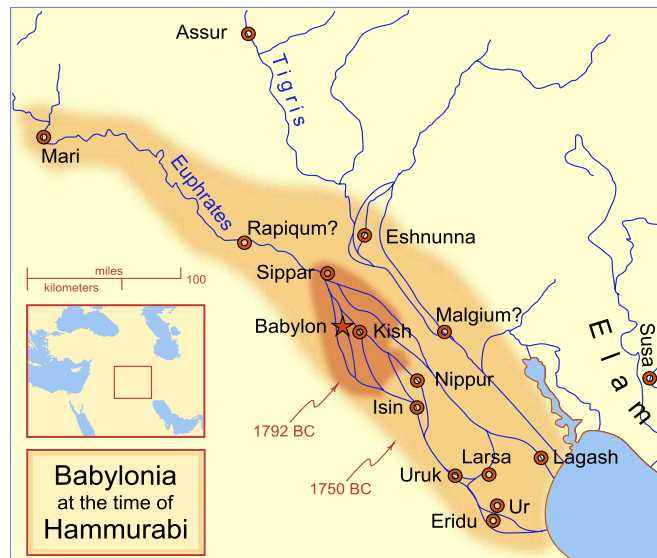
#### **Gambar IV.1. Peta Wilayah Babilonia**

---

<sup>73</sup> Jerald F. Dirk, *Ibrahim Sang Sahabat Tuhan*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004, hal. 229

<sup>74</sup> Kamal as- Sayyid, *Kisah-kisah Terbaik Al-Quran*, Jakarta: Pustaka Zahra, 2004, hal. 61

<sup>75</sup> Faruq Sherif, *Al-Qur'an Menurut Al-Qur'an: Menelusuri Kalam Tuhan dari Tema ke Tema*, Jakarta: Serambi, 2001, hal. 104.



**Keterangan:** Peta ini menggambarkan wilayah Mesopotamia kuno pada masa Raja Hammurabi, sekitar abad ke-18 SM. Di wilayah ini terdapat kota Ur, yang terletak di bagian selatan Mesopotamia (dekat Teluk Persia, di wilayah yang kini dikenal sebagai Irak bagian selatan). Kota Ur inilah yang secara luas diyakini sebagai tempat asal atau kediaman awal Nabi Ibrahim a.s. sebelum beliau hijrah.

**Gambar IV.2. Wilayah Ur sekarang**



**Keterangan:** Kota kuno Ur kini dikenal sebagai Tell el-Muqayyar, yang secara administratif terletak di provinsi Dhi Qar, Irak Selatan. Lokasinya berada sekitar 16 kilometer dari Sungai Eufrat, dan kurang lebih 225 kilometer sebelah tenggara Baghdad.

Sebuah masyarakat di Babilonia kala itu dikenal luas sebagai penyembah berhala. Berhala-berhala tersebut mereka pahat dengan tangan mereka sendiri dan dijadikan sesembahan selain Allah. Namun sejak masa kanak-kanak, Ibrahim telah menunjukkan kemampuan nalar yang tajam. Ia menyadari bahwa benda-benda mati tersebut tidak memiliki daya apapun tidak mampu mendengar, melihat, apalagi memberikan manfaat atau mudarat. Keyakinan tauhid ini kemudian mengantarkannya pada kesimpulan bahwa alam semesta ini hanya mungkin ditundukkan oleh satu Tuhan yang Mahakuasa, yaitu Allah Zat yang menciptakan, memberi rezeki, menghidupkan, mematikan, dan memiliki seluruh sifat kesempurnaan.<sup>76</sup>

Keyakinan Nabi Ibrahim tidak berhenti pada aspek pemikiran semata, tetapi juga diwujudkan dalam sikap perlawanan aktif terhadap kesyirikan kaumnya. Nabi Ibrahim berdialog dan membantah kepercayaan mereka secara argumentatif, bahkan sampai menghancurkan patung-patung sesembahan tersebut sebagai bentuk penolakan tegas terhadap penyembahan berhala. Tindakannya ini memicu kemarahan kolektif masyarakatnya, hingga mereka menjatuhkan hukuman ekstrem dengan melemparkan Ibrahim ke dalam kobaran api besar. Namun, dalam peristiwa ini, Allah menunjukkan kuasa-Nya dengan menyelamatkan Ibrahim secara ajaib. Kisah ini, yang terekam dalam berbagai ayat Al-Qur'an seperti dalam QS al-Anbiyâ'/21: 69, tidak hanya mencerminkan kekuatan iman dan keberanian seorang nabi, tetapi juga menunjukkan relasi istimewa antara Allah dan hamba-Nya yang teguh dalam tauhid. Oleh karena itu, pemahaman terhadap profil kenabian Ibrahim menjadi penting sebagai landasan naratif dan teologis sebelum masuk ke dalam analisis peran Sarah dan Hajar dalam dinamika keluarga Ibrahim.

Nabi Ibrahim a.s. memiliki posisi yang sangat sentral dalam tradisi keagamaan samawi. Tiga agama besar Yahudi, Kristen, dan Islam sama-sama merujuk kepada beliau sebagai figur kunci dalam sejarah iman dan ketauhidan. Dalam Islam, Ibrahim tidak hanya dikenal sebagai bapak monoteisme (*ab al-tawhîd*), tetapi juga disebut sebagai bapak para nabi dan bapak orang-orang beriman. Status ini diperoleh berkat kualitas keimanannya yang luar biasa, yang tercermin dalam totalitas

---

<sup>76</sup> Ahmad Muhammad Syarqawi, *al-Mar'ah Fî Qashashi Al-Qur'an*, Kairo: Dâr as-Salam, 2001, hal. 156

penyerahannya kepada kehendak Allah.<sup>77</sup>

Setelah peristiwa dilemparkan ke dalam api dan diselamatkan oleh Allah, Nabi Ibrahim melakukan hijrah dari Babilonia ke negeri Syam, kemudian berpindah ke Mesir karena wilayah Syam mengalami kekeringan dan krisis pangan yang hebat. Dalam perjalanannya ke Mesir, ia ditemani oleh istrinya, Sarah, yang dikenal karena kecantikannya. Ketika tiba di Mesir, kecantikan Sarah menarik perhatian raja setempat yang berniat menodainya. Namun, Allah melindungi Sarah dari niat jahat sang raja dengan cara yang luar biasa, setiap kali raja mencoba menyentuh Sarah, tangannya menjadi lumpuh hingga ia memohon agar Sarah berdoa kepada Allah untuk kesembuhannya. Setelah tiga kali percobaan dan kegagalan, raja tersebut akhirnya mengakui bahwa Sarah bukan wanita biasa, melainkan sosok yang dilindungi secara ilahi. Sebagai bentuk permintaan maaf dan untuk menghindari kemurkaan Allah, raja mengusir Sarah dari istana dan menghadiahkan seorang pelayan wanita bernama Hajar.<sup>78</sup>

Kisah ini diriwayatkan secara rinci dalam hadis sahih oleh Imam al-Bukhari dan Muslim, dan menjadi bagian penting dari narasi awal kelahiran Bani Ismail. Nabi Ibrahim, demi menjaga keselamatan Sarah, menginstruksikannya untuk mengaku sebagai saudarinya dalam Islam bukan sebagai istri karena di masa itu tidak ada Muslim lain selain mereka berdua. Strategi ini, meskipun terkesan sebagai “kebohongan”, dalam literatur teologis dipahami sebagai *tauriyah* atau penyampaian kebenaran tersirat untuk menghindari mudarat. Peristiwa ini tidak hanya menunjukkan keimanan dan kecerdikan Nabi Ibrahim, tetapi juga menggambarkan peran penting Sarah sebagai perempuan salehah yang dilindungi Allah. Hajar, yang kemudian menjadi istri Ibrahim dan ibu dari Nabi Ismail, diberikan dalam konteks ini, menjadikan peristiwa ini sebagai titik mula penting dalam sejarah profetik dan genealogi kenabian Islam.<sup>79</sup>

Dalam perjalanan hidupnya, Ibrahim menikah dengan Sarah, perempuan shalihah yang telah lebih dulu beriman, dan dalam waktu lama tidak memiliki keturunan.<sup>80</sup> Kondisi ini menciptakan fase eksistensial yang penting dalam biografi kenabiannya. Baru di usia tua, Sarah melahirkan Ishaq setelah menerima kabar gembira dari malaikat, sementara dari Hajar, Ibrahim memiliki Ismail, anak pertamanya. Episode keterlambatan

---

<sup>77</sup> Sayyid Quthb, *Al-Tashwir al-Fanni fi al-Qur'an*, Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1975, hal. 148-150

<sup>78</sup> Ahmad Muhammad Syarqawi, *al-Mar'ah Fi Qashashi Al-Qur'an*,....., hal. 156

<sup>79</sup> Ahmad Muhammad Syarqawi, *al-Mar'ah Fi Qashashi Al-Qur'an*,....., hal. 156

<sup>80</sup> Maisaroh Nurharjanti, “Kisah Nabi Ibrahim a.s. dalam Al-Qur'an Suatu Kajian Semiotik”, *Thesis*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2008, hal. 46

kehadiran anak dalam rumah tangga Ibrahim dan Sarah inilah yang menjadi titik penting dalam wacana *involuntary childlessness*, bukan sebagai cacat, melainkan sebagai bagian dari skenario ilahiah yang menyempurnakan perjalanan iman mereka.

Kisah Nabi Ibrahim dalam Al-Qur'an disajikan secara fragmentaris melalui beberapa episode penting yang menggambarkan perjalanan spiritual, sosial, dan eksistensial beliau.<sup>81</sup> Salah satu episode paling eksistensial adalah saat Allah menganugerahkan dua orang anak kepada Ibrahim, yaitu Ismail dan Ishaq, setelah masa penantian yang sangat panjang. Di antara peristiwa penting dalam hidupnya, justru fase kemandulan yang dialami bersama Sarah jarang dibaca sebagai bagian integral dari proyek kenabian itu sendiri. Sarah, yang merupakan perempuan pertama yang beriman pada risalah Ibrahim, telah mendampingi perjuangan suaminya sejak awal, bahkan sebelum Nabi Luth bergabung dalam barisan iman. Perjalanan hijrah mereka ke Barhan, Palestina, dan Mesir menunjukkan bahwa Sarah bukanlah figur latar, melainkan pelaku utama dalam narasi kenabian.

Momen ketika Sarah tertawa mendengar kabar kehamilan di usia senja, sebagaimana dikisahkan dalam ayat sebelumnya, bukan sekadar ekspresi biologis atau psikologis. Dalam perspektif hermeneutika demitologis, respons Sarah justru menyingkap lapisan terdalam dari keheranan eksistensial seorang perempuan yang telah lama hidup dalam keterputusan antara harapan dan kenyataan.<sup>82</sup> Inilah fragmen yang layak dibaca ulang sebagai kritik terhadap konstruksi sosial yang mendefinisikan nilai perempuan dari fungsi reproduksinya. Menurut Ibn Katsir, Nabi Ibrahim a.s. wafat pada usia 175 tahun setelah mengalami masa sakit. Prosesi pemakamannya dilaksanakan oleh kedua putranya, yaitu Nabi Ismail a.s. dan Nabi Ishaq a.s. Jenazah beliau dimakamkan di sebuah gua bernama Makhpela yang terletak di wilayah Hebron, berdampingan dengan makam istrinya, Sarah.<sup>83</sup>

### C. Demitologisasi Kisah Nabi Zakariya dan Nabi Ibrahim

Dalam kerangka hermeneutika demitologisasi, unsur-unsur supranatural dalam narasi religius bukan dimaksudkan untuk dihapuskan, melainkan ditafsirkan secara eksistensial dan kontekstual. Dalam kisah

---

<sup>81</sup> Sayyid Quthb, *Al-Tashwîr al-Fanni fî Al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1975, hal.135

<sup>82</sup> M. Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters: Volume II The House of 'Imran*. Albany: SUNY Press, 1992, hal. 148–150.

<sup>83</sup> Ibnu katsir, *Qashash al-Anbiya'*, Jilid 1, Kairo: Dâr al- Kutub al-Hadîtsah, t.t., hal. 169

Nabi Zakariya dan juga Nabi Ibrahim elemen mitologisnya berupa *mu'jizat* yaitu dikabulkannya doa akan kelahiran anak di usia tua dan kesembuhan istrinya dari kemandulan. Pembacaan mitos di sini bukan bertujuan untuk menolak kebenaran historisnya, melainkan untuk mengungkap makna terdalam yang terkandung di baliknya. Dengan pendekatan ini, *mu'jizat* tidak lagi hanya dipahami sebagai kejadian luar biasa yang melampaui hukum alam, tetapi sebagai simbol dari intervensi ilahi dalam realitas manusia yang menumbuhkan harapan, keimanan, dan transformasi eksistensial. Maka, demitologisasi menjadi jembatan antara teks dan pembacanya, memungkinkan makna kenabian dari kisah tersebut untuk terus berbicara dalam konteks zaman yang terus berubah.

Kisah Nabi Zakariya dan Nabi Ibrahim termasuk contoh representatif dari narasi kenabian yang diulang dalam berbagai surat Al-Qur'an. Pengulangan ini bukan tanpa tujuan, melainkan merupakan bagian dari strategi retorik ilahiah untuk menekankan pesan moral dan spiritual yang mendalam. Dalam surat Ali 'Imrân, Maryam, dan Hûd, kisah tentang kelahiran anak di usia senja, serta kondisi istri yang semula mandul namun kemudian dikaruniai keturunan oleh Allah, dihadirkan kembali untuk memperkuat makna ketauhidan, kepercayaan terhadap doa, dan pentingnya kesabaran dalam menghadapi ujian. Narasi yang berulang ini mempertegas bahwa pengalaman eksistensial para nabi tidak hanya relevan bagi komunitas masa lalu, tetapi juga menjadi cermin dan pelajaran hidup bagi umat sepanjang zaman. Melalui pengulangan ini pula, Al-Qur'an mengokohkan posisi kisah sebagai instrumen penting dalam menyampaikan ajaran tauhid dan menumbuhkan keteguhan spiritual umat Islam.

Tujuan utama penyampaian kisah-kisah dalam Al-Qur'an adalah untuk merealisasikan misi universal wahyu ilahi kepada umat manusia. Melalui narasi tersebut, Al-Qur'an tidak hanya menyampaikan informasi sejarah, tetapi juga menjalankan fungsi dakwah dan pendidikan spiritual. Secara khusus, kisah-kisah para nabi bertujuan untuk menjelaskan fondasi ajaran Islam, baik dalam aspek akidah, syariat, maupun akhlak yang menjadi inti dari dakwah para rasul. Selain itu, keberadaan kisah-kisah ini juga menjadi bukti bahwa Nabi Muhammad benar-benar menerima wahyu dari Allah, bukan meniru ajaran dari golongan Ahli Kitab seperti Yahudi atau Nasrani.<sup>84</sup>

Fakta sejarah menunjukkan bahwa Nabi tidak pernah menimba ilmu dari mereka, sehingga narasi Al-Qur'an menunjukkan keautentikan

---

<sup>84</sup> Muhammad A. Khalafullah, *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-Kisah al-Qur'an*, terj. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin, Jakarta: Paramadina, 2002, hal. 156-179

wahyu. Di sisi lain, kisah-kisah tersebut berfungsi untuk meneguhkan hati Rasul dan umat Islam dalam mempertahankan keimanan serta meyakini datangnya pertolongan Allah dan kehancuran kebatilan. Al-Qur'an juga mengabadikan perjuangan para nabi sebagai bentuk pengakuan terhadap kebenaran dan keteguhan mereka dalam menyampaikan risalah. Dengan menyajikan kisah-kisah tersebut, Al-Qur'an membuktikan kebenaran kenabian Muhammad dan menegaskan bahwa kisah tersebut adalah kisah yang benar, dan bahwa tiada Tuhan selain Allah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana (QS. Ali 'Imrân/3: 62).<sup>85</sup>

إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

*Sesungguhnya ini benar-benar kisah yang hak. Tidak ada tuhan selain Allah, dan sesungguhnya Allahlah yang benar-benar Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.*

Melalui cara ini, dakwah Nabi Muhammad menjadi lebih kuat karena disertai dengan penjelasan tentang kondisi umat terdahulu sebagai pelajaran moral dan spiritual bagi umatnya. Akan tetapi, kisah dalam Al-Qur'an memiliki karakteristik tersendiri, yakni penggunaannya terhadap istilah *qashash* secara konsisten untuk menegaskan bahwa narasi yang disampaikan merupakan kebenaran mutlak, tidak mengandung kebohongan, dan bebas dari kekeliruan. Ini sekaligus menjadi bantahan atas tuduhan sebagian orientalis yang menganggap kisah-kisah Al-Qur'an tidak sesuai dengan fakta sejarah atau bahkan mendakwakan bahwa kisah-kisah tersebut hanyalah hasil rekaan Nabi Muhammad. Kenyataannya, setiap kisah dalam Al-Qur'an adalah peristiwa nyata, bukan cerita fiktif ataupun sekadar dongeng. Keistimewaan ini menegaskan bahwa kisah Al-Qur'an bukan sekadar hiburan naratif, melainkan bagian integral dari kebenaran wahyu dan bukti keotentikan misi kenabian.<sup>86</sup>

Pengulangan kisah-kisah (*al-qashash*) menjadi salah satu bentuk keajaiban (*i'jaz*) Al-Qur'an yang menonjol dan kerap menjadi objek kajian tafsir klasik maupun kontemporer. Dalam beberapa surat, Al-Qur'an menyajikan narasi yang tampak identik, seperti kisah Nabi Ibrahim, atau Zakaria, namun dengan susunan kalimat, penekanan makna, dan konteks yang berbeda. Fenomena ini bukan bentuk repetisi naratif biasa, tetapi justru merupakan manifestasi dari *i'jaz bayani* (keajaiban retorik) yang

<sup>85</sup> Aqidatur Rofiqoh, "Kisah-Kisah (*Qashaş*) Dalam Al-Qur'an Perspektif *I'jāz*", dalam *Jurnal Qof* Vol. 1 No. 1 hal. 1 Tahun 2017, hal. 28.

<sup>86</sup> Anshori, *Ulumul Qur'an: Kaidah-Kaidah Memahami Firman Tuhan*, Jakarta: Rajawali Pers, 2013, hal. 123.

menegaskan keunggulan Al-Qur'an dalam menyampaikan pesan secara multidimensional.<sup>87</sup> pengulangan ayat kisah mengandung pesan yang dinamis, bukan sekadar mengulang narasi, tetapi menyoroti aspek baru dari cerita yang sama dalam konteks yang berbeda, sehingga mampu membangun pemahaman yang progresif dalam benak pembaca. Setiap kali sebuah kisah diulang, Allah menghadirkannya dalam konteks dialog teologis yang spesifik, menjawab tantangan situasi, atau memperkuat moral tertentu.

Pengulangan kisah dalam Al-Qur'an bukan hanya menunjukkan keindahan gaya bahasa atau kekayaan naratif, melainkan juga mencerminkan karakter mukjizat Al-Qur'an secara substansial. Dengan menampilkan kisah yang sama dalam berbagai bentuk, Al-Qur'an menghadirkan pesan yang hidup, tidak statis, dan senantiasa relevan lintas konteks. Hal ini menandakan bahwa kemukjizatan Al-Qur'an tidak semata-mata bertumpu pada isinya yang informatif, tetapi juga pada kekuatan struktur, fungsi, dan resonansi spiritual dari narasi yang dibawa. Maka, ketika kisah para nabi ditampilkan berulang, namun dengan susunan yang berbeda, hal itu tidak hanya menegaskan keunggulan retorika ilahi, tetapi juga memperlihatkan aspek-aspek mendasar dari mukjizat Al-Qur'an yang menjadi bukti otentik kenabian dan keilahian wahyu itu sendiri.

Mukjizat Al-Qur'an memiliki beberapa unsur penting yang menjadi syarat kemukjizatannya. Pertama, mukjizat hanya bisa diciptakan oleh Allah dan berada di luar kemampuan manusia, sebagaimana ditegaskan oleh Muhammad Abduh bahwa manusia tak mampu merealisasikannya karena berasal dari kekuasaan Ilahi semata. Kedua, mukjizat bersifat luar biasa dan menyimpang dari hukum alam, yaitu peristiwa yang tidak bisa dijelaskan secara ilmiah maupun logis menurut pengetahuan manusia. Ketiga, mukjizat menjadi bukti nyata atas kebenaran kenabian, menguatkan klaim seorang nabi sebagai utusan Allah. Keempat, mukjizat harus sesuai dengan konteks dakwah dan reputasi sang nabi pada masanya, sehingga mendukung seruan kenabiannya dan tidak menimbulkan keraguan di tengah masyarakat. Kelima, mukjizat tidak dapat ditandingi oleh siapa pun tidak ada seorang pun yang mampu menyaingi atau mereplikasinya, karena hakikat mukjizat adalah melemahkan lawan dan membuktikan keunggulan wahyu Ilahi.<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> Nashiruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 231-237

<sup>88</sup> Hakmi Hidayat et.al., "Mu'jizat Dan I'jaz Al-Qur'an: Kajian Aspek Keistimewaan Al-Qur'an", dalam *Jurnal Kajian Islam Dan Sosial Keagamaan* Vol. 1 No. 4 Tahun 2024, hal. 263

Meskipun mukjizat merupakan karunia luar biasa yang Allah berikan khusus kepada para nabi sebagai bukti kerasulan mereka, bukan berarti manusia tidak dapat mengambil pelajaran dan hikmah darinya. Kisah kelahiran anak Nabi Zakariya dan Nabi Ibrahim memang terjadi dalam konteks kemukjizatan, namun inti yang dapat diambil bukan terletak pada keajaibannya semata, melainkan pada ketekunan doa, keyakinan, dan harapan yang tidak pernah padam meskipun secara manusiawi tampak mustahil. Oleh karena itu, penting untuk dipahami bahwa kehamilan bukanlah semata-mata hasil dari mukjizat, melainkan juga bisa merupakan bagian dari sunnatullah yang Allah kehendaki dalam kehidupan manusia. Maka, orang-orang yang mengalami *involuntary childlessness* tidak seharusnya putus asa atau merasa mustahil untuk memiliki keturunan, karena ayat-ayat Al-Qur'an justru mengajarkan bahwa Allah mampu mewujudkan harapan melalui jalan yang tidak disangka-sangka, baik melalui sebab alamiah maupun di luar nalar manusia.

Kisah Nabi Ibrahim dan Sarah serta Nabi Zakariya dan Balisyfa' dalam Al-Qur'an merupakan bagian dari narasi yang sarat makna teologis, spiritual, dan sosial. Secara tekstual, Al-Qur'an menggambarkan keduanya sebagai pasangan yang telah lanjut usia dan mengalami kemandulan namun kemudian diberi karunia anak sebagai bentuk kabar gembira dari Allah. Dalam kerangka tafsir tradisional, kejadian tersebut dianggap sebagai mukjizat yang diberikan Allah kepada nabi sebagai bukti kenabian dan kekuasaan-Nya. Namun, dalam konteks zaman sekarang, dengan berkembangnya ilmu kedokteran reproduksi dan kesadaran sosial mengenai infertilitas, pendekatan tafsir terhadap ayat-ayat ini dapat dikembangkan lebih kontekstual, yakni tidak semata menekankan unsur mukjizat, tetapi juga menggali pesan harapan, perjuangan spiritual, dan kasih sayang ilahi yang tetap relevan bagi manusia masa kini.

Ilmu pengetahuan modern telah membuka banyak pengetahuan tentang sistem reproduksi manusia, termasuk berbagai penyebab infertilitas serta alternatif solusinya, seperti teknologi bayi tabung (*in vitro fertilization*), inseminasi buatan, serta berbagai terapi hormonal. Oleh karena itu, penafsiran ulang terhadap kisah Ibrahim-Sarah dan Zakariya-Balisyfa' dapat dilakukan dengan menggeser fokus dari kemukjizatan fisik semata kepada nilai-nilai yang bersifat universal dan kontekstual. Misalnya, doa Zakariya yang tulus, penuh kesadaran akan kelemahannya, dan tetap mengandalkan rahmat Allah, dapat menjadi model spiritualitas yang sangat berharga bagi pasangan yang menghadapi tantangan serupa di era kini. Pesan yang lebih mendalam dari kisah-kisah ini bukanlah untuk menunjukkan bahwa memiliki anak adalah hasil mukjizat yang tidak dapat

dicapai oleh manusia biasa, melainkan bahwa harapan dan usaha yang dilandasi iman tetap memiliki ruang dalam takdir Tuhan yang penuh hikmah.

Di sisi lain, perlu juga ditegaskan bahwa narasi Al-Qur'an tidak pernah menetapkan memiliki anak sebagai satu-satunya tanda keberkahan pernikahan. Dalam banyak ayat lain, Al-Qur'an justru menggambarkan bahwa Allah memberi keturunan kepada siapa yang Dia kehendaki dan menahan dari sebagian yang lain, tanpa mengurangi kemuliaan atau nilai hidup seseorang. Maka, penafsiran modern terhadap kisah Ibrahim dan Zakariya semestinya turut memperkuat paradigma inklusif dan empatik terhadap mereka yang mengalami *involuntary childlessness*, agar tidak terbebani oleh stigma sosial maupun beban teologis yang keliru. Penekanan semacam ini sangat penting dalam masyarakat modern yang makin sadar terhadap hak-hak reproduksi dan kesehatan mental, sekaligus ingin membangun pemahaman agama yang lebih humanis dan kontekstual.

Dengan demikian, membaca kembali kisah nabi-nabi tersebut dapat membantu memosisikan Al-Qur'an bukan hanya sebagai kitab yang memuat narasi luar biasa di masa lalu, tetapi juga sebagai sumber nilai yang dapat memberi arah, kekuatan, dan ketenangan bagi umat manusia dalam menjawab persoalan kehidupan yang kompleks hari ini. Hal ini sejalan dengan semangat Al-Qur'an yang selalu relevan lintas zaman dan menuntun manusia untuk memahami realitas hidup dengan penuh hikmah dan kasih sayang.

#### **D. Hukum Perceraian dan Poligami Sebab *Involuntary Childlessness***

Fenomena *involuntary childlessness* menjadi realitas yang dihadapi oleh sebagian pasangan dalam kehidupan pernikahan modern, dan mempunyai dampak hukum terhadap perceraian dan poligami yang tertulis dalam undang-undang ataupun penafsira. Dalam masyarakat yang masih sangat menekankan keberadaan anak sebagai tujuan utama pernikahan, kondisi ini kerap memunculkan persoalan serius, karena akan ada dorongan untuk melakukan perceraian atau membuka opsi poligami. Dalam konteks ini, penting untuk mengkaji ulang hukum-hukum fikih mengenai cerai dan poligami melalui pendekatan yang tidak hanya tekstual, tetapi juga kontekstual, dengan mempertimbangkan aspek keadilan gender, serta realitas medis dan sosial kontemporer.

Dalam khazanah hukum Islam klasik, alasan kemandulan istri sering dijadikan dasar legitimasi bagi suami untuk poligami atau menceraikannya. Asumsi dasarnya adalah bahwa salah satu tujuan utama pernikahan adalah melahirkan keturunan, sebagaimana difirmankan dalam

an-Nahl/16:72 dan asy-Syura/42:11. Seperti pendapat Qasim Amin, Ibnu Asyur dalam menafsirkan ayat poligami mereka menjadikan kemandulan sebagai alasan syar'i untuk poligami, dan sebagian *fuqaha'* yang mengatakan kemandulan sebagai penyakit maka boleh bercerai, Namun, pemahaman seperti ini perlu dikaji ulang secara kritis, mengingat konteks sosial dan relasi gender pada masa lalu sangat berbeda dengan masyarakat kontemporer, khususnya dalam hal kesetaraan hak dan pemahaman kesehatan reproduksi.

Dalam praktik kontemporer, beberapa negara muslim telah mulai merevisi pendekatan hukum mereka terkait poligami dan perceraian dalam konteks *involuntary childlessness*. Di Tunisia, poligami dilarang secara hukum melalui *Code du Statut Personnel* sejak tahun 1956, karena dianggap bertentangan dengan prinsip keadilan dan kemanusiaan.<sup>89</sup> Langkah serupa juga dilakukan Turki, poligami di Turki dilarang total melalui Undang Keluarga Tyrki Siprus tahun 1951, karna dianggap tidak relevan dengan kondisi sosial saat ini.<sup>90</sup> Negara seperti Maroko melalui *Mudawwanah* (2004) juga mensyaratkan pembuktian medis dan izin istri pertama sebelum poligami dapat diizinkan, bahkan memberi hak veto kepada perempuan. Di Iran, berdasarkan Pasal 16 Undang-Undang Perlindungan Keluarga tahun 2013, poligami hanya diperbolehkan dalam kondisi tertentu, termasuk jika istri tidak dapat memiliki anak, tetapi tetap harus didukung oleh surat keterangan medis resmi, ketentuan tersebut serupa juga dengan Negara Somalia.

Sayangnya, pendekatan yang lebih progresif ini belum sepenuhnya diadopsi di Indonesia. Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 memang membatasi poligami. Salah satu alasan yang dibolehkan secara hukum untuk poligami adalah "istri tidak dapat melahirkan keturunan".<sup>8</sup> Namun, dalam praktiknya, proses ini masih sangat bergantung pada interpretasi subjektif hakim, dan tidak selalu mewajibkan adanya surat keterangan dokter spesialis untuk membuktikan infertilitas. Bahkan, dalam beberapa putusan pengadilan, seperti Putusan PA Jepara No. 1427/Pdt.G/2016/PA.Jepr, permohonan poligami dikabulkan meski tidak dilampirkan bukti medis tentang infertilitas. Hal ini menunjukkan masih adanya ruang hukum yang bisa dimanipulasi dan merugikan perempuan.

---

<sup>89</sup> Mounira M. Charrad, *States and Women's Rights*, Berkeley: University of California Press, 2001, hal. 219.

<sup>90</sup> Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang Undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, Jakarta: INIS, 2002, hal. 117-118.

Dalam hal perceraian, Indonesia mengatur bahwa salah satu alasan yang sah untuk perceraian adalah ketika “antara suami istri terus-menerus terjadi perselisihan dan pertengkaran” (Pasal 19 huruf (f) Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 dan Kompilasi Hukum Islam Pasal 116). Namun, infertilitas sebagai penyebab konflik belum diakomodasi secara spesifik dan eksplisit. Akibatnya, perempuan yang mengalami involuntary childlessness seringkali menjadi pihak yang paling dirugikan, karena suami dapat menjadikan ketiadaan anak sebagai alasan perceraian secara sepihak, walaupun secara medis penyebab infertilitas bisa berasal dari kedua pihak. Minimnya perlindungan hukum dalam aspek ini mengindikasikan bahwa sistem hukum keluarga Indonesia belum cukup responsif terhadap isu keadilan reproduksi.

Dari perspektif hermeneutika demitologisasi Rudolf Bultmann, narasi-narasi keagamaan yang bersifat normatif dan mitologis seharusnya dibaca ulang secara kontekstual. Poligami dan perceraian dalam teks klasik perlu dipahami bukan sebagai perintah mutlak, tetapi sebagai respons sosial terhadap kondisi dan kebutuhan masyarakat pada zamannya. Dalam konteks kekinian, solusi atas masalah involuntary childlessness seharusnya tidak langsung diarahkan pada poligami atau perceraian, melainkan pada pendekatan yang lebih empatik dan rasional seperti pengobatan infertilitas, adopsi, atau penerimaan terhadap pasangan yang tetap tidak memiliki anak.

Kesimpulannya, baik poligami maupun perceraian dalam konteks involuntary childlessness tidak semestinya dijadikan solusi normatif. Mengingat dampaknya yang besar terhadap martabat dan kesejahteraan perempuan, pendekatan hukum Islam kontemporer harus bergerak ke arah yang lebih humanistik dan adil gender. Negara dan lembaga keagamaan perlu mendorong kesadaran bahwa memiliki anak bukanlah satu-satunya tujuan pernikahan, serta memperkuat regulasi agar bukti medis menjadi prasyarat dalam setiap gugatan yang melibatkan isu infertilitas. Lebih dari itu, masyarakat muslim perlu didorong untuk membangun pemahaman bahwa pasangan tanpa anak tetap dapat menjadi keluarga yang utuh, berdaya, dan diberkahi.

#### **E. Strategi Kultural dan Struktural sebagai Solusi bagi Pasangan yang Mengalami *Involuntary Childlessness***

Permasalahan *involuntary childlessness*, yaitu ketidakmampuan memperoleh keturunan secara biologis meskipun telah berusaha, merupakan tantangan yang tidak hanya berdimensi medis, tetapi juga menyentuh aspek teologis, psikologis, sosial, dan hukum. Dalam konteks ini, strategi kultural menjadi penting karena mampu menghadirkan solusi

yang lebih komprehensif dengan mengintegrasikan nilai-nilai agama, kearifan lokal, dan norma sosial yang hidup di tengah masyarakat. Dengan demikian, pendekatan holistik melalui strategi kultural memungkinkan pasangan yang mengalami kondisi ini untuk tetap membangun kehidupan rumah tangga yang utuh, bermakna, serta selaras dengan nilai-nilai spiritual dan budaya yang mereka anut..

#### 1. Solusi Teologis: Ketekunan dalam Doa dan Penerimaan Takdir

Kisah Nabi Zakariya dalam Ali ‘Imrân/3: 38–40 dan Maryam/19: 5 memberikan pesan mendalam tentang pentingnya ketekunan dalam berdoa meski harapan tampak mustahil secara biologis. Nabi Zakariya tetap optimis dan terus bermunajat kepada Allah agar dikaruniai keturunan meskipun usianya telah lanjut dan istrinya mandul. Tafsir Al-Misbah menegaskan bahwa doa Nabi Zakariya adalah ekspresi harapan yang dibarengi dengan keyakinan terhadap kuasa Allah yang Maha mampu.<sup>91</sup>

Demikian pula, dalam kisah Nabi Ibrahim dan istrinya Sarah sebagaimana dijelaskan dalam Hûd/11: 71–72 dan adz-Dzâriyât/51: 28–30, digambarkan bagaimana mereka memperoleh kabar gembira tentang kelahiran seorang anak di usia yang sangat tua. Sarah sempat terkejut dan merasa mustahil dapat mengandung dalam kondisi yang telah renta dan mandul. Namun, Allah menunjukkan kekuasaan-Nya bahwa tidak ada sesuatu pun yang mustahil jika telah dikehendaki-Nya. Tafsir Ibn Katsir menyebut bahwa tertawanya Sarah adalah ekspresi keheranan yang berujung pada kebahagiaan, karena ia tidak menyangka akan menerima anugerah keturunan di usia lanjut. Kisah ini menjadi pelajaran teologis bahwa dalam menghadapi *involuntary childlessness*, ketekunan dalam doa dan kepasrahan terhadap takdir Ilahi merupakan bentuk ibadah dan keimanan yang dalam terhadap kehendak Allah yang melampaui batasan biologis manusia.

Lebih dari itu, dalam hadis riwayat al-Tirmidzi disebutkan bahwa keinginan untuk memiliki anak pun akan diakomodasi oleh Allah di surga:

الْمُؤْمِنُ إِذَا اشْتَهَى الْوَلَدَ فِي الْجَنَّةِ كَانَ حَمْلُهُ وَوَضْعُهُ وَسِنُّهُ فِي سَاعَةٍ،  
كَمَا يَشْتَهِي

*Seorang mukmin bila menginginkan anak (namun tidak mendapatkannya), maka di surga ia akan mengandungnya, menyusuinya dan membesarkannya dalam sekejap sesuai dengan*

---

<sup>91</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Jilid 13, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 253

*keinginannya*. (HR. al-Tirmidzi, Bab Sifat Surga, No. 2755).<sup>92</sup>

## 2. Solusi Psikologis: Penerimaan Diri (*Self-Acceptance*)

Penerimaan diri menjadi kunci utama dalam menghadapi kondisi *involuntary childlessness*. Menurut penelitian oleh Achmad Mujab Masykur dkk., istri yang dapat menerima kondisinya dengan cara mensyukuri hidup, tidak menyalahkan diri sendiri, serta tetap membangun relasi positif dengan pasangan menunjukkan tingkat kebahagiaan dan ketenangan yang lebih tinggi. Faktor usia juga memengaruhi tingkat penerimaan. Perempuan berusia 48 tahun ke atas cenderung lebih siap menerima ketidakmampuannya untuk memiliki anak dibanding perempuan berusia 30–38 tahun yang masih berada dalam masa produktif dan memiliki harapan tinggi.<sup>93</sup> Penerimaan ini harus dibarengi dengan dukungan sosial yang kuat dari pasangan dan lingkungan. Komitmen terhadap nilai dasar pernikahan seperti yang ditegaskan dalam ar-Rûm/30: 21 yakni *sakinah, mawaddah, dan rahmah* yang dapat menjadi fondasi pernikahan yang bahagia meskipun tanpa anak.

Meskipun infertilitas seringkali menimbulkan tekanan psikologis, stigma sosial, dan krisis identitas bagi perempuan, resiliensi muncul sebagai mekanisme adaptif yang memungkinkan individu untuk bangkit, menata ulang makna hidup, serta tetap menjalani kehidupan secara sehat dan bermakna. Resiliensi tidak menghilangkan rasa sakit, tetapi memberi kekuatan untuk mengelola emosi, mempertahankan kontrol atas hidup, dan menciptakan perubahan positif. Salah satu bentuk coping yang khas adalah menangis, yang dalam konteks spiritual Islam dipandang sah dan manusiawi, sebagaimana dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW saat kehilangan putranya, Ibrahim. Tangisan dalam Islam tidak dianggap sebagai kelemahan, melainkan ekspresi kasih sayang dan penerimaan takdir, yang justru memperkuat ketahanan jiwa dalam menghadapi duka.

Dalam konteks perempuan dengan *involuntary childlessness*, resiliensi memainkan peran penting dalam menjaga kualitas hidup secara menyeluruh baik secara fisik, psikologis, sosial, spiritual, maupun lingkungan. Perempuan yang resilien cenderung menunjukkan pola hidup sehat, kemampuan mengelola stres, dan membangun hubungan suportif yang memperkuat keberdayaan mereka. Bahkan

---

<sup>92</sup> Muhammad bin 'Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, Jilid 3, Mesir: Dar al-Tashil, 2016, hal. 485.

<sup>93</sup> Achmad Mujab Masykur et.al., *Penerimaan Diri pada Istri yang Mengalami Involuntary Childless*, Semarang: Universitas Diponegoro, 2017, hal. 1

ketika dihadapkan pada tekanan struktural seperti penafsiran agama yang bias gender, perempuan resilien mampu mengelola konflik batin dengan memperkuat makna spiritual yang adil dan menenangkan. Lebih jauh lagi, mereka membangun makna hidup baru di luar narasi keibuan tradisional, melalui peran sosial alternatif yang memberi kontribusi nyata pada masyarakat. Dengan demikian, resiliensi bukan hanya mekanisme bertahan, tetapi juga kekuatan transformatif dalam menghadapi kenyataan infertilitas secara utuh dan bermartabat.

### 3. Solusi Sosial: Edukasi Lingkungan dan Peran Produktif

Salah satu tantangan terbesar bagi pasangan involuntary childless adalah stigma sosial dan komentar dari lingkungan terdekat. al-Hujurat/49: 11 memberi peringatan agar masyarakat tidak merendahkan atau memperolok orang lain.

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

*Wahai orang-orang yang beriman, janganlah suatu kaum mengolok-olok kaum yang lain (karena) boleh jadi mereka (yang diolok-olokkan itu) lebih baik daripada mereka (yang mengolok-olok) dan jangan pula perempuan-perempuan (mengolok-olok) perempuan lain (karena) boleh jadi perempuan (yang diolok-olok itu) lebih baik daripada perempuan (yang mengolok-olok). Janganlah kamu saling mencela dan saling memanggil dengan julukan yang buruk. Seburuk-buruk panggilan adalah (panggilan) fasik*

Salah satu solusi sosial penting bagi pasangan involuntary childlessness adalah menciptakan lingkungan edukatif yang menolak stigma, celaan, dan penghakiman sosial. QS. al-Hujurat/49: 11 secara tegas melarang mencela atau merendahkan orang lain, karena celaan terhadap sesama sejatinya adalah cela terhadap diri sendiri sebab kaum beriman ibarat satu tubuh yang saling terhubung secara emosional dan moral. Tafsir para ulama seperti Ibnu Abbas dan Mujahid menegaskan bahwa ayat ini mencakup larangan memfitnah, melaknat, dan mengejek, baik dengan ucapan maupun isyarat. Oleh karena itu, masyarakat harus dididik untuk memahami bahwa kondisi tidak memiliki anak bukanlah

aib, melainkan ujian yang tidak semestinya menjadi bahan ejekan.<sup>94</sup>

Lebih jauh, ayat ini juga mengajarkan prinsip kesetaraan martabat sesama mukmin. Kebaikan seseorang tidak ditentukan oleh penampilan luar atau amalan lahiriah semata, melainkan oleh kualitas hati yang hanya Allah yang mengetahuinya. Maka, menghina pasangan *childless* baik laki-laki maupun perempuan karena dianggap "tidak produktif" secara biologis adalah bentuk penyimpangan sosial dan spiritual. Edukasi sosial harus diarahkan pada penghormatan terhadap peran produktif lain yang dapat dijalankan oleh mereka, seperti kontribusi intelektual, spiritual, maupun sosial. Dengan membangun budaya yang inklusif dan empatik, masyarakat tidak hanya menaati perintah agama, tetapi juga menciptakan ruang yang adil dan suportif bagi setiap individu, terlepas dari kemampuan reproduktifnya.

Solusi bagi lingkungan sosial adalah dengan menciptakan budaya empatik, bukan judgmental. Sebagai alternatif pemenuhan naluri keibuan atau kebapakan, pasangan dapat mengambil peran sosial yang produktif seperti menjadi guru, mentor, atau konselor bagi generasi muda. Studi Amy Blackstone menyatakan bahwa pasangan *childless* ataupun *childfree* tetap bisa meraih kepuasan hidup melalui keterlibatan aktif dalam masyarakat.<sup>95</sup>

Selain melalui strategi kultural, penanganan persoalan involuntary childlessness juga memerlukan dukungan strategi struktural yang berbasis pada regulasi, kebijakan publik, serta peran institusi keagamaan dan negara. Strategi ini menekankan pentingnya kerangka hukum dan kelembagaan yang mampu memberikan perlindungan, keadilan, serta akses layanan yang memadai bagi pasangan yang tidak dapat memperoleh keturunan. Dengan adanya dukungan struktural, upaya membangun keluarga tetap dapat berlangsung secara bermartabat tanpa harus terjebak dalam stigma sosial atau praktik diskriminatif.

#### 4. Solusi Hukum: Perlindungan Hak dan Regulasi Poligami dan Perceraian

Dalam konteks *involuntary childlessness*, dorongan untuk bercerai atau berpoligami semata-mata karena ketiadaan keturunan merupakan bentuk ketidakadilan struktural yang sering kali menempatkan perempuan sebagai pihak yang dirugikan. Padahal, pernikahan dalam hukum Islam tidak disyaratkan harus menghasilkan keturunan sebagai tujuan tunggal. Oleh karena itu, diperlukan peran aktif negara untuk

---

<sup>94</sup> Muhammad Ibrahim Al Hifnawi, *Tafsir Al-Qurthubi*, Jilid 17, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007, hal. 63-64.

<sup>95</sup> Amy Blackstone, *Childless or Childfree?*, Washington, D.C.: American Sociological Association, 2014, hal. 70

membentuk regulasi yang secara eksplisit melindungi pasangan infertil agar tidak didiskriminasi, termasuk melalui larangan pengajuan poligami atau perceraian yang hanya didasarkan pada alasan kemandulan. Negara dapat merujuk pada prinsip keadilan dan perlindungan hak-hak istri dalam Undang-Undang Perkawinan serta Hak Asasi Manusia yang menjamin hak reproduksi dan perlindungan dari kekerasan struktural.

Beberapa penelitian hukum menunjukkan bahwa regulasi poligami di Indonesia masih membuka celah diskriminatif, karena hakim dapat mengabulkan izin poligami tanpa verifikasi medis yang ketat terkait infertilitas istri. Selain itu, absennya pengaturan perlindungan terhadap istri infertil pascaperceraian mengakibatkan kerentanan sosial dan ekonomi yang berat bagi perempuan. Oleh sebab itu, solusi hukum yang progresif perlu diarahkan pada pembentukan norma dan regulasi yang tidak hanya memperketat izin poligami dan perceraian karena infertilitas, tetapi juga menjamin keberlangsungan hak-hak perempuan dalam pernikahan non-reproduktif.

Secara normatif, baik dalam hukum Islam maupun peraturan perundang-undangan di Indonesia, kemandulan tidak semestinya dijadikan alasan mutlak untuk melakukan perceraian atau poligami. Meski Pasal 4 dan 5 Kompilasi Hukum Islam (KHI) memang membuka peluang poligami apabila istri tidak dapat menjalankan kewajibannya, mengidap penyakit berat, atau tidak dapat melahirkan keturunan, ketentuan ini seharusnya dipahami secara restriktif, bukan permisif. Dalam kerangka *maqashid al-syari'ah*, kemandulan hanya dapat menjadi alasan hukum jika terbukti secara medis sebagai bagian dari penyakit berat yang mengganggu kelangsungan rumah tangga. Tanpa bukti medis yang sah dan evaluasi dampak sosialnya, menjadikan infertilitas sebagai alasan poligami maupun perceraian berisiko mencederai prinsip keadilan dan perlindungan terhadap perempuan.<sup>96</sup>

Lebih dari itu, poligami yang dilakukan hanya karena alasan kemandulan jelas tidak sejalan dengan esensi pernikahan dalam Islam, yang tidak semata-mata bertujuan melahirkan keturunan, tetapi juga membangun kehidupan yang penuh ketenangan (*sakinah*), kasih sayang (*mawaddah*), dan rahmah. Mereduksi pernikahan menjadi sarana reproduksi semata berarti mengabaikan nilai-nilai spiritual dan emosional dalam relasi suami istri. Sayangnya, formulasi hukum dalam KHI masih menyisakan celah legal yang berpotensi disalahgunakan, di mana permohonan poligami kerap dikabulkan tanpa verifikasi medis

---

<sup>96</sup> Rhoma Dona Hasibuan, *Perceraian atas Dasar Kemandulan Istri*, Padangsimpuan: IAIN Padangsimpuan, 2015, hal. 86

yang memadai dan tanpa jaminan perlindungan psikososial terhadap istri infertil.

Karena itu, pembaruan regulasi sangat diperlukan untuk menegaskan bahwa infertilitas bukanlah alasan yang sah untuk melemahkan posisi hukum perempuan dalam pernikahan, serta mendorong perlindungan terhadap hak-hak istri yang tidak memiliki anak, baik secara sosial, psikologis, maupun hukum. Perlu adanya revisi terhadap norma hukum tersebut agar lebih berkeadilan, dengan menegaskan bahwa kemandulan tidak dapat dijadikan alasan tunggal untuk memutuskan poligami atau perceraian. Poligami yang didasarkan atas infertilitas tanpa mempertimbangkan aspek psikologis, relasional, dan martabat perempuan justru menciptakan ketimpangan hukum dan sosial. Solusi hukum yang berpihak pada keadilan gender semestinya menekankan bahwa pasangan yang tidak dikaruniai anak tetap dapat mempertahankan pernikahan yang sehat, produktif secara sosial, dan bermakna secara spiritual. Dengan demikian, hukum Islam dan regulasi negara harus diselaraskan untuk memberikan perlindungan menyeluruh, khususnya bagi perempuan yang rentan menjadi korban pembenaran poligami berbasis biologis.

#### 5. Solusi Medis: Teknologi Reproduksi

Kemajuan teknologi kedokteran memberikan harapan baru bagi pasangan involuntary childless. Program kehamilan berbantuan seperti IVF (In Vitro Fertilization), ICSI (Intra-Cytoplasmic Sperm Injection), dan terapi hormon kini telah menjadi solusi medis yang diakses oleh banyak pasangan. Diagnosis medis untuk menetapkan vonis kemandulan harus dilakukan melalui serangkaian prosedur ilmiah dan tidak bisa ditentukan secara subjektif.

In Vitro Fertilization (IVF), atau yang lebih dikenal dengan bayi tabung, adalah salah satu metode teknologi reproduksi berbantu (TRB) untuk membantu pasangan yang sulit memiliki anak akibat masalah kesuburan. Istilah bayi tabung mengacu pada proses pembuahan sel telur (*oosit*) dan sperma yang dilakukan di luar tubuh perempuan, yaitu di laboratorium, menggunakan teknologi medis modern. Setelah berhasil dibuahi, embrio yang terbentuk kemudian ditanamkan kembali ke dalam rahim perempuan.<sup>97</sup>

Menurut *Center for Disease Control and Prevention* (CDC), teknologi reproduksi berbantu adalah prosedur medis yang memanipulasi sel telur dan sperma untuk membantu terjadinya

---

<sup>97</sup> Prastuti Dwi Hartini, "Teknik Intracytoplasmic Sperm Injection (ICSI) pada In Vitro Fertilization (IVF) untuk Mengatasi Penyebab Infertilitas", pada *Jurnal Proceeding Biology Education Conference* Vol. 20 No. 1 Tahun 2023, hal. 24

kehamilan. Ada tiga jenis prosedur TRB yang umum dilakukan, yaitu:

- a. IVF, yaitu sel telur diambil dari tubuh perempuan dan dibuahi dengan sperma di laboratorium, lalu embrio yang terbentuk dimasukkan ke rahim.
- b. GIFT (*Gamete Intrafallopian Transfer*), yaitu sel telur dan sperma dimasukkan ke saluran tuba falopi sebelum terjadi pembuahan.
- c. ZIFT (*Zygote Intrafallopian Transfer*), yaitu sel telur yang telah dibuahi di laboratorium kemudian dimasukkan ke saluran tuba falopi.

Salah satu inovasi penting dalam dunia fertilisasi in vitro (IVF) adalah *Intracytoplasmic Sperm Injection* (ICSI), yang telah menjadi solusi revolusioner bagi pasangan *involuntary childlessness* terutama akibat infertilitas pria. ICSI merupakan teknik fertilisasi yang dilakukan dengan cara menyuntikkan satu sel sperma secara langsung ke dalam sitoplasma sel telur menggunakan jarum mikro berteknologi tinggi. Prosedur ini dilakukan dengan alat khusus bernama *micromanipulator*, di bawah pengawasan mikroskop, agar proses pembuahan dapat berlangsung secara akurat dan aman.

Keberhasilan teknik ICSI pertama kali dilaporkan pada tahun 1992 dan sejak saat itu menjadi standar dalam penanganan infertilitas pria yang berat, seperti *oligozoospermia* (jumlah sperma rendah), *asthenozoospermia* (gerak sperma lemah), dan bahkan *azoospermia* (tidak ditemukan sperma dalam cairan ejakulasi) dengan metode pengambilan sperma dari epididimis atau testis secara langsung. Efektivitas teknik ini sangat tinggi. Berdasarkan hasil meta-analisis, angka fertilisasi menggunakan ICSI mencapai 64,3%, jauh lebih tinggi dibandingkan metode IVF konvensional yang hanya 37,4%.<sup>98</sup>

Tak hanya digunakan dalam kasus infertilitas pria, ICSI juga diterapkan pada wanita dengan kondisi medis tertentu seperti endometriosis, di mana kualitas oosit cenderung menurun akibat gangguan hormonal dan peradangan di rongga peritoneum. Penelitian Hendaro menunjukkan bahwa kadar *Growth Differentiated Factor-9* (*GDF-9*) yang rendah dan *Hyaluronan* yang tinggi di antara pasien endometriosis menyebabkan menurunnya kemampuan fertilisasi secara alami. Dalam konteks ini, ICSI menjadi pilihan unggul karena memungkinkan fertilisasi tetap terjadi meskipun kualitas oosit mengalami gangguan.<sup>99</sup> Secara keseluruhan, teknologi ICSI telah

---

<sup>98</sup> Herman Tournaye et.al., "Intracytoplasmic sperm injection versus in vitro fertilization: a randomized controlled trial and ameta analysis of the Literature", dalam *Jurnal Science Direct* Vol. 78 No. 5 Tahun 2002, hal. 1037

<sup>99</sup> Prastuti Dwi Hartini, "Teknik Intracytoplasmic Sperm Injection (ICSI) pada In Vitro Fertilization (IVF) untuk Mengatasi Penyebab Infertilitas",..., hal.27

membawa harapan nyata bagi pasangan *involuntary childless*, terutama yang mengalami hambatan reproduktif akibat faktor biologis kompleks. Keberhasilannya yang tinggi dan aplikasinya yang luas menjadikan ICSI sebagai tonggak penting dalam bidang kedokteran reproduksi modern.

#### 6. Alternatif Adopsi

Adapun jika semua ikhtiar medis telah dilakukan tanpa hasil, pasangan juga dapat mempertimbangkan pilihan pengangkatan anak. Praktik ini pernah dicontohkan oleh Nabi Muhammad dengan mengangkat Zaid bin Haritsah. Adopsi dalam pandangan Islam adalah tindakan seseorang yang secara sadar mengangkat anak orang lain sebagai anak angkatnya, dengan memberikan kasih sayang, perhatian, pendidikan, serta kebutuhan finansial layaknya anak kandung, tanpa menyematkan nasab anak tersebut kepada dirinya. Artinya, anak angkat tersebut tetap diakui berasal dari orang tua biologisnya dan tidak dianggap sebagai keturunan dari orang tua angkatnya.<sup>100</sup> Meskipun hubungan emosional dan tanggung jawab pengasuhan dijalankan secara penuh, status hukum anak tersebut tetap tidak sama dengan anak kandung, terutama dalam hal nasab dan hak waris. Sebagaimana disebut dalam al-Ahzâb/33: 4-5 bahwa anak angkat harus tetap dipanggil dengan nama ayah biologisnya.

مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّنْ قَلْبَيْنِ فِيْ جَوْفِهِ ۖ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمْ لِيَّيْ تُظْهِرُوْنَ  
مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ ۖ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ۖ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ ۖ وَاللَّهُ  
يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ۚ أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ ۚ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ ۚ فَإِنْ  
لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ ۚ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا  
أَخْطَأْتُمْ بِهِ ۚ وَلَكِنْ مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ۚ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا

*Allah tidak menjadikan bagi seseorang dua hati dalam rongganya, Dia tidak menjadikan istri-istrimu yang kamu zihar itu sebagai ibumu, dan Dia pun tidak menjadikan anak angkatmu sebagai anak kandungmu (sendiri). Yang demikian itu hanyalah perkataan di mulutmu saja. Allah mengatakan sesuatu yang hak dan Dia menunjukkan jalan (yang benar). Panggillah mereka (anak angkat itu) dengan (memakai) nama bapak*

<sup>100</sup> Sainul, "Adopsi Dalam Hukum Islam dan Hukum Indonesia", dalam *Jurnal Istinbath* Vol. 12 No. 2 Tahun 2015, hal. 3

*mereka. Itulah yang adil di sisi Allah. Jika kamu tidak mengetahui bapak mereka, (panggillah mereka sebagai) saudara-saudaramu seagama dan maula-maulamu. Tidak ada dosa atasmu jika kamu khilaf tentang itu, tetapi (yang ada dosanya) apa yang disengaja oleh hatimu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*

Ayat yang menyatakan bahwa "*Allah tidak menjadikan bagi seseorang dua hati dalam rongganya*" ditafsirkan oleh sebagian ulama sebagai perumpamaan untuk menolak konsep adopsi yang menyerupai anak kandung, seperti dalam kasus Zaid bin Haritsah yang diangkat oleh Nabi SAW sebagai anak. Namun, penafsiran ini ditolak oleh An-Nuhas karena dinilai lemah secara linguistik. Tafsiran lain menyebutkan bahwa ayat ini ditujukan bagi pelaku *zihar*, yakni suami yang menyamakan istrinya dengan ibunya, yang secara logis dan biologis tidak mungkin menjadi ibu karena seseorang tidak dapat memiliki dua ibu. Ada juga yang mengaitkannya dengan seorang munafik yang mengklaim memiliki dua hati yang memerintahkannya secara bertentangan penafsiran ini ditujukan untuk mengecam sikap kemunafikan. Sementara itu, tafsir sufistik menekankan bahwa dalam satu hati tidak bisa bersatu antara iman dan kekufuran. Keseluruhan makna ayat ini merupakan sanggahan terhadap kepercayaan jahiliah Arab dan penegasan terhadap prinsip tauhid serta integritas keimanan.<sup>101</sup>

Penafsiran terhadap ayat ini kemudian semakin relevan ketika dikaitkan dengan kisah Zaid bin Haritsah, yang pernah diangkat Nabi SAW sebagai anak secara formal sebelum praktik adopsi seperti itu dikoreksi oleh wahyu. Sebelum Nabi Muhammad diangkat sebagai rasul, beliau pernah mengangkat Zaid ibn Haritsah sebagai anak angkat. Zaid awalnya adalah seorang budak yang ditawan oleh Khalil, seorang penduduk Tihamah, dari wilayah Syam. Kemudian, Zaid dibeli oleh Hakim ibn Hizam ibn Khuwailid yang selanjutnya menghadihkannya kepada bibinya, Siti Khadijah. Setelah itu, Khadijah menyerahkan Zaid kepada Nabi Muhammad, yang lalu memerdekakannya dan mengangkatnya sebagai anak angkat.<sup>102</sup>

Zaid bin Haritsah merupakan sosok yang sangat istimewa dalam kehidupan Nabi Muhammad SAW. Setelah peristiwa adopsinya oleh Nabi yang diumumkan secara terbuka di hadapan kaum Quraisy, hubungan antara keduanya menjadi sangat erat, bahkan lebih dari

---

<sup>101</sup> Muhammad Ibrahim Al-Hifnawi, *Tafsir Al-Qurthubi*, Jilid 14, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007, hal. 291-292.

<sup>102</sup> Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an Majid An-Nuur*, Jilid 4, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000, hal. 3252

sekadar antara tuan dan mantan budak. Masyarakat Quraisy pun mengakui Zaid sebagai anak angkat Nabi SAW yang sah, sehingga ia memiliki hak waris sebagaimana layaknya anak kandung, sebelum kemudian praktik adopsi seperti ini dikoreksi oleh Al-Qur'an melalui surah Al-Ahzab.<sup>103</sup>

Zaid tetap menunjukkan loyalitas yang luar biasa kepada Nabi SAW, bahkan ketika keluarganya datang menawarkan pembebasan dan ajakan untuk pulang. Keputusan Zaid untuk tetap bersama Nabi menjadi bukti kuat tentang kualitas pribadi Rasulullah SAW yang mulia dan penuh kasih sayang. Hubungan ini pun kemudian mencapai puncaknya dalam firman Allah SWT di QS. Al-Ahzab/33:37, yang mengisahkan pernikahan Nabi SAW dengan Zainab binti Jahsy, bekas istri Zaid, setelah Allah sendiri yang memerintahkannya. Ayat ini menegaskan bahwa status anak angkat tidak menyamakan hukum anak kandung dalam syariat Islam, termasuk dalam persoalan pernikahan.

Zaid juga mencatatkan sejarah sebagai satu-satunya sahabat yang namanya disebut secara eksplisit dalam Al-Qur'an, sebuah kehormatan luar biasa. Ia wafat sebagai syahid dalam Perang Mu'tah pada tahun 8 Hijriyah, di medan jihad yang memperlihatkan keberaniannya. Nabi Muhammad SAW sendiri sangat terpukul atas wafatnya Zaid, dan mengungkapkan kesedihannya dengan menyebut Zaid sebagai saudara dan perisai, sekaligus tempat curahan hati beliau. Peristiwa ini tidak hanya menunjukkan kedekatan emosional antara Nabi dan Zaid, tetapi juga menegaskan posisi penting Zaid dalam sejarah Islam.<sup>104</sup>

Pengangkatan anak di Indonesia telah menjadi bagian penting dalam sistem hukum keluarga karena menyangkut kepentingan individu dalam lingkup keluarga. Pemerintah Hindia Belanda telah mengatur praktik ini melalui Staatsblad Nomor 129 Tahun 1917, yang kemudian diperkuat oleh Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak serta Peraturan Pemerintah Nomor 54 Tahun 2007. Selain itu, ketentuan teknis mengenai adopsi juga diatur dalam berbagai Surat Edaran Mahkamah Agung (SEMA).

Pasal 39 UUPA menjelaskan bahwa pengangkatan anak harus dilakukan demi kepentingan terbaik bagi anak, berdasarkan adat setempat dan peraturan yang berlaku, pengangkatan tidak memutuskan hubungan darah anak dengan orang tua biologis, calon orang tua angkat wajib seagama dengan anak, adopsi oleh warga negara asing hanya diperbolehkan sebagai opsi terakhir, dan jika asal-usul anak tidak diketahui, agamanya disesuaikan dengan mayoritas penduduk setempat.

---

<sup>103</sup> Muhammad Ibrahim Al-Hifnawi, *Tafsir Al-Qurthubi*, Jilid 14....., hal. 294.

<sup>104</sup> Muhammad Ibrahim Al-Hifnawi, *Tafsir Al-Qurthubi*, Jilid 14....., hal. 294.

Dalam perspektif Islam, pengangkatan anak dibolehkan sebagai bentuk tolong-menolong dalam mengasuh anak yatim, miskin, atau terlantar, tanpa mengubah nasab mereka, sebagai bentuk ibadah kepada Allah. Praktik ini mendapat pengakuan dalam hukum Islam dan diperkuat dengan berbagai regulasi di Indonesia. Pada masa Jahiliyah, masyarakat Arab kerap menisbatkan anak angkat sebagai anak kandung secara bebas, menjadikan mereka bagian penuh dari keluarga, baik dalam kebahagiaan maupun penderitaan, serta memiliki hak yang setara dengan anak biologis.<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> Yusuf Qardlawi, *Halal and Haram in Islam*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1960, hal. 230



## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

Berdasarkan hasil penelitian, dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Diskursus *involuntary childlessness* menunjukkan bahwa fenomena ini masih mengandung stigma berat, terutama di masyarakat patriarkal seperti Indonesia. Perempuan sering menjadi pihak yang disalahkan atas ketiadaan keturunan, yang berimplikasi pada tekanan psikologis, diskriminasi sosial, serta legitimasi hukum terhadap poligami dan perceraian. Namun, konstruksi ini lebih banyak bersumber dari tafsir fiqh yang dipengaruhi konteks budaya, bukan dari nash Al-Qur'an secara langsung.
2. Hermeneutika demitologisasi Rudolf Bultmann memandang kisah yang mengandung unsur mukjizat bukan sebagai pelanggaran hukum alam, tetapi sebagai simbol makna eksistensial dan pesan teologis. Pendekatan ini, ketika diterapkan pada kisah Nabi Zakariya (Ali 'Imrân/3: 38–40; Maryam/19: 2–11) dan Nabi Ibrahim bersama Sarah (Hûd/11: 69–73; adz-Dzariyât/51: 24–30), menegaskan bahwa pesan utama ayat-ayat tersebut adalah kesabaran, kepasrahan, dan kepercayaan total kepada kehendak Allah, bukan sekadar peristiwa biologis kelahiran.
3. Demitologisasi Al-Qur'an terhadap problematika *involuntary childlessness* mengungkap bahwa Al-Qur'an tidak menempatkan keturunan sebagai tujuan tunggal pernikahan. Tidak ada indikasi yang mewajibkan perceraian atau poligami dalam kisah Zakariya maupun

Ibrahim akibat kemandulan. Prinsip etika Qur’ani justru menekankan ma’ruf, keadilan, dan kasih sayang dalam relasi suami istri. Oleh karena itu, praktik poligami atau perceraian dengan alasan kemandulan semata tidak sejalan dengan pesan Al-Qur’an.

4. Solusi konstruktif atas *involuntary childlessness* mencakup lima pendekatan terpadu: (a) teologis yakni ketekunan doa dan penerimaan takdir Ilahi; (b) psikologis yakni penerimaan diri dan penguatan resiliensi; (c) sosial yakni pembangunan budaya empatik dan peran produktif pasangan tanpa anak; (d) hukum yaitu pembatasan poligami/perceraian yang berbasis prinsip keadilan Qur’ani; (e) medis seperti pemanfaatan teknologi reproduksi dan adopsi dengan menjaga identitas nasab.
5. Dengan demikian, penelitian ini menegaskan bahwa *involuntary childlessness* bukanlah aib atau alasan sah untuk merendahkan martabat perempuan. Pembacaan demitologis terhadap Al-Qur’an membuka ruang bagi reinterpretasi hukum Islam yang lebih adil, kontekstual, dan selaras dengan nilai kemanusiaan universal.

## B. Saran

Berdasarkan kesimpulan tersebut, terdapat beberapa saran yang dapat diajukan sebagai implikasi teoretis maupun praktis dari penelitian ini:

1. Bagi akademisi dan peneliti tafsir, diperlukan eksplorasi lebih lanjut terhadap metode hermeneutika Bultmann dalam studi-studi tafsir, khususnya dalam membedah isu-isu kontemporer yang kerap dibingkai oleh mitos sosial dan keagamaan. Pendekatan demitologisasi dapat menjadi alat kritis untuk membebaskan pemaknaan teks dari belenggu literalistik yang sering kali meminggirkan nilai-nilai kemanusiaan.
2. Bagi tokoh agama dan ulama’ pembacaan ayat-ayat Al-Qur’an yang humanis dan kontekstual perlu disuarakan secara lebih luas dalam forum-forum keagamaan.
3. Bagi pemerintah dan pembuat Kebijakan Regulasi mengenai poligami dan perceraian perlu mempertimbangkan perspektif keadilan gender dan perlindungan terhadap perempuan. Ketiadaan keturunan seharusnya tidak menjadi alasan sah secara hukum untuk memutus hubungan pernikahan atau poligami, terutama jika hal itu bertentangan dengan prinsip keadilan dan kemanusiaan. Pemerintah juga perlu menjamin hak reproduksi sebagai bagian dari hak dasar warga negara, termasuk hak atas layanan kesehatan reproduksi yang adil dan terjangkau. Oleh karena itu, disarankan agar pemeriksaan awal infertilitas bagi pasangan suami istri ditanggung oleh BPJS Kesehatan

sebagai bagian dari layanan preventif dan diagnostik kesehatan reproduksi. Langkah ini penting untuk mendeteksi faktor-faktor penyebab kemandulan secara dini sekaligus mengurangi beban ekonomi keluarga, khususnya dari kalangan menengah ke bawah. Selain itu, mengingat tingginya biaya prosedur *In Vitro Fertilization* (IVF) dan teknologi kehamilan berbantuan lainnya, negara perlu memberikan subsidi atau membentuk skema bantuan khusus bagi pasangan yang mengalami *involuntary childlessness*. Kebijakan ini selaras dengan prinsip negara kesejahteraan serta tanggung jawab negara dalam melindungi dan memperkuat institusi keluarga sebagai unit sosial dasar.

4. Untuk Penelitian Selanjutnya Peneliti selanjutnya dapat memperluas objek kajian ke kisah-kisah Al-Qur'an lain yang sarat unsur mukjizat atau mitos sosial, seperti kisah Maryam, istri Nabi Nuh, dan lainnya, untuk melihat bagaimana demitologisasi dapat mengungkap pesan-pesan etis dan teologis yang lebih relevan dengan realitas modern.



## DAFTAR PUSTAKA

- Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. London: Yale University Press. 1992.
- Apriyanti, Raja Vina. “Hubungan Antara Penerimaan Diri dengan Kepuasan Pernikahan pada Individu Menikah yang Mengalami Involuntary Childless Serta Tinjaunnya dalam Islam”. *Thesis*. Jakarta: Psikologi Universitas YARSI. 2019.
- Andriyanto dan Haslinda. “Tinjauan Gaya Hidup yang Memengaruhi Kesuburan Pasangan Suami-Istri di Bayang Utara: Faktor Penyebab Ketidakberhasilan Keturunan”, dalam *Posita: Jurnal Hukum Keluarga Islam*, Vol. 01 No. 02, Desember 2023, hal. 46-57.
- Abraham, Jessica Elizabeth Ferdinand Lisaldy, dan Gernaida Pakpahan. “Demitologisasi Bultmann sebagai Analogi Jembatan Dialektika kepada Manusia Posmodern”. dalam *Jurnal Teologi Gracia Deo*, Vol 6, No 1, Juli 2023, hal. 1-16.
- Anindyawati, Mega. *Sabar Menanti Buah Hati Kiat-Kiat Mendapatkan Keturunan dengan Memadukan Ikhtiar Ilahiyah dan Ilmiah*, Yogyakarta: Pro-U Media. 2019.

- Ariyanto, M. Darajat. “Rudolf Bultmann: Demitologisasi dalam Perjanjian Baru” dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 20 No. 2. 2008. hal. 180
- A’yun, Qurratul et.al., *Infertilitas pada Pasangan Usia Subur*, Kediri: Strada Press. 2019.
- Ayoub, M. *The Qur’an and Its Interpreters: Volume II The House of ‘Imran*. Albany: SUNY Press, 1992,
- Al-Zuhaili, Wahbah. *al-Tafsir al-Munir fi al-‘Aqidah wa al-Syari’ah wa al-Manhaj*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu’asir. 1991.
- Al-Sabûnî, Muhammad Ali. *Safwah al-Tafasir: Tafsir-tafsir Pilihan*. terj. Yasin. Jakarta: Pustaka al-Kautsar. 2011.
- Al-Tirmidzi, Muhammad bin ‘Isa. *Sunan al-Tirmidzi*. Jilid 3. Mesir: Dar al-Tashil. 2016.
- Akbar, Aidil. “Gambaran Faktor Penyebab Infertilitas Pria di Indonesia”. dalam *Jurnal Pandu Husada*. Vol. 2 No. 1. 2020, hal. 66-74.
- Astuti, Eny Puji et.al. “Faktor Resiko Infertilitas pada Wanita”. dalam *Jurnal Menara Medika*, Vol. 6 No. 2. 2024, hal. 344-353.
- Ad Vingerhoets dan Lauren Bylsma. “Crying as a Multifaceted Health Psychology Conceptualisation: Crying as Coping, Risk Factor, and Symptom”. dalam *The European Health Psychologist*, Vol. 9 No. 6. 2007. hal. 69-74.
- Argaheni, Niken Bayu et.al., *Asuhan Kebidanan Pada Prakonsepsi*. Padang: Global Eksekutif Teknologi. 2022.
- Andini, Septiya Dewi et.al. “Hubungan Poligami dan Kesetaraan Gender dalam Prespektif Hukum Islam”. dalam *Jurnal Hikmatina*, Vol. 4 No. 1. 2021. hal. 269-278.
- Ali, Mohammad Daud. *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukun dan Tata Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada. 2007.

- Anshori. *Ulumul Qur'an: Kaidah-Kaidah Memahami Firman Tuhan*. Jakarta: Rajawali Pers. 2013.
- Alshahab, Muhammad Shaif. "Hukum Islam Terhadap Praktik Poligami di Indonesia Analisis Terhadap Fenomena dan Regulasi Kontemporer". dalam *Jurnal Inovasi Global*, Vol. 3 No. 2. 2025. hal. 276-291.
- Abdurrahman bin Muhammad bin Khaldun. *Mukaddimah Ibnu Khaldun*. Terj. Masturi Irham dkk. Jakarta: Pustaka al-Kautsar. 2011.
- al-Alusi, Abi al-Fadl Syihabudin al-Sayyid Mahmud. *Ruh al-Ma'ani*. Beirut: Dar al-Fikr. 1987.
- Al-Sa'labî, Abu Ishâq. *'Arais al-Majâlis*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah. 1985.
- Al-Wahidi, Ali bin Ahmad. *Al-Tafsîr Al-Basîth*, Jilid 11. Riyadl: Wizaroh al-Ta'lîm al-'Alî. 2010.
- Al-Rahman, Syaikh Safiy. *Shahih Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 2. Bogor: Pustaka Ibnu Katsir. 2006.
- Andrayuni, Lilik. "Poligami dalam Hukum Keluarga di Dunia Islam". dalam *Jurnal Sipakalebbi'*, Vol. 1 No. 1. 2013. hal. 95-112.
- Ananda Aprilia Aulia Syahna dan Putri Ayu. "Demythologizing Religious Narratives: Bultmann's Approach to Hadith within Modern Theological Studies". dalam *Aqwal Journal of Qur'an and Hadis Studies* Vol. 5 No. 1. 2024. hal. 54-71.
- Al-Maraghi, Ahmad Mushtofa. *Tafsir al-Maraghi Jilid 4*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. 1998.
- Amin, Qasim. *Tahrîr al-Mar'ah wa al-Mar'ah al-Jadîdah*. Kairo: Markaz al-Arabi li al-Bahts wa al-Nasyr. 1984.
- Ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. *Tafsir Al-Qur'an Majid An-Nuur*. Jilid 4. Semarang: Pustaka Rizki Putra. 2000.
- Asyur, Muhammad Thâhir ibn. *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*.Tunis: Dar Suhnun li al-Nasyr wa al-Tauzi. 1997.

- Al-Nahas, Imam Abû Ja'far. *Ma'âni al-Qur'ân al-Karîm*. Makkah: Markaz Ihyâ' at-Turaî Islâmî. 1988.
- Al-Suyûtî, Jalal al-Dîn. *Dûr al-Mansûr fî Tafsîr bi al-Ma'sûr*. Jilid 3. Arab Saudi: Markaz li al-Buhûs wa Dirâsat al-'Arabiyya. 2003.
- Al-Hifnawi, Muhammad Ibrahim. *Tafsir Al-Qurthubi*. Jakarta: Pustaka Azzam. 2007.
- Ad-Darwisyi, Muhyiddin. *I'robul Qur'an al-Karim wa Bayanuhu*. Jilid 1. Syiria: Dar al-Irsyad. 1992.
- , *I'robul Qur'an al-Karim wa Bayanuhu*. Jilid 4. Syiria: Dar al-Irsyad. 1992.
- , *I'robul Qur'an al-Karim wa Bayanuhu*. Jilid 6. Syiria: Dar al-Irsyad. 1992.
- Al-Bukhari, Abu Abdillah. *Shahih Bukhari*. Makkah: Dar al-Taaseel. 2012.
- Bultmann, Rudolf. *Faith and Understanding*. New York: Harper and Row. 1969.
- , *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Jerman: Göttingen Vandenhoeck. 1921.
- , *Jesus*. Berlin: Deutsche Bibliothek. 1926.
- , *Glauben und Verstehen: gesammelte Aufsätze*. Tübingen : Mohr Siebeck. 1933.
- , *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen: Mohr Siebeck. 1958.
- , *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*. Tübingen: Mohr Siebeck. 1949.
- , *Die Frage der Entmythologisierung*. Jerman: R. Piper. 1954.
- , *Geschichte und Eschatologie*. Tübingen: Mohr Siebeck. 1958.
- , *Die drei Johannesbriefe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1969.

- . *Der zweite Brief an die Korinther*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 1976.
- . *Theologische Enzyklopädie*. Tübingen: Mohr Siebeck. 1984.
- . *Kerygma and Myth: A Theological Debate*. New York: NY Harper and Row. 1961.
- . *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*. Philadelphia: Fortress Press. 1989.
- . *Essays Philosophical and Theological*. London: SCM Press. 1955.
- Bultmann, Rudolf. Editor: Charles W. Kegley. *The Theology of Rudolf Bultmann*. New York: Harper&Row Publisher. 1966.
- Britt, Thomas W et.al. “Perceived Resilience and Social Connection as Predictors Of Adjustment Following Occupational Adversity”. dalam *Journal of Occupational Health Psychology*, Vol. 26 No. 4. 2021. hal. 339–349.
- Bassma Abdelhadi Ibrahim dan Sarah Mohamed Hussein, “Relationship between resilience at work, work engagement and job satisfaction among engineers: a cross-sectional study”, dalam *BMC Public Health*, Vol. 24 No. 1. 2024. hal. 1-10.
- Baidan, Nashiruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2005.
- Badaruddin, Ainul Mardhiah Ahmad dan Ahmad Fakhurrazi Mohammed Zabidi. “Pengenalan Awal Kisah Sarah Dalam Al-Quran”. dalam *Jurnal Wacana Sarjana* Vol. 5 No. 2 Tahun 2021, hal. 1-10.
- Blackstone, Amy. *Childless or Childfree?*. Washington: American Sociological Association. 2014.
- Cox, C. M., et al., “Infertility prevalence and the methods of estimation from 1990 to 2021: a systematic review and meta-analysis” dalam *Jurnal Human Reproduction Open*, Vol. 2022 No. 4. 2022, hal. 1-24.

- Cong, Jimei et.al., “Prevalence and Risk Factors of Infertility at a Rural Site of Northern China”. dalam *Jurnal PloS One*, Vol. 11 No. 5. 2016. hal. 1-11.
- Connor, Kathryn M. et.al. “Development of a New Resilience Scale: The Connor-Davidson Resilience Scale (Cd-Risc)”. dalam *Depression and Anxiety*, Vol. 18 No. 2. 2003. hal. 76-82.
- Conn, Harvie M. *Contemporary world theology; a layman's guidebook*. New Jersey: Presbyterian and Reformed Pub. Co. 1973.
- Cahill, P. Joseph. “The Theological Significance of Rudolf Bultmann”. dalam *Jurnal Theological Studies*. Vol. 38 No. 2. 1997. hal. 231-273.
- Congdon, David W. *The Mission of Demythologizing Rudolf Bultmann's Dialectical Theolog*. Minneapolis: Fortress Press. 2015.
- Charrad, Mounira M. *States and Women's Rights*, Berkeley: University of California Press. 2001.
- Djuwantono, Tono. *Step By Step Penanganan Kelainan Endokrinologi Reproduksi dan Fertilitas dalam Praktik Sehari-Hari*. Bandung: CV Sagung Seto. 2021.
- Deby Syahputri Ritonga dan Agus Salim Daulay. “Tinjauan Yuridis terhadap Perceraian Disebabkan Kemandulan Isteri dalam Perkawinan”. dalam *Jurnal Ilmiah Penegakan Hukum*, Vol. 4 No. 1. 2017. hal. 7-12.
- Darwazah, Muhammad Izzat. *al-Tafsîr al-Ḥadîth*. Kairo: Dar al-Gharbi al-Islami. 2000.
- Dirk, Jerald F. *Ibrahim Sang Sahabat Tuhan*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta. 2004.
- Departemen Agama RI. *Kompilasi Hukum Islam*. Jakarta: Kompilasi Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam. 2001.
- Fielsend, Megumi. *What Is It Like Being Involuntarily Childless? Searching for Ways of Understanding from a Psychological Perspective*. United Kingdom: Emerald Publishing. 2018.

- Fergusson, David. *Bultmann*. Collegeville: The Liturgical Press. 1992.
- Festerling, Lara et.al. "Resilience in cancer patients and how it correlates with demographics, psychological factors, and lifestyle". dalam *Journal of Cancer Research and Clinical Oncology*, Vol. 149 No. 8. 2023. hal. 5279-5287.
- Fahrudin. "Dialektika Poligami Dalam Narasi Normatif dan Potret Empiris". dalam *Jurnal Ahkam*, Vol. 9 No. 2. 2021. hal. 301-324.
- Fatimah, Enung. *Psikologi Perkembangan*. Bandung: Pustaka Setia. 2010.
- Fadhli, Muhajirul. "Optimisme Nabi Zakariya dan Maryam dalam Menghadapi Ujian Menurut Al-Qur'an." *TAFSE: Journal of Qur'anic Studies*. Vol. 6 No. 2 Tahun 2021, hal. 183–184.
- Fikriya, Kinanthi Nur. "Tujuan Pernikahan dalam Al-Qur'an dan Relevansinya dengan Fenomena *Childfree*". dalam *Jurnal Jusma* Vol. 2 No. 2 Tahun 2023. hal. 36-55.
- Fitriani, Heriah dan Alwiza. "Kajian Pustaka tentang Isi dan Fungsi Al-Qur'an sebagai Pedoman Hidup Umat Islam". dalam *Jurnal Al-Zayn* Vol. 3 No.2 Tahun 2025. hal. 1163-1172.
- Hasanpoor Azghady, Simbar M, Vedadhir, Azin, Amiri Farahani L. "The Social Construction of Infertility Among Iranian Infertile Women: A Qualitative Study", dalam *Journal Reprod Infertil*. Vol. 20 No. 3 September 2019. hal. 178-190.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 5. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD. 1989.
- Hariman, F. Budi. *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: PT Kanisius. 2015.
- Hammann, Konrad. *Rudolf Bultmann A Biography*. USA: Polebridge Press. 2013.
- Hasibuan, Rhoma Dona. *Perceraian Atas Dasar Kemandulan Istri*. Padangsimpuan: IAIN Padangsimpuan. 2015.

- Hasbillah, Ahmad 'Ubaydi. "Sirah Nabawiyah dan Demitologisasi Kehidupan Nabi". *Journal of Qur'an and Hadith Studies*. Vol. 1, No. 2. 2012. hal. 251-275.
- Hariani, Nova, et. al. *Peran Genetika Molekuler dalam Perspektif Konservasi Keanekaragaman Hayati*. Pekalongan: Nasya Expanding Management. 2022.
- Heffner, Linda J. *Att a Glance Sistem Reproduksi*, Jakarta: Erlangga. 2006.
- Haryanto, Edy. *Pengantar Epidemiologi Kesehatan Reproduksi*, Purbalingga: Eureka Media Aksara. 2024.
- Hartini, Prastuti Dwi. "Teknik Intracytoplasmic Sperm Injection (ICSI) pada In Vitro Fertilization (IVF) untuk Mengatasi Penyebab Infertilitas". pada *Jurnal Proceeding Biology Education Conference* Vol. 20 No. 1 Tahun 2023. hal. 21-27.
- Hidayat, Hakmi et.al. "Mu'jizat Dan I'jaz Al-Qur'an: Kajian Aspek Keistimewaan Al-Qur'an". dalam *Jurnal Kajian Islam Dan Sosial Keagamaan* Vol. 1 No. 4 Tahun 2024, hal. 261-267.
- Ibn 'Arabî, Abû Bakr Muhammad bin 'Abd Allâh al-Ma'rûf. *Aḥkâm al-Qur'ân*. Jilid 3. Beirut: Dâr Kutub al-'Amaliyah. 2003.
- Ichwan, Mohammad Nor. *Memahami Bahasa Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2002.
- Katsir, Ibnu. *Tafsir al- Qur'an al 'Adhim*. Juz 2. Riyadl: Dar Thoyyibat Lin Nasyr. 1997.
- . *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzîm*. Jilid 5. Riyadl: Dar Al-Thayyibat Lil-Nasyr. 1997.
- . *Kisah Para Nabi*. Jakarta: Pustaka Azzam. 2008.
- Khaidir, Masrizal. "Penilaian Tingkat Infertilitas dan Penanganannya pada Pria", dalam *Jurnal Kesehatan Masyarakat*. Vol.1 No. 10. 2006, hal. 30-34.

- Kamal, as- Sayyid. *Kisah-kisah Terbaik Al-Quran*. Jakarta: Pustaka Zahra, 2004.
- Kalalo, Stanley et.al., “Bultmann's Thoughts: Demitologization and Its Impact on the Contemporary Christianity Today”. dalam *European Journal of Theology and Philosophy* Vol. 1 No. 6 Tahun 2021. hal. 1-4.
- Khalafullah, Muhammad. *Al-Qur'an Bukan Kitab Sejarah: Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-Kisah al-Qur'an*. terj. Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin. Jakarta: Paramadina. 2002.
- Lisyanti dan Grace Kilis. “Infertilitas sebagai Stres Kronik: Pengaruh Resiliensi terhadap Kualitas Hidup Perempuan dengan Infertilitas”. dalam *Psyche 165 Journal*, Vol. 17 No. 3. 2024. hal. 216-221.
- Locadio, Victor A. “Childlessness: A review of the Theoretical Frameworks and a Proposition of General Pathways” dalam *International Journal of Population Studies*, Vol. 7 No. 2. 2022, hal. 1-13.
- Lynch, Ingrid. *From Deviant Choice to Feminist Issue: An Historical Analysis of Scholarship on Voluntary Childlessness (1920-2013)*. United Kingdom: Emerald Publishing. 2018.
- Laird, Kelsey T et.al. “Clinical Correlates of Resilience Factors in Geriatric Depression” dalam *International Psychogeriatrics*, Vol. 31 No. 2. 2019. hal. 1-17.
- Lorenzmeier, Theodor. *Exegese und Hermeneutik: Eine Vergleichende Darstellung der Theologie Rudolf Bultmanns, Herbert Brauns, und Gerhard Ebeling*. München: Furche-Verlag. 1968.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Munawir*. Surabaya: Pustaka Progresif. 1997.
- Masykur, Achmad Mujab. “Penerimaan Diri Pada Istri yang Mengalami Involuntary childless” dalam *Jurnal Empati* Vol. 2 No. 4. 2013, hal. 1-10.
- Marsal, Arif. “Infertilitas Sebagai Alasan Khulu' Perspektif Ulama”. dalam *Jurnal Yudisia* Vol. 9 No.1. 2018. hal. 138-151.

- Moeloeng, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Rosdakarya. 1991.
- Michaela Kreyenfeld and Dirk Konietzka, *Childlessness in Europe: Context, Causes, and Consequences*. Jerman: Springer Open. 2017.
- Murni, Nani Sari. “Modulasi Imun Humoral Dan Seluler: Antisperma Antibodies (Asa), Interferon  $\Gamma$ (IFNY), Indoleamine 2,3 Dioxygenase (IDO), dan Sel T Regulator pada Perempuan dengan Infertilitas Tidak Terjelaskan yang Mendapatkan Paternal Lymphocyte Immunization (PLI)”, dalam *Jurnal Biomedika*, Vol. 15 No. 1. 2023, hal. 28-42.
- Mulia, Siti Musdah. *Islam Menggugat Poligami*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 2004.
- Muwaffiqah. “Kisah Nabi Zakariya Dalam Surat Maryam (Kajian Semiotika Al-Qur’an).” *Jurnal Qaf*, Vol. I No. 01 Tahun 2016. hal. 10–16.
- Muslim, Musthafa et al. *Al-Tafsîr Al-Maudlu’î li al-Suari Al-Qur’an Al-Karim*, Jilid 4. UEA: Universitas Sharjah. 2010.
- Maidarti, M et.al. “When COVID-19 pandemic seems to be a never-ending story: Fear and anxiety do not discourage infertility patients to seek for the treatment” <https://academic.oup.com/humrep/article/doi/10.1093/humrep/deab130.511/6344438> diakses pada 12 April 2025
- National Institute of Clinical Excellence (NICE), *Fertility: Assessment and treatment for people with fertility problems*, United Kingdom: NICE, 2013.
- Ningsih, Yasmin Julianti. “Determinan Kejadian Infertilitas Pria di Kabupaten Tulang Bawang”. dalam *Jurnal Kesehatan*, Vol.7 No. 2. 2016. hal. 242-249.
- Nasution, Khoiruddin. *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang Undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta: INIS. 2002.

- Nurharjanti, Maisaroh. "Kisah Nabi Ibrahim a.s. dalam Al-Qur'an: Suatu Kajian Semiotik." Tesis. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah. 2008.
- Obeagu, Emmanuel Ifeanyi et.al., "Infertility: Prevalence and Consequences" dalam *International Journal of Current Research in Chemistry and Pharmaceutical Science*, Vol.10 Issue.7. 2023, hal. 43-50.
- Octarina, Rezia. "Hipospadia Subkoronal Pada Pasien Sindrom Klinefelter Anak" dalam *Jurnal Kedokteran Mulawarman*. Vol. 7 No. 1. 2020. hal. 29-34.
- Oranje, L. *Sejarah Ringkas Theologia Abad XX*. Jakarta: BPK Gunung Mulia. 2004.
- Parto, Fatemeh Shayesteh et.al. "Infertility-related stress and its relationship with emotional divorce among Iranian infertile people" dalam *Jurnal BMC Psychiatry*, Vol.23 No. 1. 2023. hal. 1-9.
- Rokayah, Yayah. *Kesehatan Reproduksi dan Keluarga Berencana*. Pekalongan: Nasya Expanding Management. 2021.
- Raden, Natalia Damaiyanti Putri. *Dinamika Pelayanan Kebidanan Di Era 4.0*, Bandung: Widina Bhakti Persada. 2022.
- Rasjidi, Imam. *Panduan Kehamilan Muslimah*. Jakarta: Noura books. 2013.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati. 2002.
- Saefullah, Muhammad et.al., "Penerapan Hermeneutik Demitologi Rudolf Bultmann Pada Ranah Pendidikan Agama Islam", dalam *Jurnal Paramurobi*, Vol. 6, No. 2, Tahun 2023, hal. 183-197.
- Senim, Sümeyya dan Sidar Gül. "Involuntary Childlessness: Female Infertility And Stigma" dalam *Dergipark Akademik*, Vol.4 no. 1. 2024, hal. 58-66.
- Sulayman, Abu Dawud. *Sunan Abi Dawud*, Vol. 2, No. 2177. Beirut: al-Maktabah al-'Asriyah, t.th.
- Santosa, Rivosia. "Demitologi Bultmann Ditinjau Dari Sudut Pandang

Teologis Antropologis dan Peran Pendidikan Agama Kristen”. dalam *Formosa Journal of Multidisciplinary Research (FJMR)* Vol.2, No.1, 2023, hal. 217-228.

- Sirait, Irawati. “Hubungan Faktor Usia Dan Gangguan Ovulasi Dengan Kejadian Infertilitas Pada Wanita Usia Subur Di Poli Klinik Kandungan Rumah Sakit Emc Pulomas”. *Malahayati Nursing Journal*. Vol. 6 No. 5. 2024. hal. 1825-1836.
- Soto, Enrique. *Factors Affecting Fertility*. Connecticut: Blackwell Publishing. 2011.
- Saraswati, Andini. “Infertility”. dalam *Jurnal Majority*. Vol. 4 No. 5 Tahun 2015, hal. 5-9.
- Syarifuddin dan Hamidah. *kebidanan komunitas*. Jakarta: Buku Kedokteran EGC. 2009.
- Seriana, Irma et. al. *Asuhan Kebidanan Kesehatan Reproduksi dan Keluarga Berencana (KB)*. Bandung: Media Sains Indonesia. 2023.
- Sayed, Tasleem et.al. “Exploring the associations between resilience and psychological well-being among South Africans during COVID-19”. dalam *Frontiers in Psychology*, Vol. 15. 2024. hal. 1-12.
- Suma, Muhammad Amin. *Himpunan Undang-Undang Perdata Islam dan Peraturan Pelaksana Lainnya di Negara Hukum Indonesia*. Jakarta: Rajawali Pers. 2008.
- Siraj, Muhammad. *Hukum Keluarga Mesir dan Pakistan dalam Johannes Den Heijer dan Syamsul Anwar Islam Negara dan Hukum*. Jakarta: INIS, 1993.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh Sunnah*. Cairo: Dar al Fath lil I’lam al Arabi. 1365 H.
- Sherif, Faruq. *Al-Qur’an Menurut Al-Qur’an: Menelusuri Kalam Tuhan dari Tema ke Tema*. Jakarta: Serambi. 2001.
- Ulfiyati, Nur Shofa. “Pemikiran Hermeneutika Rudolf Bultmann: Eksistensial dan Demitologisasi” dalam *Jurnal Atthiflah*, Vol. 7 No. 1. 2020, hal. 39-35.

- Utami, Sri. “Etiologi Infertilitas pada Pria Akibat dari Mutasi DNA Mitokondria (mtDNA)”. dalam *Maranatha Journal of Medicine and Health*. Vol. 9 No. 1 Tahun 2009, hal. 85-94.
- Umberson, Debra et.al. “Parenthood, Childlessness, and Well-Being: A Life Course Perspective”. dalam *NIH Public Access* Vol. 72 No.3. 2010. hal. 612-629.
- Putri, Allisa Nadhira Permata Arinda. “A Literature Review: Association between Obesity and Infertility in Productive-Aged Men”. dalam *Amerta Nutrition*. Vol. 8 No. 2 Tahun 2024, hal. 318-327.
- Perkins, Elisa. “The 2004 Mudawwana reforms and the problem of Moroccan masculinity”. dalam *Al-Raida Journal*, Vol. 21 No. 104. 2004. hal. 99–104.
- Panggabean, Putri C. T. et.al. “Efek Paparan Timbal terhadap Infertilitas Pria”. dalam *Jurnal Kesehatan Masyarakat*, Vol. 8 No. 1. 2008, hal. 87-94.
- Panggabean, Grace Stephanie. “Involuntary Childlessness, Stigma and Women’s Identity”. dalam *Jurnal Sosiologi Reflektif*, Vol. 9 No. 1. 2014, hal. 51-62.
- Pratama, Andrio et.al. “Hukum Keluarga Islam Di Somalia”. dalam *Jurnal Al-Adillah*, Vol. 2 No. 2. 2022. hal. 86-95.
- Quthny, Abu Yazid Adnan. “Reformasi Hukum Keluarga Islam Turki (Status Poligami Dalam Perspektif Teori Linguistik-Semantik Muhammad Shahrur)”, dalam *Jurnal Asy-Syari’ah*, Vol. 2 No. 2. 2016. hal. 1-34.
- Quthb, Sayyid. *Al-Tashwir al-Fanni fi al-Qur’ân*. Kairo: Dâr al-Ma’ârif. 1975.
- . *Tafsir fi Dzilal al-Qur’an*, Jilid 4. Mesir: Dar Al-Syuruq. 1972.
- Qardlawi, Yusuf. *Halal and Haram in Islam*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1960.
- Qalyubi, Shihabuddin. *Stilistika Al-Qur’an*. Yogyakarta: LkiS. 2009.

- Roibin. “Agama dan Mitos: Dari Imajinasi Kreatif Menuju Realitas Yang Dinamis,” dalam *Jurnal el-Harakah* Vol. 12 No. 2. 2010. hal. 85-97.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Bandung: Penerbit Pustaka. 2000.
- Razi, Fakhrrur. *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtiḥul Ghaib*. Beirut: Dâr Fikr. 1981.
- Rofiqoh, Aqidatur. “Kisah-Kisah (Qaṣaṣ) Dalam Al-Qur’an Perspektif I’jâz”. dalam *Jurnal Qof* Vol. 1 No. 1 hal. 1 Tahun 2017. hal. 25-37.
- Supena, Ilyas. “Epistemologi Hukum Islam dalam Pandangan Hermeneutika Fazlurrahman”. dalam *Jurnal Asy-Syir’ah*. Vol. 42 No. 2 .2008. hal. 248-248.
- Syc, Chumaidah dan Yuni Astutik. “Nilai-Nilai Pendidikan Islam Dalam Al-Qur’an Surat Ali Imran Ayat 37”. dalam *Jurnal Urwatul Wutsqo* Vol. 09 No. 1 Tahun 2020, hal. 78-98.
- Sainul. “Adopsi Dalam Hukum Islam dan Hukum Indonesia”. dalam *Jurnal Istimbath* Vol. 12 No. 2 Tahun 2015. hal. 1-18.
- Syarqawi, Ahmad Muhammad. *al-Mar’ah Fî Qashashi Al-Qur’an*. Kairo: Dâr as-Salam. 2001.
- Tournaye, Herman et.al.. “Intracytoplasmic sperm injection versus in vitro fertilization: a randomized controlled trial and ameta analysis of the Literature”. dalam *Jurnal Science Direct* Vol. 78 No. 5 Tahun 2002. hal. 1030-1037.
- Wulandari, Priharyanti et.al. *Gambaran Koping Wanita Dengan Infertilitas di Kelurahan Pudak Payung Kota Semarang*. Tangerang: JKFT. 2017.
- Wiyasa. *Panduan Praktis Penatalaksanaan Infertilitas pada Perempuan*. Malang: UB Press. 2029.
- Webster, John. *Rudolph Bultmann an Introductory Interpretation*. Leicester: Religious and Theological Studies Fellowship. 1976.
- World Health Organization, “Infertility” <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/infertility>, diakses pada 4 April 2025.

- Yasin, Zulfatah. “Pandangan Dosen Institut PTIQ Jakarta terhadap Perkawinan Poligami: Studi Pasal 56, 57 dan 58 Kompilasi Hukum Islam”. dalam *Qonuni: Jurnal Hukum dan Pengkajian Islam*, Vol. 01 No. 01. 2021, hal. 41-48.
- Yuzar, Sri Kurniati dan Fachruli Isra Rukmana. “Kisah Nabi Zakariya dalam Al-Qur’an dan Al-Kitab (Analisis Pendekatan Intertekstual Julia Kristeva)” dalam *Contemplate Jurnal Studi-studi Kesilaman*. Vol. 4 No. 02 Tahun 2023, hal. 112-128.
- Yeni Oktafriani dan Zainal Abidin. “Memaknai Pengalaman Tanpa Anak: Studi Fenomenologi pada Suami-Istri Yang Mengalami Infertilitas”. dalam *Jurnal Aktual Riset Psikologi*, Vol.12 No. 1. 2021. hal. 67-90.
- Yunus, Adil Thaha. *Jejak-Jejak Para Nabi Allah*. Bandung: Pustaka Hidayah. 2006.



## DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Irhamil Muthoharoh  
Tempat, Tanggal Lahir : Lamongan, 19 September 2000  
Jenis Kelamin : Perempuan  
Alamat : Gayam, Payaman, Solukoro, Lamongan  
Email : [irhamilmuthoharoh19@gmail.com](mailto:irhamilmuthoharoh19@gmail.com)

### Riwayat Pendidikan

<b>SMA</b>	<b>SMA Dr. Musta'in Romly &amp; PONPES Roudlotul Muta'abbidin</b>
2016-2018	1. Jurusan IPA 2. PPL Diniyah Terbaik
<b>SI</b>	<b>IAI Tarbiyatut Tholabah</b>
2018-2022	1. Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir 2. Wisudawan Terbaik Akademik Fakultas Ushuluddin 3. Wisudawan Terbaik Non-Akademik Fakultas Ushuluddin
<b>S2</b>	<b>Universitas PTIQ – PKUMI</b>
2023-sekarang	1. PTIQ: Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir 2. PKUMI: Pendidikan Kader Ulama' Perempuan 3. LPDP PK-211

### Komunitas dan Organisasi

IPPNU PK Roudlotul Muta'abbidin [koordinator Pengembangan Kader]
FKMTHI Jawa Timur [anggota kepenulisan]
Anggota <i>youth for peace</i>

### Seminar dan Konferensi

<b>Seminar Tafsir Kontemporer 2022</b>
Pembicara
<b>Seminar Internasional Tafsir Maqoshidi 2021</b>
Peserta
<b>Seminar Beasiswa LPDP FKMTHI Jawa Timur 2023</b>
Pembicara