

***FOOD WASTE DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN
(Studi Tafsir Tematik atas Terminologi Isrāf dan Tabdhīr)***

SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta
Sebagai Pelaksanaan Syarat Untuk Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag)



**UNIVERSITAS
PTIQ JAKARTA**

Oleh:

Asep Gunawan

Nim: 211410137

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2025 M/1446 H**

FOOD WASTE DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN
(Studi Tafsir Tematik atas Terminologi Isrāf dan Tabdhīr)

SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta
Sebagai Pelaksanaan Syarat Untuk Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag)

Oleh:
Asep Gunawan
Nim: 211410137

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2025 M/1446 H

SURAT PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Asep Gunawan
NIM : 211410137
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Perguruan Tinggi : Universitas PTIQ Jakarta

Dengan ini menyatakan bahwa skripsi/tesis/disertasi saya yang berjudul: "*Food Waste Dalam Perspektif Al-Qur'an (Studi Tafsir Tematik atas Terminologi Isrāf dan Tabdhīr)*" adalah benar-benar hasil karya saya sendiri. Sepanjang pengetahuan saya, di dalam penelitian ini tidak terdapat karya atau tulisan orang lain yang pernah diajukan untuk memperoleh gelar akademik di suatu perguruan tinggi, maupun karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan orang lain, kecuali secara tertulis dicantumkan dalam daftar pustaka dan dirujuk sesuai dengan kaidah ilmiah yang berlaku.

Apabila di kemudian hari terbukti bahwa karya ilmiah ini merupakan hasil plagiasi, baik sebagian maupun seluruhnya, maka saya bersedia menerima sanksi sesuai ketentuan peraturan yang berlaku di perguruan tinggi saya.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya untuk dipergunakan sebagaimana mestinya.

Tangerang Selatan, 9 Juli 2025

Asep Gunawan,



LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi yang berjudul: *“Food Waste Dalam Perspektif Al-Qur’an (Studi Tafsir Tematik atas Terminologi Isrāf dan Tabdhīr)”*

Disusun oleh:

Nama : Asep Gunawan
NIM : 211410137
Program Studi : Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam

Telah diperiksa, dibaca, dan disetujui untuk diajukan dalam sidang munaqasyah/ujian skripsi.

Ditetapkan di : Universitas PTIQ Jakarta
Tanggal : 9 Juli 2025

Jakarta Selatan, 9 Juli 2025
Dosen Pembimbing,



(Dr. Andi Rahman, MA)

LEMBAR PENGESAHAN

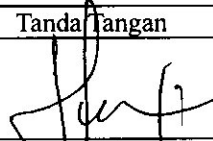
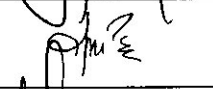
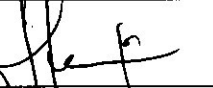

Skripsi dengan judul: "*Food Waste Dalam Perspektif Al-Qur'an (Studi Tafsir Tematik atas Terminologi Isrāf dan Tabdhīr)*"

Disusun oleh:

Nama : Asep Gunawan
NIM : 211410137
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Perguruan Tinggi : Universitas PTIQ Jakarta

Telah dipertahankan di hadapan Dewan Penguji Skripsi dan dinyatakan diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag) pada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas PTIQ Jakarta pada tanggal: 9 Juli 2025

Dewan Penguji:

No	Nama	Jabatan	Tanda Tangan
1	Ansor Bahary, MA	Pimpinan Sidang	
2	Dr. Andi Rahman, MA	Pembimbing Skripsi	
3	Ansor Bahary, MA	Penguji 1	
4	Dr. Ahmad Husnul Hakim, MA	Penguji 2	

Mengetahui,
Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam



(Dr. Andi Rahman, MA)

MOTTO

قُلْ يٰٓعِبَادِيَ الَّذِيْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا
اِنَّهٗ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ

“Katakanlah (Nabi Muhammad), “Wahai hamba-hamba-Ku yang melampaui batas (dengan menzalimi) dirinya sendiri, janganlah berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni dosa semuanya. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

(Q.S. Az-Zumar [39]: 53)

“Nothing Last Forever”

KATA PENGANTAR

Segala puji serta syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah Swt. atas limpahan nikmat, karunia, taufik, dan hidayah-Nya yang tiada terhingga, sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi dengan judul “*Food Waste Dalam Perspektif Al-Qur’an (Studi Tafsir Tematik atas Terminologi Isrāf dan Tabdhīr)*”.

Penulisan skripsi ini dimaksudkan sebagai tugas akhir sekaligus salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Satu (S.Ag) pada Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Universitas PTIQ Jakarta. Penulis menyadari sepenuhnya bahwa karya ilmiah ini masih jauh dari kesempurnaan, oleh karena itu segala kritik dan saran yang bersifat membangun sangat penulis harapkan demi penyempurnaan di masa mendatang.

Dalam proses penyusunan skripsi ini, penulis banyak mendapatkan bimbingan, arahan, serta bantuan dari berbagai pihak. Oleh sebab itu, dengan segala kerendahan hati penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Allah Swt. yang telah melimpahkan nikmat-Nya sehingga penulis mampu menyelesaikan studi di Universitas PTIQ Jakarta.
2. Istri tercinta, Nadia Maulidiyati, atas dukungan lahir dan batin yang tiada henti.
3. Orang tua tercinta, (Alm.) Ibunda Nenti dan Ayah Ade Ahyarudin, serta ayah sambung penulis (Alm.) Dik-Dik Sumirat, yang telah mendidik, membesarkan, serta mendoakan hingga penulis dapat menyelesaikan pendidikan.
4. Seluruh keluarga besar penulis yang senantiasa menjaga silaturahmi dan memberikan dukungan.
5. Keluarga besar Pondok Pesantren Bina Santri Al-Qur’an (BESQ), yang telah menjadi tempat penulis tumbuh, berkembang, dan menghafal Al-Qur’an, serta memberikan kesempatan untuk melanjutkan pendidikan ke jenjang perkuliahan.
6. Para pengurus beserta donatur Masjid Raya Kebayoran Residence (MRKR) Bintaro, yang telah memberikan dukungan, khususnya dalam bentuk bantuan materiil.
7. Bapak Prof. Dr. H. Nassaruddin Umar, M.A., selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta, atas kesempatan yang diberikan untuk menempuh pendidikan di universitas ini.
8. Bapak Dr. Andi Rahman, M.A., selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas PTIQ Jakarta, dan pembimbing skripsi.
9. Bapak Dr. Lukman Hakim, M.A., selaku Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta.
10. Seluruh dosen dan civitas akademika Universitas PTIQ Jakarta yang telah mengajarkan ilmu dan pengalaman berharga selama proses perkuliahan.
11. Rekan-rekan seperjuangan angkatan 2021, khususnya kelas E (kelas karyawan), yang selalu memberikan dukungan, semangat, dan kebersamaan dalam proses belajar selama empat tahun terakhir.

Akhir kata, penulis berharap semoga skripsi ini dapat memberikan manfaat bagi penulis khususnya, serta bagi para pembaca pada umumnya.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi adalah proses menulis ulang kata atau kalimat dari bahasa yang menggunakan aksara non-Latin ke dalam aksara Latin. Dalam konteks Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, transliterasi digunakan ketika menyalin ungkapan-ungkapan dalam bahasa Arab ke dalam huruf Latin.

Terdapat beberapa pedoman transliterasi Arab-Indonesia yang dapat digunakan. Umumnya, setiap fakultas menetapkan satu pedoman transliterasi tertentu yang wajib diikuti. Oleh karena itu, penulis skripsi dituntut untuk menggunakan pedoman transliterasi secara konsisten sepanjang karya ilmiahnya.

Adapun pedoman transliterasi yang digunakan dalam Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Universitas PTIQ Jakarta, adalah sebagai berikut:

A. Konsonan

Huruf Arab (1)	Transliterasi (1)	Huruf Arab (2)	Transliterasi (2)
ب	b	ع	'
ت	t	غ	gh
ث	th	ط	ṭ
ج	j	ظ	ẓ
ح	ḥ	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	dh	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	هـ	h
ش	sh	و	w
ص	ṣ	ي	y
ض	ḍ	ء	'

B. Vokal

- Vokal pendek (ḥarakāt):
 - Fathah (ـَ) → *a*
 - Kasrah (ـِ) → *i*
 - Ḍammah (ـُ) → *u*
- Vokal panjang (madd):
 - Fathah + alif/ya mati (ـِـ / ـِـا) → *ā*
 - Kasrah + ya mati (ـِـي) → *ī*
 - Ḍammah + wawu mati (ـِـو) → *ū*
- Diftong:

- a. Fathah + ya mati (يَ) → *ai*
- b. Fathah + wawu mati (وْ) → *au*

C. Ta' Marbūṭah (ة)

1. Bila berhenti (waqaf) → *h*.
Contoh: *rahmah*
2. Bila bersambung (idāfah) → *t*.
Contoh: *rahmat Allāh*

D. Syaddah (Tasydīd/-)

Ditulis dengan menggandakan huruf.
Contoh: *umm*, *hajj*.

E. Kata Sandang al- (ال)

1. Ditulis al- baik sebelum huruf syamsiyyah maupun qamariyyah.
Contoh: *al-Qur'ān*, *al-Syams*.
2. Pada huruf syamsiyyah, hurufnya tetap ditulis al-, meskipun diucapkan ganda.
Contoh: *al-Raḥmān*, *al-Syams*.

F. Hamzah (ء)

1. Di tengah atau akhir kata → dilambangkan dengan tanda apostrof atas (').
Contoh: *ta'mīn*, *shay'un*.
2. Di awal kata → tidak ditulis, cukup vokalnya.

G. Contoh Penerapan

1. الإسراف → *al-Isrāf*
2. التبذير → *al-Tabdhīr*
3. الفساد → *al-Fasād*
4. صراط → *Ṣirāṭ*
5. طه → *Ṭā Hā*

DAFTAR ISI

SURAT PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI	iii
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING	iv
LEMBAR PENGESAHAN.....	v
MOTTO.....	vi
KATA PENGANTAR.....	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI	viii
DAFTAR ISI	x
ABSTRAK	xii
BAB I	1
PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi Masalah	4
C. Batasan Masalah.....	5
D. Perumusan Masalah.....	5
E. Tujuan Penelitian.....	5
F. Manfaat Penelitian.....	6
G. Tinjauan Pustaka / Kajian Terdahulu.....	6
H. Metodologi Penelitian	8
I. Sumber Data Penelitian	9
J. Teknik dan Sistematika Penulisan	9
BAB II.....	11
DESKRIPSI UMUM <i>FOOD WASTE</i>	11
A. Pengertian <i>Food Waste</i>	11
B. Macam-Macam <i>Food Waste</i>	12
C. Faktor Terjadinya <i>Food Waste</i>	13
D. Dampak Perilaku <i>Food Waste</i>	15
BAB III.....	19

ANALISIS AYAT-AYAT DALAM AL-QUR'AN	19
YANG MENGANDUNG MAKNA <i>FOOD WASTE</i>	19
A. Analisis Ayat-Ayat Al-Qur'an	19
B. Konsep <i>Isrāf</i>	19
1. Pengertian <i>Isrāf</i>	19
2. Klasifikasi Ayat-Ayat <i>Isrāf</i>	23
3. Korelasi Ayat-Ayat <i>Isrāf</i> dengan Perilaku <i>Food Waste</i>	57
C. Konsep <i>Tabdhīr</i>	60
1. Pengertian <i>Tabdhīr</i>	60
2. Penafsiran Ayat-Ayat <i>Tabdhīr</i>	62
3. Korelasi Ayat-Ayat <i>Tabdhīr</i> dengan Perilaku <i>Food Waste</i>	65
D. Solusi Al-Qur'an Atas Masalah <i>Food Waste</i>	66
BAB IV	69
PENUTUP	69
A. Kesimpulan	69
B. Saran	69
DAFTAR PUSTAKA	71
TENTANG PENULIS	75

ABSTRAK

Fenomena *food waste* atau pemborosan pangan merupakan isu global yang berdampak pada aspek lingkungan, sosial, dan ekonomi. Dalam perspektif Islam, persoalan ini memiliki relevansi erat dengan ajaran Al-Qur'an yang menekankan larangan *isrāf* (berlebih-lebihan) dan *tabdhīr* (pemborosan). Penelitian ini bertujuan untuk mengeksplorasi korelasi antara ayat-ayat Al-Qur'an tentang *isrāf* dan *tabdhīr* dengan fenomena *food waste* modern, serta menganalisis relevansinya dalam membangun paradigma konsumsi yang lebih bijak.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan studi kepustakaan (*library research*). Analisis dilakukan melalui kajian tafsir tematik terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, menggunakan sumber-sumber tafsir klasik dan kontemporer. Selain itu, penelitian ini juga menghubungkan penafsiran para mufassir dengan realitas *food waste* yang terjadi di era modern, untuk memperoleh pemahaman yang komprehensif.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa larangan *isrāf* dalam ayat-ayat seperti Q.S. Al-A'rāf [7]: 31, al-An'ām [6]: 141, dan al-Furqān [25]: 67 menegaskan pentingnya proporsional dan tanggung jawab sosial dalam konsumsi. Ayat-ayat *tabdhīr* seperti Q.S. Al-Isrā' [17]: 26–27 menggarisbawahi bahwa pemborosan adalah sikap tercela yang menyerupai perilaku setan. Korelasi dengan *food waste* tampak jelas dalam bentuk konsumsi yang berlebihan, pembuangan makanan yang masih layak, sehingga menimbulkan berbagai dampak negatif.

Temuan ini menegaskan bahwa *food waste* bukan sekadar persoalan teknis pengelolaan pangan, tetapi juga problem moral, sosial, dan spiritual. Al-Qur'an melalui konsep *isrāf* dan *tabdhīr* memberikan kerangka etis sekaligus praktis untuk mengurangi pemborosan pangan, dengan menekankan sikap proporsional, serta penghargaan terhadap nikmat Allah. Penelitian ini merekomendasikan internalisasi nilai-nilai Qur'ani dalam pola konsumsi umat manusia, sehingga pengelolaan pangan dapat berjalan lebih bijak, adil, dan selaras dengan *maqāṣid al-sharī'ah*.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Al-Qur'an merupakan kitab suci terakhir yang diturunkan kepada Nabi Muhammad ﷺ dan menjadi pedoman hidup bagi umat manusia hingga akhir zaman. Prinsip-prinsip universal yang terkandung di dalamnya tetap relevan untuk setiap waktu dan tempat. Hal ini menegaskan bahwa permasalahan sosial-keagamaan kontemporer dapat dijawab melalui penafsiran kontekstual yang berkelanjutan, seiring dengan perkembangan zaman. Nilai-nilai Al-Qur'an dapat dijadikan dasar normatif dalam menghadapi problem kehidupan yang sifatnya dinamis dan spesifik, sebab ajarannya mengandung prinsip yang universal dan komprehensif.¹

Salah satu problem sosial kontemporer yang semakin mendapat perhatian global adalah persoalan *food waste*. Menurut Food and Agriculture Organization (FAO), *food waste* adalah makanan yang telah siap untuk dikonsumsi namun akhirnya terbuang, baik masih layak makan maupun yang sudah basi sebelum dimakan. Dengan kata lain, *food waste* terjadi ketika makanan berada di tangan konsumen. Pada tahun 2016, Indonesia tercatat sebagai negara kedua terbesar di dunia dalam menghasilkan *food waste* setelah Arab Saudi, dengan rata-rata 300 kg sampah makanan per orang setiap tahunnya. Selama dua puluh tahun terakhir, Indonesia menghasilkan sekitar 23-48 juta ton *food waste* per tahun, yang menyebabkan kerugian ekonomi antara Rp 213 hingga 551 triliun per tahun atau sekitar 4%-5% dari Produk Domestik Bruto (PDB) Indonesia setiap tahunnya. Fakta ini sangat memprihatinkan, mengingat masih banyak masyarakat Indonesia yang hidup di bawah garis kemiskinan.²

Kebiasaan menyisahkan makanan bukanlah fenomena baru, namun tetap menjadi permasalahan besar di masyarakat. Hal ini sering terjadi baik saat membeli makanan di restoran maupun saat mengonsumsi makanan di rumah. Salah satu penyebab utamanya adalah kurangnya kontrol diri, yang membuat seseorang mengambil makanan melebihi porsi yang dibutuhkan, sehingga berujung pada limbah makanan. Selain itu, kebiasaan membeli bahan makanan tanpa perencanaan yang matang juga dapat menyebabkan pembelian berlebihan dan tidak sesuai dengan kebutuhan.³

Kebiasaan masyarakat seringkali menjadi faktor utama dalam munculnya sisa makanan dalam kehidupan sehari-hari, yang pada akhirnya berkontribusi terhadap peningkatan sampah makanan. Terlebih lagi, jika kebiasaan tersebut tidak disertai dengan manajemen pengelolaan sampah makanan yang baik. Pemahaman yang lebih mendalam mengenai pengelolaan sampah makanan dapat membantu meningkatkan

¹ Khairul Amri, *Studi Ilmu Tafsir* (Pekanbaru: CV Putra Melayu, 2012), h. 17.

² Anom Garbo & Ryanta Karina, "Determinan Perilaku *Food Waste* Pada Mahasiswa Muslim di Yogyakarta Selama Pandemi Covid-19 Dalam Perspektif Maqashid Syariah, Moral dan Etika Islam", dalam *Jurnal Islam Ulil Albab*, (Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, 2023) Vol. 4, No. 1, h. 14.

³ Alvina Lutviyani, dkk, "Tinjauan Limbah Makanan Terhadap Lingkungan Dalam Perspektif Islam Dan Sains", dalam *Jurnal Prosiding Konferensi Integrasi Interkoneksi Islam Dan Sains*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2022), Vol. h. 49.

efisiensi dalam mengelola makanan di rumah tangga serta mengurangi limbah makanan.⁴

Salah satu contoh *food waste* di rumah tangga sebagian besar terdiri dari *unavoidable food waste*, yaitu sisa makanan yang umumnya tidak dikonsumsi, seperti tulang ayam atau ikan, kulit bawang, dan kulit telur. Sebanyak 31,22% responden membuang jenis makanan yang tidak dapat dikonsumsi ini. Sementara itu, sisanya membuang *avoidable food waste*, yaitu makanan yang sebenarnya masih dapat dikonsumsi, dengan mayoritas berupa sayur-sayuran, buah-buahan, sisa makanan yang tidak habis setelah disajikan, serta produk turunan. Pembuangan *avoidable food waste* terjadi akibat inefisiensi dalam pengelolaan makanan, seperti melewati tanggal kedaluwarsa, mengalami kerusakan (busuk, berubah warna, atau berjamur), terlalu lama disimpan sehingga kesegarannya diragukan, serta sisa makanan yang masih layak tetapi tidak dimanfaatkan kembali.⁵

Selain itu, kebiasaan berbelanja, seperti berbelanja secara spontan, membeli makanan yang tidak diperlukan, atau membeli makanan dalam jumlah berlebihan karena tergiur promo seperti potongan harga atau beli 1 gratis 1, turut berkontribusi terhadap peningkatan *food waste*. Namun, keterbatasan anggaran belanja membuat sebagian besar responden cenderung jarang membeli makanan di luar kebutuhannya serta lebih memanfaatkan dan mengonsumsi makanan yang telah dibeli, sehingga mengurangi kemungkinan makanan terbuang.

Diantara makanan-makanan yang ada, sayuran merupakan jenis makanan yang paling sering terbuang di setiap tahap, mulai dari pembelian, penyimpanan, hingga konsumsi akhir. Lebih dari 48 persen responden menyatakan bahwa sayur adalah makanan yang paling sering dibuang. Selain itu, alasan utama responden tidak menghabiskan makanan adalah karena sudah merasa kenyang, sebagaimana dinyatakan oleh 44,44 persen responden. Faktor lain yang turut berkontribusi terhadap pemborosan makanan adalah porsi yang terlalu besar, yang disebutkan oleh 28,24 persen responden. Sementara itu, alasan lain seperti pertimbangan kesehatan, menjaga penampilan, ketidaksukaan terhadap makanan tertentu, atau adanya bagian makanan yang tidak disukai hanya disebutkan oleh kurang dari 10 persen responden.⁶

Hingga saat ini, belum ada undang-undang atau peraturan internasional yang secara khusus mengatur permasalahan limbah makanan. Namun, beberapa perjanjian internasional terkait lingkungan dan pengelolaan limbah dapat diterapkan dalam konteks *food waste*, terutama yang berfokus pada pengurangan jumlah makanan yang terbuang serta peningkatan pengelolaannya. Protokol Montreal tentang Zat yang Merusak Lapisan Ozon dan Protokol Kyoto tentang Perubahan Iklim memang tidak

⁴ Bambang Hermanu, "Pengelolaan Limbah Makanan (*Food Waste*) Berwawasan Lingkungan Environmentally Friendly *Food Waste Management*", dalam Jurnal *Agrifoodtech*, (Semarang: Universitas 17 Agustus 1945, 2022) Vol. 1, No. 1, h. 3.

⁵ Shinta Citra Lestari & Alin Halimatussadiyah, "Kebijakan Pengelolaan Sampah Nasional: Analisis Pendorong *Food Waste* di Tingkat Rumah Tangga", dalam Jurnal *Good Governance*, (Depok: Universitas Indonesia, 2022), Vol. 18 No. 1, h. 42-43.

⁶ Nico Sandre Timoty & Lilik Noor Yuliati, "Peningkatan Kesadaran Masyarakat Dalam Pengurangan *Food Waste* Untuk Membentuk Cinta Lingkungan", dalam Jurnal *Pertanian, Kelautan, dan Biosains Tropika*, (Bogor: Institut Pertanian Bogor, 2022) Vol.4 No. 2, h. 245.

secara langsung membahas limbah makanan. Namun, kedua protokol ini bertujuan untuk mengurangi emisi gas rumah kaca dan bahan kimia berbahaya yang dapat berdampak pada lingkungan secara luas, termasuk dalam aspek pengelolaan limbah makanan.⁷

Food waste berkaitan erat dengan perilaku konsumtif. Banyak orang di zaman sekarang yang berperilaku konsumtif atau boros, yaitu mereka yang tidak mampu mengontrol dirinya dalam memenuhi hasrat dan kebutuhan hidup. Banyak manusia yang, ketika sudah berada di tingkat ekonomi menengah atau tinggi, cenderung tidak dapat mengendalikan diri dalam berbelanja barang atau makanan untuk keperluan hidupnya. Kecenderungan ini mendorong masyarakat untuk berperilaku konsumtif, dan jika terus berlanjut, hal ini akan berdampak buruk bagi pelaku konsumtif itu sendiri.⁸

Pada fase dewasa, tindakan konsumtif seringkali dipengaruhi oleh faktor lingkungan sosial atau harga diri seseorang. Hal ini terjadi karena tingkat emosional seorang individu pada fase ini masih kurang stabil (labil), yang menyebabkan terbentuknya perilaku konsumsi yang tidak teratur dan bisa mendorong seseorang untuk menjadi pelaku konsumtif. Bahayanya, jika seseorang tidak memiliki kekuatan untuk menahan diri, maka ia dapat terjerat dalam perilaku konsumtif yang merugikan dirinya, baik dari segi moral maupun spiritual.⁹

Dalam ajaran Islam, perilaku seorang konsumen (orang yang membelanjakan hartanya) harus mencerminkan religiusitasnya kepada Allah SWT. Wujud syukur atas rizki yang diberikan oleh Tuhan adalah dengan menggunakannya sebaik mungkin. Oleh karena itu, setiap perbuatan seorang Muslim dalam konsumsi sehari-hari seharusnya menjadi bentuk zikir kepada Tuhan alam semesta. Dengan demikian, manusia akan lebih menahan diri dan tidak memilih barang yang diharamkan oleh syariat Islam, serta tidak menjadi kikir atau tamak, agar hidup bahagia di dunia maupun di akhirat. Sebagai umat Muslim, kita sepatutnya tunduk dan patuh terhadap perintah Tuhan dan Rasul-Nya, menjaga perbuatan dengan melaksanakan perintahNya, meninggalkan larangan-Nya, serta selalu memperhatikan sisi kemanfaatan dan kesejahteraan dalam setiap tindakan, bukan malah berlebihan demi kesenangan dunia yang sifatnya sementara.¹⁰

Dalam perspektif Islam, perilaku *food waste* sering dikaitkan dengan konsep *isrāf* dan *tabdhīr* yang termaktub dalam Al-Qur'an sebagai bentuk peringatan terhadap

⁷ Mutiara Destisa, dkk, "Analisis Pengelolaan Makanan Tak Terkonsumsi (*Food waste*) Pada Kantin Kampus UNTIRTA berdasarkan Perda Pengelolaan Sampah", dalam jurnal *Administrative Law and Public Policy*, (Banten: Universitas Sultan Ageng Tirtayasa, 2024) Vol. 2 No. 1, h. 34.

⁸ Edi Rohayadi & Maulina, "Konsumerisme Dalam Perspektif Islam", dalam Jurnal *transformatif*, (Palangka Raya: Universitas IAIN Palangka Raya, 2020) Vol.4 No.1, h. 32.

⁹ Mertisa Fardesi, "Analisis Perilaku Konsumtif Dan Gaya Hidup Santri Ditinjau Dalam Perspektif Religiusitas (Study Pada Dayah Modern Darul Ulum Banda Aceh)", *Skripsi* pada UIN Ar-Raniri Banda Aceh, 2020, h. 3.

¹⁰ Yogi Imam Perdana, "Penafsiran Fakhruddin Ar Razi tentang Ayat Ayat Isrof dan Tabzir Serta Relevansinya dengan Kehidupan Modern", dalam Jurnal *Keislaman Dan Peradaban*, (Padang: UIN Imam Bonjol, 2018) Vol. 12, No. 2, h. 9.

sikap berlebihan dan pemborosan yang melampaui batas kewajaran. *Isrāf*, secara etimologis, berarti berlebih-lebihan atau melampaui batas yang telah ditentukan oleh syariat, baik dalam aspek individu maupun sosial. Sedangkan *tabdhīr* merujuk pada pemborosan yang tidak bermanfaat dan disebabkan oleh pemenuhan hawa nafsu semata.¹¹

Al-Qur'an merupakan sumber utama ajaran Islam yang memuat pedoman hidup bagi umat manusia dalam berbagai aspek, termasuk etika dan perilaku. Dalam konteks penelitian mengenai *food waste*, Al-Qur'an memiliki peranan yang sangat penting karena secara jelas mengatur dan melarang sikap *isrāf* (berlebihan) dan *tabdhīr* (pemborosan), yang merupakan bentuk-bentuk perilaku *food waste* yang merugikan individu, masyarakat dan lingkungan. Kajian tematik terhadap ayat-ayat *isrāf* dan *tabdhīr* dalam Al-Qur'an tidak hanya membantu memahami makna dan konteks larangan tersebut secara mendalam, tetapi juga memberikan landasan normatif yang kuat untuk menanggulangi perilaku *food waste* dari perspektif agama.¹²

Kajian tematik terhadap ayat-ayat *isrāf* dan *tabdhīr* dalam Al-Qur'an penting dilakukan untuk memahami makna mendalam dan konteks aplikatifnya dalam kehidupan kontemporer. Meskipun istilah *isrāf* dan *tabdhīr* sering disebut dalam literatur keislaman, kajian yang mengkaji ayat-ayat *isrāf* dan *tabdhīr* dengan pendekatan tafsir *maudhu'i* (tematik) masih sangat terbatas. Penelitian ini akan mengisi kekosongan tersebut dengan pendekatan yang sistematis dan mendalam, sehingga dapat memperkaya khazanah ilmu tafsir dan etika Islam.

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam membangun kesadaran berperilaku moderat dan bertanggung jawab sesuai dengan nilai-nilai Islam, sekaligus menjadi solusi atas berbagai permasalahan sosial yang muncul akibat perilaku *food waste*.

Oleh karena itu, penelitian berjudul "*Food Waste Dalam Perspektif Al-Qur'an (Studi Tafsir Tematik atas Terminologi Isrāf dan Tabdhīr)*" menjadi kajian yang menarik untuk dilakukan. Selain karena topik ini merupakan isu yang sedang berkembang, masyarakat juga memerlukan solusi atas dampak negatif yang ditimbulkannya. Solusi terbaik tentu mengacu pada Al-Qur'an sebagai sumber hukum utama, dan dalam penelitian ini, peneliti berupaya memahami perilaku *food waste* melalui sudut pandang Al-Qur'an dengan mengacu pada perspektif para mufasir.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, maka dapat diidentifikasi beberapa masalah sebagai berikut:

¹¹ Meliana Esmiralda Wijaya, dkk, "Konsep *Isrāf* dan *Tabdzir* Dalam Al-Qur'an", dalam *Jurnal Kajian Agama Islam* (Makassar: Universitas Islam Negeri Alauddin, 2025) Vol. 9 No. 1, h. 75.

¹² Fauzan Adzima & Khairatun Hisaaniah, "Integritas Ajaran Al-Qur'an dalam Konseling Islami untuk Mengatasi Perilaku Menyimpang pada Anak-Anak", dalam *Jurnal Bimbingan dan Konseling Islam* (Banten: Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin, 2024) Volume 4, Nomor 1, hal. 899.

1. Fenomena *food waste* di Indonesia menunjukkan angka yang sangat tinggi, baik dari sisi volume, kerugian ekonomi, maupun dampak sosial, sementara masih banyak masyarakat yang hidup dalam kekurangan.
2. *Food waste* muncul sebagai akibat perilaku konsumtif, pembelian berlebihan, rendahnya kontrol diri, dan lemahnya manajemen konsumsi masyarakat modern.
3. Islam menekankan prinsip kesederhanaan dalam konsumsi serta melarang perilaku *isrāf* (berlebihan) dan *tabdhīr* (pemborosan), namun nilai-nilai Qur’ani ini belum banyak diintegrasikan secara aplikatif dalam konteks isu *food waste*.
4. Kajian tafsir Al-Qur’an yang secara spesifik menyoroiti *food waste* melalui pendekatan tematik (*tafsir maudhu’ī*) terhadap ayat-ayat *isrāf* dan *tabdhīr* masih sangat terbatas.
5. Diperlukan penelitian tafsir yang mampu menjelaskan relevansi larangan Al-Qur’an terhadap perilaku konsumsi berlebihan dengan problem *food waste* kontemporer, sekaligus menawarkan panduan etis bagi umat Islam.

C. Batasan Masalah

Agar pembahasan tidak terlalu luas dan lebih terfokus, penelitian ini dibatasi pada hal-hal berikut:

1. Penelitian ini hanya mengkaji fenomena *food waste* dari perspektif Al-Qur’an dengan pendekatan *tafsir maudhu’ī* (tematik).
2. Ayat-ayat Al-Qur’an yang dikaji dibatasi pada tema *isrāf* dan *tabdhīr*, khususnya yang terdapat dalam QS. al-A‘rāf [7]: 31, QS. al-Isrā’ [17]: 26–27, beserta ayat-ayat relevan lainnya.
3. Fokus kajian diarahkan pada aspek etika konsumsi dalam Islam yang berkaitan dengan perilaku *food waste*, bukan pada analisis teknis pengelolaan limbah makanan dalam perspektif ilmu lingkungan.
4. Penelitian ini menitikberatkan pada upaya menggali pesan-pesan Al-Qur’an dan penafsiran para mufassir terkait larangan berlebihan, pemborosan, dan kerusakan, serta relevansinya dengan isu *food waste* di era kontemporer.

D. Perumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi dan batasan masalah di atas, maka rumusan masalah penelitian ini adalah “Bagaimana Al-Qur’an memandang fenomena *food waste* melalui konsep *isrāf* dan *tabdhīr* berdasarkan penafsiran para *mufassir*”

E. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah yang telah disusun, tujuan penelitian ini adalah:

1. Menganalisis pandangan Al-Qur’an terhadap fenomena *food waste* melalui konsep *isrāf* dan *tabdhīr*.
2. Mengkaji penafsiran para mufassir terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan *isrāf* dan *tabdhīr*.
3. Menjelaskan dampak perilaku *food waste* menurut perspektif Al-Qur’an.
4. Menjelaskan relevansi ajaran Al-Qur’an tentang *isrāf* dan *tabdhīr* dalam memberikan solusi terhadap persoalan *food waste* di era kontemporer.

5. Merumuskan solusi dan upaya pencegahan perilaku *food waste* berdasarkan nilai-nilai Al-Qur'an.

F. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat, baik secara akademik, teoretis, maupun praktis, sebagai berikut:

1. Manfaat Akademik
 - a. Memenuhi salah satu syarat akademik dalam rangka meraih gelar strata satu (S1) pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.
 - b. Melatih kemampuan penulis dalam melakukan penelitian ilmiah dengan pendekatan tafsir tematik (*tafsīr maudhū'ī*).
 - c. Memberikan pengalaman akademik bagi penulis dalam menghubungkan teks Al-Qur'an dengan persoalan kontemporer, khususnya isu *food waste*.
2. Manfaat Teoretis
 - a. Menambah khazanah kajian tafsir tematik (*tafsīr maudhū'ī*) dengan fokus pada isu kontemporer, khususnya mengenai *food waste*.
 - b. Memberikan kontribusi ilmiah bagi pengembangan studi Al-Qur'an, terutama dalam memahami relevansi konsep *isrāf* dan *tabdhīr* dengan problem sosial-ekonomi modern.
 - c. Menjadi rujukan akademik bagi penelitian selanjutnya yang membahas isu serupa dari perspektif tafsir.
3. Manfaat Praktis
 - a. Memberikan pemahaman bagi masyarakat Muslim tentang pentingnya sikap moderat dan bertanggung jawab dalam konsumsi sesuai ajaran Al-Qur'an.
 - b. Menjadi landasan etis bagi upaya pengurangan *food waste* di tingkat individu, keluarga, maupun masyarakat.
 - c. Memberikan kontribusi solusi berbasis nilai-nilai Al-Qur'an terhadap permasalahan sosial, ekonomi, dan lingkungan yang ditimbulkan oleh *food waste*.

G. Tinjauan Pustaka / Kajian Terdahulu

Berdasarkan penelusuran terhadap beberapa karya ilmiah yang berkaitan dengan "*Food Waste Dalam Perspektif Al-Qur'an (Studi Tafsir Tematik atas Terminologi Isrāf dan Tabdhīr)*", terdapat sejumlah penelitian yang relevan, antara lain:

1. Deni Lubis, meneliti faktor-faktor yang memengaruhi perilaku *food waste* di kalangan rumah tangga Muslim di Indonesia. Hasilnya menunjukkan bahwa membuang makanan erat kaitannya dengan aspek moral dan etika konsumsi dalam Islam. Penelitian ini menekankan pentingnya pendidikan agama dan lingkungan dalam membentuk perilaku konsumsi yang bertanggung jawab, serta perlunya kampanye penghematan makanan berbasis nilai-nilai Islam. *Food waste* dipandang sebagai tindakan yang bertentangan dengan moral Islam karena menyia-nyiakkan karunia Allah dan berdampak negatif pada keseimbangan ekonomi serta sosial masyarakat.¹³

¹³ Deni Lubis, "Analisis Perilaku *Food Waste* Dalam Konsumsi Rumah Tangga Muslim dan Strategi Pencegahannya", *Tesis* pada UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2023.

2. Penelitian lain menyoroti *food waste* dari perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*. Hasil kajian menegaskan bahwa pemborosan makanan bertentangan dengan tujuan syariat, seperti menjaga kelestarian lingkungan dan kesejahteraan umat manusia. *Food waste* juga dikaitkan dengan keadilan distribusi pangan serta pentingnya menghindari perilaku berlebih-lebihan (*isrāf*) dalam konsumsi.¹⁴
3. Alvina Lutfiyani, dkk. mengkaji dampak limbah makanan terhadap lingkungan dengan mengaitkannya pada ayat-ayat Al-Qur'an tentang larangan *isrāf*, *tabdhīr*, dan *fasād*. Penelitian ini menegaskan bahwa perilaku konsumsi berlebihan dapat menyebabkan kerusakan lingkungan yang jelas dilarang dalam Al-Qur'an. Kajian ini juga menyoroti peran manusia sebagai khalifah di bumi yang bertanggung jawab menjaga keseimbangan lingkungan, termasuk dalam pengelolaan makanan.¹⁵
4. Penelitian lain menggunakan pendekatan *tafsir maqāṣidī* untuk menelaah larangan *isrāf*, *tabdhīr*, dan *fasād* dalam Al-Qur'an serta relevansinya dengan problematika sampah, termasuk *food waste*. Kajian ini menegaskan bahwa larangan tersebut tidak hanya berkaitan dengan aspek teologis, tetapi juga memiliki implikasi sosial, ekonomi, dan ekologis. Penelitian ini juga menyoroti kurangnya kajian tematik yang secara khusus membahas ayat-ayat *isrāf*, *tabdhīr*, dan *fasād* dalam konteks *food waste*.¹⁶
5. Penelitian mengenai konsep *zero waste* dalam perspektif sains dan Islam juga menekankan pentingnya pengelolaan makanan secara bijak. Hal ini dipandang sebagai bagian dari upaya menjaga lingkungan sekaligus mengimplementasikan prinsip-prinsip Islam dalam kehidupan sehari-hari.¹⁷
6. Muhammad Naufal Nuruddin Salim & Dadan Rusmana mengkaji pola makan dalam Al-Qur'an. Penelitian ini menyoroti perilaku masyarakat yang masih gemar makan berlebihan, terbukti dengan tingginya produksi sampah makanan di Indonesia sebagai yang terbesar kedua di dunia. Kajian ini juga membahas konsumsi makanan yang diharamkan seperti minuman keras, narkoba, serta kecenderungan terhadap makanan kurang bergizi.¹⁸

¹⁴ Anom Garbo & Ryanta Karina, "Determinan Perilaku *Food waste* Pada Mahasiswa Muslim di Yogyakarta Selama Pandemi Covid-19 Dalam Perspektif Maqashid Syariah, Moral dan Etika Islam", dalam Jurnal *Islam Ulil Albab*, (Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, 2023) Vol. 4, No. 1.

¹⁵ Alvina Lutviyani, dkk, "Tinjauan Limbah Makanan Terhadap Lingkungan Dalam Perspektif Islam Dan Sains", dalam Jurnal *Prosiding Konferensi Integrasi Interkoneksi Islam Dan Sains*, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2022), Vol. 4.

¹⁶ Ummy Almas, "Larangan Berbuat *Isrāf*, *Tabzir* Dan *Fasad* Dan Relevansinya Dengan Problematika Sampah (Studi Analisis Pendekatan Tafsir Maqashidi)" Pada *Tesis* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2024.

¹⁷ Alvi Jauharotus Syukriya & Lensa Rosdiana Safitri, "Konsep Zero Waste Lifestyle Dalam Prespektif Sains-Islam", dalam Jurnal *Halal Product and Research*, (Surabaya: Universitas Airlangga, 2021) Vol. 4, No. 1.

¹⁸ Muhammad Naufal Nuruddin Salim & Dadan Rusmana, "Konsep Pola Makan menurut Al-Qur'an dalam Kajian Tafsir Tematik", dalam Jurnal *Riset dan Kajian Keislaman*, (Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, 2022) Vol. 11 No. 1.

7. A. Rahmat Hidayat dalam penelitiannya “*Al-Isrāf dalam Al-Qur’an (Kajian Tafsir Tematik)*” menjelaskan bahwa istilah *al-isrāf* bermakna perilaku menyimpang, menyeleweng, dan berlebihan dalam berbagai aspek, khususnya dalam memberi nafkah. Dampak perilaku *isrāf* menurut kajian ini antara lain munculnya kesombongan dalam diri manusia.¹⁹
8. M. Ahlul Haqi dalam penelitiannya “*Gaya Hidup Konsumtif Perspektif Al-Qur’an (Studi Ayat-ayat Tabdhīr dan Isrāf dalam Tafsir Al-Azhar)*” menganalisis pandangan Buya Hamka bahwa gaya hidup konsumtif merupakan sifat yang tidak dibenarkan dalam Islam. Menurutnya, pelaku konsumtif adalah “kawan syaitan” sehingga mudah terjerumus dalam dosa. Buya Hamka menekankan bahwa sikap ideal seorang Muslim adalah moderat, tidak boros (*isrāf*) dan tidak kikir. Dengan demikian, perilaku konsumtif jelas dilarang dalam Islam, sebagaimana ditegaskan dalam QS. al-Isrā’ ayat 26–27 dan QS. al-Furqān ayat 67.²⁰
9. Umi Alifah dalam penelitiannya “*Makna Tabdhīr dan Isrāf dalam Al-Qur’an*” menyimpulkan bahwa keduanya merupakan istilah yang berbeda namun saling berhubungan. *Tabdhīr* dipandang sebagai dampak dari *isrāf*. Secara linguistik, *tabdhīr* bermakna boros, sedangkan *isrāf* bermakna berlebihan. Dalam Al-Qur’an, kata *tabdhīr* hanya disebutkan tiga kali dalam dua ayat, sedangkan *isrāf* disebut sebanyak 23 kali dalam 17 surat.²¹
10. Ferrial Afra Maghriza Milenius dalam penelitiannya “*Pemaknaan Isrāf dalam Makan Perspektif Al-Qur’an (Studi Tafsir Ayat Isrāf dalam Tafsir Al-Mishbah)*” menegaskan bahwa *isrāf* berarti berlebih-lebihan atau melampaui batas dalam segala hal. Dalam konteks makan dan minum, *isrāf* dianggap sebagai kesenangan duniawi yang tidak bermanfaat di akhirat, bahkan dapat membahayakan akal dan fisik manusia. Oleh karena itu, perilaku *isrāf* sangat tidak disukai Allah.²²

H. Metodologi Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Data yang dihasilkan berupa deskriptif, baik dalam bentuk kalimat, kata-kata, maupun informasi tertulis yang diperoleh dari berbagai sumber, seperti kitab tafsir, buku, jurnal, hasil penelitian terdahulu, serta literatur lain yang relevan dengan tema skripsi.

Proses penelitian dilakukan melalui pengumpulan data pustaka, membaca, mencatat, serta mengolah informasi yang ditemukan terkait topik penelitian. Dengan

¹⁹ A Rahmat Hidayat, “Gaya Hidup Konsumtif Perspektif Al-Qur’an (Studi ayat-ayat Tabdzir dan Isrāf Dalam Tafsir Al-Azhar)”. *Skripsi* pada Institut Agama Islam Negeri Palopo, 2022.

²⁰ M Ahlul Haqi, “Al-Isrāf Dalam Al-Qur’an (Kajian Tafsir Tematik)”, *Skripsi* pada Universitas Islam Negeri K.H. Abdurrahman Wahid Pekalongan, 2023.

²¹ Umi Alifah, “Makna Tabdzir Dan Isrāf Dalam Al-Qur’an”, *Skripsi* pada Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.

²² Ferrial Afra Maghriza Milenius, “Pemaknaan Isrāf Dalam Makan Perspektif Al-Qur’an (Studi Tafsir Ayat Isrāf Dalam Tafsir Al-Misbah)”, *Skripsi* pada Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2024.

demikian, penelitian ini menekankan pada kualitas analisis untuk memastikan akurasi dalam penafsiran, serta memanfaatkan sumber-sumber ilmiah yang otoritatif.

I. Sumber Data Penelitian

Penelitian ini menggunakan dua jenis sumber data, yaitu sumber primer dan sumber sekunder:

1. Sumber Data Primer

Sumber primer berupa kitab-kitab tafsir klasik dan kontemporer yang otoritatif serta umum digunakan dalam kajian akademik tafsir di perguruan tinggi. Di antaranya adalah:

Tafsir Klasik: *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur‘ān* (ath-Thabari), *Al-Kashshāf* (al-Zamakhshari), *Al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur‘ān* (al-Qurthubi), *Mafātīḥ al-Ghaib* (al-Razi), *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm* (Ibn Kathir) dan tafsir klasik lainnya.

Tafsir Kontemporer: *Tafsīr al-Marāghī* (Ahmad Mustafa al-Maraghi), *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (Ibnu ‘Āshūr), *Al-Munīr* (Wahbah al-Zuhaili), *Tafsīr al-Mishbāḥ* (M. Quraish Shihab), dan kitab tafsir lainnya.

Selain itu, penelitian ini juga merujuk pada karya-karya ilmiah seperti buku akademik dan artikel jurnal yang membahas tema *food waste*, *isrāf*, *tabdhīr*, dan *fasād* dalam perspektif Al-Qur‘an.

2. Sumber Data Sekunder

Sumber sekunder mencakup literatur pendukung yang tidak secara langsung menafsirkan ayat-ayat Al-Qur‘an, tetapi tetap relevan dengan penelitian ini, seperti buku etika konsumsi Islam, kajian lingkungan hidup, *maqāṣid al-syarī‘ah*, maupun literatur tentang *food waste*.

Analisis data dilakukan dengan menggunakan metode tafsir *maudhu‘i* (tematik), yaitu menafsirkan ayat-ayat Al-Qur‘an yang memiliki tema serupa secara komprehensif. Adapun kerangka kerja penelitian ini mengacu pada metode tafsir *maudhu‘i* yang biasa digunakan di Universitas PTIQ Jakarta, yaitu:

1. Menentukan tema penelitian (*food waste* dalam perspektif Al-Qur‘an).
2. Menetapkan kata kunci yang relevan dengan tema (seperti *isrāf* dan *tabdhīr*).
3. Menghimpun ayat-ayat yang terkait dengan kata kunci tersebut.
4. Mengategorisasi serta mengklasifikasi ayat-ayat yang telah dihimpun.
5. Menganalisis ayat-ayat tersebut dengan merujuk pada kitab tafsir klasik dan kontemporer.
6. Menarik kesimpulan tematik berdasarkan analisis yang telah dilakukan.

Jenis metode *maudhu‘i* yang digunakan dalam penelitian ini adalah *min al-wāqī‘ ilā al-naṣṣ*, yaitu berangkat dari problematika aktual yang terjadi dalam kehidupan sehari-hari (*food waste*) kemudian ditarik kepada ayat-ayat Al-Qur‘an yang relevan dengan tema tersebut. Dengan demikian, penelitian ini berupaya menghadirkan pemahaman yang aplikatif dan kontekstual terhadap larangan *isrāf*, *tabdhīr*, dan *fasād* dalam kaitannya dengan fenomena *food waste*.

J. Teknik dan Sistematika Penulisan

1. Teknik Penulisan

Dalam penyusunan skripsi ini, penulis mengacu pada pedoman penulisan karya ilmiah Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam tahun 2022.²³ Adapun penulisan dan penerjemahan ayat-ayat Al-Qur'an menggunakan Al-Qur'an dan Terjemahannya yang telah ditashih oleh Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama Republik Indonesia, sehingga keabsahan teks dan terjemahannya dapat dipertanggungjawabkan secara akademis.

2. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan dalam skripsi ini disusun secara terstruktur agar pembahasan lebih terorganisir dan sistematis. Skripsi ini terbagi ke dalam beberapa bab, dengan uraian sebagai berikut:

BAB I: PENDAHULUAN

Bab ini berisi gambaran umum penelitian, meliputi: latar belakang masalah, identifikasi masalah, batasan dan rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, tinjauan pustaka/kajian terdahulu, metodologi penelitian, serta teknik dan sistematika penulisan.

BAB II: DESKRIPSI UMUM *FOOD WASTE*

Pada bab ini dibahas kajian teoritis mengenai *food waste*, meliputi: pengertian *food waste* secara umum, bentuk-bentuk perilaku *food waste*, faktor-faktor penyebab terjadinya *food waste*, serta dampak yang ditimbulkan dari perilaku tersebut.

BAB III: ANALIS AYAT-AYAT DALAM AL-QUR'AN YANG MENGANDUNG MAKNA *FOOD WASTE*

Bab ini merupakan inti dari penelitian, yang membahas ayat-ayat tentang *isrāf* dan *tabdhīr* dalam Al-Qur'an serta kaitannya dengan perilaku *food waste*. Pembahasan diawali dengan inventarisasi dan penafsiran ayat-ayat terkait berdasarkan tafsir klasik dan kontemporer. Selanjutnya, ayat-ayat tersebut diklasifikasikan, dianalisis, serta dikorelasikan dengan fenomena *food waste*, hingga akhirnya penulis menguraikan solusi yang ditawarkan Al-Qur'an terhadap permasalahan tersebut.

BAB IV: PENUTUP

Bab ini berisi kesimpulan dari seluruh pembahasan sekaligus jawaban atas rumusan masalah penelitian. Selain itu, bab ini juga memuat saran-saran yang bersifat konstruktif untuk penelitian selanjutnya. Skripsi ditutup dengan daftar pustaka yang memuat semua sumber rujukan yang digunakan.

²³ Andi Rahman, *Menjadi Peneliti Pemula Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* (Jakarta: Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta, 2022)

BAB II

DESKRIPSI UMUM *FOOD WASTE*

A. Pengertian *Food Waste*

Food waste secara umum dapat dipahami sebagai makanan yang seharusnya layak konsumsi, namun akhirnya menjadi sisa dan terbuang sia-sia baik secara sengaja maupun tidak sengaja, mulai dari proses produksi hingga sampai pada konsumen dan berujung menjadi limbah makanan. Makanan ini bisa berasal dari berbagai tahapan dalam rantai pangan, seperti produksi, distribusi, penyimpanan, penyajian, sampai tahap konsumsi. Food waste mencakup berbagai jenis makanan, termasuk sayur, nasi, buah, dan olahan lainnya yang masih dapat dikonsumsi manusia, tetapi terbuang karena hilang, rusak, atau tidak dikelola dengan baik.²⁴

Menurut FAO (*Food and Agriculture Organization*), food waste adalah makanan sisa yang tidak dapat dikonsumsi dan terbuang dalam berbagai bentuk mulai dari trimming, spoiled food, sampai makanan yang tersisa setelah dikonsumsi oleh konsumen. Food waste juga menyangkut produk makanan yang sebenarnya dapat dimakan tetapi dibuang karena alasan seperti kelalaian manusia, misalnya makanan yang dibiarkan rusak atau sengaja tidak dimakan, serta makanan yang terbuang saat proses pengolahan dan penyajian di dapur.²⁵

Di Indonesia, food waste belum memiliki definisi khusus secara hukum, namun termasuk dalam kategori sampah rumah tangga yang mudah terurai seperti sampah organik. Rumah tangga merupakan penyumbang terbesar food waste, di mana perilaku seperti tidak merencanakan belanja serta kebiasaan membuang makanan menyumbang timbulan food waste. Food waste terbagi dalam beberapa kategori seperti avoidable food waste (makanan yang seharusnya bisa dikonsumsi tapi terbuang) dan unavoidable food waste (bagian makanan yang memang tidak bisa dimakan seperti tulang atau kulit).²⁶

Food waste menjadi masalah lingkungan yang serius karena makanan yang terbuang tersebut juga berarti pemborosan sumber daya alam yang digunakan untuk memproduksi makanan tersebut seperti air, energi, dan lahan pertanian. Selain itu, food waste yang dibuang ke tempat pembuangan akhir dapat menghasilkan emisi gas rumah kaca yang berkontribusi pada perubahan iklim. Oleh karena itu, pengurangan food waste menjadi salah satu agenda penting untuk mendukung ketahanan pangan dan keberlanjutan lingkungan.²⁷

Food waste juga dikaitkan dengan food loss, di mana food loss terjadi pada tahap produksi dan distribusi sebelum makanan sampai ke konsumen, sedangkan food waste terjadi pada tahap akhir ketika makanan sudah sampai ke konsumen tetapi tidak dikonsumsi dan dibuang. Kedua istilah ini sering digunakan dalam studi terkait

²⁴ Nico Sandre Timoty & Lilik Noor Yuliati, "Peningkatan Kesadaran Masyarakat...", h. 244.

²⁵ Hanjaya Siaputra, dkk. "Analisa Implementasi Food Waste Management Di Restoran 'X' Surabaya." dalam *Jurnal Manajemen Perhotelan*, (Surabaya: Universitas Kristen Petra, 2019), Vol. 5, No. 1, h. 1.

²⁶ Shinta Citra Lestari & Alin Halimatussadiyah, "Kebijakan Pengelolaan Sampah...", h. 39.

²⁷ Mitha Ayu Pratama Handoyo & Nyoman Puspa Asri, "Kajian Tentang *Food Loss* dan *Food Waste* ...", h. 249.

pengelolaan makanan dan upaya pengurangan limbah makanan di berbagai sektor, terutama di negara berkembang termasuk Indonesia yang menempati peringkat kedua terbesar penghasil food waste per kapita di dunia.²⁸

Secara keseluruhan, food waste dapat diartikan sebagai setiap makanan yang dimaksudkan untuk konsumsi manusia yang hilang, rusak, atau dibuang di sepanjang rantai pasok makanan, yang seharusnya masih bisa dikonsumsi dan memberi nilai gizi. Menangani food waste membutuhkan peran serta berbagai pihak mulai dari produsen, distributor, hingga konsumen akhir untuk mengurangi pemborosan makanan sekaligus dampak negatif terhadap lingkungan dan sosial.

B. Macam-Macam *Food Waste*

Macam-macam food waste dapat diklasifikasikan secara komprehensif berdasarkan beberapa aspek, antara lain waktu munculnya, tingkat kemungkinannya untuk dihindari, sampai pada proses dan sumber terjadinya. Berikut penjelasannya:

Pertama, berdasarkan waktu atau tahapan kejadian, food waste dibagi menjadi beberapa kategori. Pre-consumer waste adalah limbah makanan yang sudah terbuang sebelum makanan diolah menjadi hidangan siap saji. Contohnya termasuk trimming atau potongan-potongan yang terbuang saat proses pengolahan serta makanan yang sudah rusak dan harus dibuang. Selanjutnya, post-consumer waste merupakan sisa makanan yang timbul setelah konsumen selesai mengonsumsi makanan. Selain itu, terdapat packaging waste and operation supplies yang mencakup limbah kemasan terutama plastik yang sulit terdekomposisi alami dan bahan habis pakai lain yang terbuang dalam proses layanan makanan seperti minyak goreng dan lampu.²⁹

Kedua, food waste dapat juga diklasifikasikan berdasarkan tingkat kemungkinannya muncul, yang dibagi menjadi tiga kategori utama. Probably avoidable waste adalah makanan yang dibuang tetapi seharusnya masih bisa dikonsumsi jika dikelola dengan proses berbeda, seperti kulit kentang atau pinggir roti. Avoidable food waste berarti makanan yang dibuang karena kelalaian manusia, misalnya makanannya sengaja dibuang atau tidak dimanfaatkan secara maksimal. Sedangkan unavoidable food waste adalah limbah makanan yang tidak dapat dihindari karena memang tidak layak konsumsi, seperti tulang, cangkang telur, dan kulit buah tertentu.³⁰

Ketiga, berdasarkan proses produksi dan distribusi, food waste dapat dibedakan menjadi food loss dan food waste secara spesifik. Food loss adalah kehilangan makanan yang terjadi pada tahap produksi dan distribusi sebelum makanan tersebut sampai ke konsumen. Sedangkan food waste adalah limbah makanan yang terjadi pada tahap akhir ketika makanan sudah sampai kepada konsumen tetapi tidak dikonsumsi dan terbuang begitu saja. Pembagian ini penting untuk memahami dari

²⁸ Taufika Nurani Fajri & Elvia R. Shauki, "Potensi *Food Loss* dan *Food Waste* pada UMKM: Mfca, Nudging dan Neutralization Theory" Dalam Jurnal *Aplikasi Akuntansi*, (Depok: Universitas Indonesia, 2023), Vol. 7, No. 2, h. 328-329.

²⁹ Sudirman, "Model Implementasi *Food Waste* Management di Goedang Kopi Ampenan Coffee and Resto Mataram Ntb" *Skripsi* Pada Politeknik Negeri Bali, 2022, h. 77.

³⁰ Hanjaya Siaputra, dkk. "Analisa Implementasi Food Waste...", h. 2.

mana sumber utama limbah makanan berasal dan bagaimana strategi penanganannya harus difokuskan.³¹

Keempat, berdasarkan sumbernya, food waste dapat berasal dari berbagai sektor, terutama rumah tangga dan industri makanan seperti restoran atau katering. Rumah tangga menjadi kontributor terbesar timbulan food waste, di mana kebiasaan membuang makanan yang tidak habis dan kurangnya perencanaan belanja menyumbang limbah makanan yang signifikan. Industri makanan juga menghasilkan food waste selama proses pengolahan, penyimpanan, dan pelayanan makanan, selain dari makanan sisa konsumen.³²

Selain itu, food waste melibatkan berbagai jenis pangan yang terbuang, terutama sayur, buah, umbi-umbian, dan produk hewani seperti ikan, makanan laut, serta olahannya. Fungsi pangan yang luas ini menunjukkan bahwa food waste tidak hanya satu jenis makanan dan dapat terjadi di semua kelompok makanan yang berbeda-beda.³³

Secara keseluruhan, klasifikasi food waste yang komprehensif berdasarkan waktu (pra dan pasca konsumsi), tingkat kemungkinannya untuk dihindari (avoidable dan unavoidable), proses terjadinya (food loss dan food waste), serta sumber penyumbang (rumah tangga dan industri makanan) memberikan gambaran menyeluruh tentang kompleksitas permasalahan food waste. Pemahaman klasifikasi ini penting agar upaya pengurangan food waste dapat diterapkan secara tepat sasaran dan efisien di seluruh rantai pasok makanan.

C. Faktor Terjadinya *Food Waste*

Faktor-faktor terjadinya *food waste* sangat beragam dan saling berkaitan, baik dari sisi individu, rumah tangga, maupun lingkungan sosial. Berikut penjelasannya:

1. Faktor Individu dan Perilaku Konsumen

a. Selera Makan³⁴

Kurangnya selera makan menjadi penyebab utama *food waste*, terutama jika individu sedang tidak sehat, suasana makan tidak mendukung, atau rasa makanan kurang enak. Variasi menu, penyajian, dan kebersihan juga memengaruhi selera makan seseorang.

b. Kebiasaan dan Budaya³⁵

³¹ Andreyana Tri Azharama, "Analisis Food Waste Nasi Rumah Tangga Kecamatan Pamulang, Tangerang Selatan", *Skripsi* pada Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2022, h. 1.

³² Mitha Ayu Pratama Handoyo & Nyoman Puspa Asri, "Kajian Tentang *Food Loss* dan *Food Waste* ...", h. 249.

³³ Nico Sandre Timoty & Lilik Noor Yuliati, "Peningkatan Kesadaran Masyarakat...", h. 245.

³⁴ Chabibah, dkk, "Faktor-faktor yang Memengaruhi Perilaku Konsumsi Mahasiswa dan Estimasi Nilai Ekonomi *Food Waste* di Kantin Faperta", dalam *Jurnal Pemikiran Masyarakat Ilmiah Berwawasan Agribisnis*, (Sumedang: Universitas Padjadjaran, 2024), Vol. 10, No. 2, h. 2839.

³⁵ Chabibah, dkk, "Faktor-faktor yang Memengaruhi Perilaku Konsumsi...", h. 2839

Kebiasaan makan yang terbentuk dari budaya, seperti mengambil porsi berlebih atau tidak membiasakan menghabiskan makanan, turut mendorong terjadinya *food waste*.

c. Jenis Kelamin dan Demografi³⁶

Faktor demografis seperti usia, jenis kelamin, dan tingkat pendidikan berpengaruh terhadap perilaku membuang makanan. Rumah tangga satu orang dan rumah tangga berpendapatan tinggi cenderung menghasilkan lebih banyak *food waste*.

2. Faktor Ekonomi dan Sosial

a. Pendapatan³⁷

Tingkat pendapatan yang lebih tinggi biasanya berbanding lurus dengan peningkatan konsumsi dan limbah makanan yang dihasilkan, karena daya beli yang besar mendorong pembelian makanan berlebih.

b. Motivasi Ekonomi³⁸

Harga makanan yang murah atau persepsi bahwa makanan mudah didapat membuat konsumen cenderung tidak menghargai makanan dan lebih mudah membuangnya.

3. Faktor Perencanaan dan Manajemen³⁹

a. Perencanaan Belanja dan Konsumsi

Kurangnya perencanaan saat berbelanja dan menyiapkan makanan menyebabkan pembelian berlebih, makanan tidak termakan tepat waktu, serta peningkatan risiko makanan kedaluwarsa atau rusak.

b. Pengelolaan Persediaan

Stok makanan yang berlebihan, penyimpanan yang tidak tepat, dan tidak memperhatikan tanggal kedaluwarsa menjadi penyebab utama *food waste* di rumah tangga.

4. Faktor Fisik dan Kualitas Makanan

a. Kondisi Fisik Makanan

Makanan yang tampilannya kurang menarik, rusak, atau tidak layak konsumsi cenderung langsung dibuang, meskipun masih bisa dimanfaatkan.

b. Keterbatasan Waktu dan Kemudahan Memasak

Waktu yang terbatas membuat orang memilih makanan instan atau cepat saji, sehingga makanan segar yang sudah dibeli lebih mudah terbuang.

c. Frekuensi Makan⁴⁰

Semakin sering seseorang makan, potensi terjadinya *food waste* juga meningkat, terutama jika porsi makanan tidak disesuaikan dengan kebutuhan.

³⁶ Defri Rahman, dkk, "Identifikasi *Food Waste* Behavior Rumah Tangga dalam Mewujudkan Ketahanan Pangan Keluarga", dalam Jurnal *Penelitian UPR: Kaharati*, (Padang: Universitas Andalas, 2023), Vol 3. No.2, h. 57.

³⁷ Wahyu Adhi Saputro & Aris Prio Agus Santoso, "Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Perilaku *Food Waste* (Studi Kasus Masyarakat Kota Surakarta)", dalam Jurnal *AGRITEPA*, (Surakarta: Universitas Duta Bangsa, 2021), Vol. 8, No. 2, h. 173.

³⁸ Shinta Citra Lestari & Alin Halimatussadiyah, "Kebijakan Pengelolaan Sampah....", h. 43.

³⁹ Defri Rahman, dkk, "Identifikasi *Food Waste* Behavior...", h. 588.

⁴⁰ Wahyu Adhi Saputro & Aris Prio Agus Santoso, "Faktor-Faktor...", h. 172.

5. Faktor Pengetahuan dan Edukasi⁴¹

a. Kurangnya Pengetahuan

Minimnya pengetahuan tentang cara menyimpan, mengolah, dan memanfaatkan sisa makanan menyebabkan makanan cepat rusak atau tidak dimanfaatkan dengan optimal.

b. Kurangnya Sosialisasi

Rendahnya edukasi dan sosialisasi dari pemerintah maupun lembaga terkait pengelolaan dan pengurangan *food waste* juga menjadi faktor pendorong.

D. Dampak Perilaku *Food Waste*

Food waste atau limbah makanan memiliki dampak yang sangat luas dan serius terhadap berbagai aspek kehidupan, khususnya lingkungan, ekonomi, sosial, dan kesehatan.

1. Dampak Lingkungan

a. Emisi Gas Rumah Kaca⁴²

Limbah makanan yang menumpuk di Tempat Pembuangan Akhir (TPA) mengalami proses pembusukan secara anaerobik dan menghasilkan gas metana (CH₄), yang merupakan gas rumah kaca dengan potensi pemanasan global 21 kali lebih besar dibandingkan karbon dioksida (CO₂). Gas metana ini berkontribusi signifikan terhadap pemanasan global dan perubahan iklim.

b. Pencemaran Tanah dan Air⁴³

Cairan hasil pembusukan limbah makanan dapat membawa bahan kimia beracun, seperti logam berat, yang mencemari tanah dan air di sekitar TPA. Pencemaran ini menurunkan kualitas tanah dan air, sehingga berdampak pada pertanian dan sumber air minum.

c. Bau dan Polusi Udara⁴⁴

Selain metana, limbah makanan juga menghasilkan gas hidrogen sulfida yang menimbulkan bau busuk dan berbahaya bagi kesehatan sistem pernapasan manusia.

d. Inefisiensi Penggunaan Sumber Daya⁴⁵

Food waste berarti pemborosan air, energi, dan lahan yang digunakan untuk produksi, distribusi, dan pengolahan makanan. Hal ini menyebabkan kerusakan ekosistem dan penurunan daya dukung lingkungan.

⁴¹ Nico Sandre Timoty & Lilik Noor Yuliati, "Peningkatan Kesadaran Masyarakat...", h. 245-246.

⁴² Chilma Chairani, dkk, "Sikap dan pengetahuan mahasiswa Fakultas Sains dan Teknologi UIN Walisongo Semarang terhadap limbah pangan (*food waste*)", dalam *Jurnal Pengelolaan Lingkungan Berkelanjutan*, (Semarang: UIN Walisongo, 2023) Vol. 7, No. 2, h. 167.

⁴³ Amalia Zuhra & Wildani Angkasari, "Pengaturan Hukum Internasional Terhadap Limbah Makanan dan Dinamikanya di Indonesia", dalam *Jurnal International Law*, (Jakarta: Universitas Trisakti, 2023), Vol. 4, No. 3, h. 346.

⁴⁴ Alvina Lutviyani, dkk, "Tinjauan Limbah Makanan...", h. 50.

⁴⁵ Mitha Ayu Pratama Handoyo & Nyoman Puspa Asri, "Kajian Tentang *Food Loss* dan *Food Waste*: Kondisi, Dampak, Dansolusinya", dalam *Jurnal AGRITEPA*, (Surabaya: Universitas Ciputra, 2023), Vol. 10, No.2, h. 249.

2. Dampak Ekonomi⁴⁶

a. Kerugian Finansial

Food waste menyebabkan kerugian ekonomi yang sangat besar karena nilai investasi pada produksi, distribusi, dan konsumsi makanan menjadi sia-sia ketika makanan dibuang sebelum dikonsumsi.

b. Peningkatan Harga Pangan

Pemborosan makanan dapat menyebabkan kenaikan harga pangan dan menambah beban ekonomi, terutama bagi kelompok masyarakat berpenghasilan rendah.

c. Inefisiensi Sistem Pangan

Food waste menandakan sistem pangan yang tidak efisien, sehingga dapat mengancam ketahanan pangan nasional dan global.

3. Dampak Sosial

a. Ketimpangan dan Krisis Pangan

Ironisnya, *food waste* terjadi di tengah tingginya angka kelaparan dan kekurangan gizi di dunia. Setiap hari, jutaan orang mengalami kelaparan, sementara makanan yang layak konsumsi justru terbuang sia-sia.

b. Masalah Estetika dan Kesehatan Masyarakat⁴⁷

Tumpukan limbah makanan di lingkungan permukiman menimbulkan masalah estetika, meningkatkan risiko penyakit, dan menurunkan kualitas hidup masyarakat sekitar.

4. Dampak Kesehatan

a. Risiko Penyakit⁴⁸

Limbah makanan yang membusuk dapat menjadi tempat berkembang biaknya bakteri dan vektor penyakit, sehingga meningkatkan risiko infeksi dan gangguan kesehatan masyarakat.

Selain dampak lingkungan, ekonomi, sosial, dan kesehatan, ada juga beberapa dampak lain dari *food waste* yang bersifat lebih kompleks dan multidimensi, di antaranya:

1. Dampak Etis dan Moral⁴⁹

Food waste dianggap sebagai masalah etis karena nutrisi yang terbuang sebenarnya bisa digunakan untuk mengatasi kelaparan di negara-negara miskin. Pemborosan sumber daya juga dianggap merugikan kesehatan manusia, hewan, tumbuhan, dan ekosistem pendukung lainnya. Koeksistensi antara limbah makanan, kelaparan, dan malnutrisi merupakan salah satu paradoks terbesar saat ini, di mana di satu sisi banyak orang kelaparan, sementara di sisi lain makanan terbuang sia-sia di negara maju.

2. Ancaman Ketahanan Pangan Global⁵⁰

⁴⁶ Mitha Ayu Pratama Handoyo & Nyoman Puspa Asri, "Kajian Tentang *Food Loss* dan *Food Waste* ...", h. 248-254.

⁴⁷ Amalia Zuhra & Wildani Angkasari, "Pengaturan Hukum...", h. 346.

⁴⁸ Amalia Zuhra & Wildani Angkasari, "Pengaturan Hukum...", h. 347.

⁴⁹ Mitha Ayu Pratama Handoyo & Nyoman Puspa Asri, "Kajian Tentang...", h. 253.

⁵⁰ Mitha Ayu Pratama Handoyo & Nyoman Puspa Asri, "Kajian Tentang...", h. 254.

Food waste berkontribusi terhadap meningkatnya harga pangan dan ketimpangan sosial, sehingga dapat mengancam ketahanan pangan global. Ketahanan masyarakat juga terancam karena distribusi pangan menjadi tidak merata akibat banyaknya makanan yang terbuang.

3. Pemborosan Lahan dan Sumber Daya Alam⁵¹

Diperkirakan pengurangan *food waste* hingga 30% dapat menghemat 100 juta hektar lahan pada tahun 2030. Hal ini menunjukkan bahwa *food waste* juga berdampak pada pemborosan lahan pertanian dan sumber daya alam lain yang digunakan untuk memproduksi makanan tersebut.

4. Dampak Budaya dan Perubahan Gaya Hidup⁵²

Tradisi atau etika makan tertentu, seperti “pekewuh” dalam masyarakat Jawa, juga dapat meningkatkan jumlah *food waste*. Namun, di sisi lain, budaya mengolah kembali makanan sisa dapat menjadi solusi berbasis kearifan lokal untuk mengurangi *food waste*.

5. Kontribusi Besar pada Timbulan Sampah Nasional⁵³

Food waste merupakan kontributor terbesar timbulan sampah di Indonesia, terutama berasal dari rumah tangga sebagai konsumen akhir dalam rantai pasok makanan. Hal ini memperberat beban pengelolaan sampah nasional dan menambah masalah lingkungan di perkotaan.

⁵¹ Yusnarida Eka Nizmi, dkk, “*Food waste* Dan Tantangan Keberlanjutan Konsumsi Dan Produksi Pangan Dalam Kerangka Asean Socio Cultural Community Blueprint 2025”, dalam *Jurnal Diplomacy and International Studies*, (Pekanbaru: Universitas Riau, 2025), h. 45.

⁵² Fitria Yusrifa, “Pekewuh: Etika Makan Masyarakat Jawa dan Implikasinya Terhadap Peningkatan Kuantitas Sampah Makanan”, dalam *Jurnal Paradigma*, (Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, 2022) Vol. 3, No.2, h. 132.

⁵³ Shinta Citra Lestari & Alin Halimatussadiyah, “Kebijakan Pengelolaan Sampah...”, h. 43.

BAB III

ANALISIS AYAT-AYAT DALAM AL-QUR'AN YANG MENGANDUNG MAKNA *FOOD WASTE*

A. Analisis Ayat-Ayat Al-Qur'an

Fenomena *food waste* atau pemborosan pangan merupakan salah satu persoalan global yang semakin mengkhawatirkan. Dalam konteks Islam, perilaku ini tidak hanya dipandang sebagai masalah ekonomi dan sosial, tetapi juga memiliki dimensi moral dan spiritual yang mendalam. Meskipun istilah *food waste* tidak disebut secara eksplisit di dalam Al-Qur'an, nilai-nilai yang terkandung dalam ayat-ayat *isrāf* dan *tabdhīr* relevan secara kontekstual dengan praktik pemborosan makanan pada masa kini, sehingga memungkinkan pemahaman yang mendalam tentang prinsip bijak dalam memanfaatkan sumber daya.

Al-Qur'an memberikan perhatian besar terhadap perilaku berlebih-lebihan (*isrāf*) dan pemborosan (*tabdhīr*), karena keduanya mencerminkan sikap tidak bertanggung jawab terhadap nikmat Allah dan berdampak pada ketidakseimbangan sosial serta kerusakan lingkungan. Dalam memahami nilai-nilai tersebut, pandangan para ulama tafsir memiliki peran yang sangat penting. Melalui karya-karya tafsir mereka, kita dapat menelusuri bagaimana konsep *isrāf* dan *tabdhīr* tidak hanya dibatasi pada konteks klasik, tetapi juga relevan dalam menjawab tantangan modern seperti perilaku pemborosan makanan. Oleh karena itu, mengkaji fenomena *food waste* melalui perspektif tafsir Al-Qur'an tidak hanya membuka pemahaman teologis, tetapi juga memberikan dasar etika dan moral bagi pengelolaan sumber daya pangan secara bertanggung jawab dan berkelanjutan.

Dengan memahami *food waste* melalui lensa *isrāf* dan *tabdhīr*, umat manusia diingatkan untuk lebih bijak dalam mengonsumsi dan menghargai makanan. Analisis ayat-ayat Al-Qur'an terkait perilaku konsumsi manusia ini memungkinkan penelitian untuk menarik korelasi antara teks suci dan praktik sosial kontemporer, serta memberikan dasar etis dan normatif bagi strategi edukasi dan pengelolaan sumber daya agar selaras dengan ajaran Islam.

Berikut adalah penjelasan tentang konsep *isrāf* dan *tabdhīr* dalam Al-Qur'an berdasarkan pandangan ulama tafsir:

B. Konsep *Isrāf*

1. Pengertian *Isrāf*

Isrāf secara etimologis berarti melampaui batas dalam segala bentuk perbuatan, khususnya dalam penggunaan harta. Al-Qur'an menegaskan bahwa orang beriman seharusnya tidak berlebih-lebihan dan tidak pula kikir (Al-Furqān [25]:67). Konsep ini mencakup aspek kuantitas maupun kualitas, yakni berlebihan dalam ukuran atau menempatkan sesuatu tidak pada tempatnya. Para mufassir menjelaskan bahwa segala bentuk pengeluaran yang tidak diarahkan untuk ketaatan kepada Allah, meskipun sedikit, termasuk kategori *isrāf*. Karena itu, Al-Qur'an mengecam perilaku semacam ini, sebagaimana firman-Nya: “*Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan*” (Al-An'ām [6]:141) dan “*Sesungguhnya orang-orang yang berlebih-lebihan itu adalah penghuni neraka*” (Ghāfir [40]:43). Dalam konteks sosial, kaum Lūṭ digolongkan sebagai *musrif* karena menyalahgunakan fitrah seksual,

sementara dalam hukum *qiṣāṣ* larangan *isrāf* mengingatkan agar tidak melampaui batas dengan membunuh selain pelaku (Al-Isrā' [17]:33). Dengan demikian, *isrāf* tidak hanya dipahami sebatas pemborosan material, melainkan juga penyimpangan perilaku yang melampaui batas dalam seluruh aspek kehidupan.⁵⁴

Istilah *as-saraf* secara leksikal dipahami sebagai lawan dari *al-qasd* (kesederhanaan atau proporsional), yang mengandung makna kelalaian, kesalahan, dan berlebih-lebihan. Dalam penggunaannya, ia menggambarkan perilaku yang keluar dari batas kewajaran, baik karena kelalaian maupun kebodohan. Dalam konteks konsumsi, *saraf* dipakai untuk menyebut kondisi rusaknya daun karena dimakan serangga (*as-surfa asy-syajaharah*). Dari sini, Al-Qur'an kemudian membentuk istilah *al-isrāf*, yakni setiap pengeluaran pada selain ketaatan, sehingga segala bentuk pengeluaran yang tidak bernilai ibadah, meski sedikit, masuk dalam kategori ini. Dengan begitu, *isrāf* bukan hanya menyangkut harta, melainkan seluruh bentuk perilaku sosial, moral, dan keagamaan yang melampaui batas keseimbangan syariat.⁵⁵

Akar kata *sa ra fa* menunjuk pada makna melampaui batas dan kelalaian, sebagaimana ungkapan *fī al-amri sarafun* yang berarti melampaui ukuran yang wajar. Hadis menyebutkan bahwa basuhan ketiga dalam wudhu merupakan kesempurnaan, sedangkan yang keempat tergolong *isrāf*, sehingga menunjukkan bahwa sikap melampaui batas tidak dibenarkan bahkan dalam ibadah. Dalam tradisi bahasa Arab, *saraf* juga dimaknai sebagai kelalaian hati (*sarif al-fu'ād*) atau kebodohan, serta dikaitkan dengan kerakusan, seperti dalam hadis: "Sesungguhnya pada daging terdapat *saraf* sebagaimana pada khamr terdapat *saraf*," yang menunjukkan sifat rakus dan keterikatan berlebihan. Dari akar yang sama, istilah *surfa* dipakai untuk hewan kecil pemakan kayu dan daun, sehingga lahir peribahasa "lebih terampil daripada *surfa*." Dengan demikian, makna *saraf* sejak awal memiliki dimensi luas: kelalaian, kebodohan, kerakusan, dan perilaku berlebih yang melampaui batas keseimbangan.⁵⁶

Dalam aspek sosial dan sejarah, *saraf* juga dimaknai sebagai penyalahgunaan distribusi nikmat atau pemberian yang salah sasaran. Jarīr dalam syairnya memuji Bani Umayyah karena pemberian mereka tidak mengandung *saraf*, yakni tidak salah sasaran. Sementara dalam sejarah Islam, sebutan *Musrif* dilekatkan pada Muslim ibn 'Uqbah al-Murrī karena tindakannya yang melampaui batas dalam peristiwa al-Harrah. Dari segi bahasa, istilah *saraf* berkaitan pula dengan *as-surfa*, hewan kecil pemakan daun yang digunakan sebagai peribahasa untuk ketekunan dan kecerdikan, sementara tanah yang banyak dihuni hewan ini disebut *sarifah*. Bahkan, dalam ragam dialek, kata *Isrāfīl* dianggap terkait akar kata ini, meski berasal dari bahasa non-Arab, dengan bentuk variasi seperti *Isrāfīn*, *Jibrīn*, atau *Ismā'in*. Dengan demikian, makna

⁵⁴ Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, taḥqīq Safwān 'Adnān al-Dāwūdī (Dimashq & Bayrūt: Dār al-Qalam, al-Dār al-Shāmiyyah, 1412 H), cet. 1, h. 407-408.

⁵⁵ Muḥammad ibn Ya'qūb al-Fayrūzābādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, taḥqīq Maktab Taḥqīq al-Turāth fī Mu'assasah al-Risālah, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1426 H/2005 M), cet. VIII, h. 819.

⁵⁶ Aḥmad ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, taḥqīq 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (Miṣr: Syarikat Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādiḥ, 1389-1392 H), jilid. 3, h. 153.

saraf berkembang dari dimensi bahasa menuju aspek sosial dan historis yang memperkaya pemahaman tafsir.⁵⁷

Kajian kebahasaan menambahkan bahwa akar kata *sa ra fa* juga mengandung makna kerusakan dan keluarnya sesuatu dari kondisi asal. Kayu yang dimakan ulat disebut *masrūf*, dan darinya lahir makna *isrāf* sebagai sikap melampaui batas, khususnya dalam harta. Analogi ini ditegaskan dalam ungkapan Arab: “Ia melakukan *as-sarf* pada harta sebagaimana ulat *surfa* merusak kayu.” Dari makna konkret ini, istilah *saraf* juga digunakan secara majazi, misalnya kambing *masrūfah* yang telinganya terpotong habis atau seorang wanita yang *sarafat* anaknya dengan memberi susu berlebihan hingga merusaknya. Air sumur yang terbuang sia-sia juga disebut *sarafan*. Bahkan, seseorang yang disebut *saraf al-fu’ād* dipahami sebagai orang yang rusak hati dan akalnya, sebagaimana gigi menghancurkan hingga pecah atau langit menyambar hingga binasa. Dengan demikian, konsep ini berkembang dari makna fisik menuju makna moral dan sosial, yang akhirnya ditegaskan dalam Al-Qur’an sebagai larangan terhadap sikap berlebihan.⁵⁸

Selain makna konseptual, kata *Sarf* juga merujuk pada sebuah lokasi geografis. Desa ini berjarak enam hingga dua belas mil dari Makkah dan dikenal sebagai tempat Rasulullah ﷺ menikah dengan Maimunah serta tempat wafatnya. Adapun *Sarf* di Madinah disebutkan dalam kaitannya dengan tanah larangan (*himā*) Umar yang mencakup wilayah *Sarf* dan *Rabadah*. Al-Bukhārī meriwayatkan penyebutannya dengan *sīn* tanpa titik, sedangkan dalam *Muwaṭṭa’ Ibn Wahb* muncul dengan bentuk *Sharaf* menggunakan *shīn* bertitik, yang oleh sebagian perawi dianggap lebih tepat. Al-Ḥarbī menafsirkan hadis tentang keledai merah di *Sharaf* sebagai kiasan atas keistimewaan hewan tunggangan. Ia juga menjelaskan bahwa *al-Mashārif* adalah desa-desa Arab yang dekat dengan pedalaman, seperti Khaybar dan Dūmat al-Jandal. Abu ‘Ubayd al-Bakrī menambahkan bahwa *Sharaf* adalah sumber air milik Bani Kilāb atau Bāhila, sedangkan *Sarf* tidak boleh didahului dengan *aliflām*. Dengan demikian, akar kata س ر ف tidak hanya menyimpan dimensi etimologis dan konseptual, tetapi juga makna geografis dan historis dalam khazanah Islam.⁵⁹

Dalam Al-Qur’an, konsep *saraf* dipahami sebagai tindakan melampaui batas yang identik dengan menempatkan sesuatu bukan pada tempatnya. QS. Al-Isrā’ [17]:33 menegaskan larangan *lā yusrif fī al-qatl*, yakni larangan membunuh selain pelaku, karena hal itu termasuk *isrāf*. Ayat-ayat lain (QS. Al-Furqān [25]:67; al-A‘rāf [7]:31) menggarisbawahi larangan konsumsi berlebihan maupun pengeluaran harta pada selain ketaatan. Makna ini juga mencakup kelalaian, kebodohan, dan kesalahan, sebagaimana dalam ungkapan *marartu bikum fasaftukum* (aku lalai terhadap kalian). Istilah *saraf* juga dipakai untuk menggambarkan air yang terbuang sia-sia

⁵⁷ Abū Naṣr al-Jawharī, *Al-Ṣiḥāh: Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-‘Arabīyyah*, taḥqīq Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Aṭṭār (Bayrūt: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1407 H/1987 M), cet. 4, jilid. 4, h. 1372-1273.

⁵⁸ ‘Umar ibn Aḥmad al-Zamakhsharī, *Al-Kitāb: Asās al-Balāghah*, taḥqīq Muḥammad Bāsil ‘Uyūn al-Sūd (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 H/1998 M), cet. 1, jilid 1, h. 451.

⁵⁹ Al-Qāḍī ‘Iyād, *Mashāriq al-Anwār ‘alā Ṣiḥāḥ al-Athār fī Sharḥ Gharīb al-Ḥadīth al-Muwaṭṭa’ wa al-Bukhārī wa Muslim*, taqdim dan takhrīj Ibrāhīm Shams al-Dīn (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1423 H/2002 M), cet. 1, jilid 2, h. 396.

(*saraf al-mā'*) serta sifat rakus dalam hadis tentang daging dan khamr. Syair-syair Arab klasik pun menggunakan istilah ini untuk menggambarkan kekeliruan atau kelalaian hati. Dengan demikian, konsep *saraf* dalam tafsir Al-Qur'an menekankan proporsional dalam semua aspek kehidupan.⁶⁰

Dalam khazanah tafsir, istilah *as-saraf* dan *al-isrāf* senantiasa diposisikan sebagai lawan dari proporsional (*al-qaṣd*). Para ulama menekankan bahwa larangan Allah terhadap *isrāf* merujuk pada pengeluaran harta di luar ketaatan, baik banyak maupun sedikit, yang dalam praktik nafkah identik dengan *tabdhīr* (pemborosan). QS. Al-Furqān [25]:67 mengajarkan keseimbangan antara berlebihan dan kikir, sedangkan QS. Al-An'ām [6]:141 melarang konsumsi berlebihan meski dari yang halal. Makna *isrāf* juga meluas pada sikap tergesa-gesa, salah menempatkan sesuatu, hingga melampaui batas dalam ucapan maupun tindakan, termasuk dalam konteks pembunuhan (QS. Al-Isrā' [17]:33). Ulama seperti Sufyān dan Iyās ibn Mu'āwiyah menegaskan bahwa setiap pengeluaran di luar ketaatan atau pengabaian hak Allah adalah bentuk *isrāf*. Dengan demikian, larangan ini mencakup aspek finansial, moral, dan sosial, yang semuanya bertolak dari prinsip menempatkan sesuatu sesuai dengan tempatnya.⁶¹

Kata *isrāf* dalam berbagai derivasinya disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak 23 kali dalam berbagai surat.⁶² Rinciannya bisa dilihat dalam tabel berikut:

No	Derivasi Kata	Bentuk Kata	Surat dan Ayat
1	أَسْرَفَ	Fi'il Māḍī	Ṭāhā [20]: 127
2	أَسْرَفُوا	Fi'il Māḍī	Az-Zumar [39]: 53
3	تُسْرَفُوا	Fi'il Muḍāri' (larangan)	Al-An'ām [6]: 141; Al-A'rāf [7]: 31
4	يُسْرِفُ	Fi'il Muḍāri'	Al-Isrā' [17]: 33
5	يُسْرِفُوا	Fi'il Muḍāri'	Al-Furqān [25]: 67
6	إِسْرَافًا	Maṣdar	An-Nisā' [4]: 6
7	إِسْرَافًا	Maṣdar (idhāfah)	Āli 'Imrān [3]: 147
8	مُسْرِفٌ	Isim Fā'il (mufrad)	Ghāfir [40]: 28, 34
9	مُسْرِفُونَ	Isim Fā'il (jamak)	Al-Mā'idah [5]: 32; Al-A'rāf [7]: 81; Yāsīn [36]: 19
10	مُسْرِفِينَ	Isim Fā'il (jamak)	Al-An'ām [6]: 141; Al-A'rāf [7]: 31; Yūnus [10]: 12, 83; Al-Anbiyā' [21]: 9;

⁶⁰ Aḥmad ibn al-Azharī, *Tahdhīb al-Lughah*, taḥqīq Muḥammad 'Awaḍ Mur'ib (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2001), cet. 1, jilid. 12, h. 276-278.

⁶¹ Jamāl al-Dīn Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, taḥqīq al-Yāzījī wa jamā'ah min al-lughawiyīn (Bayrūt: Dār Šādir, 1414 H), jilid. 9, h. 148-151.

⁶² Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* (Qāhīrah: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1364 H/1945 M), h. 349-350.

			Ash-Shu‘arā’ [26]: 151; Ghāfir [40]: 43; Az- Zukhruf [43]: 5; Ad- Dukhān [44]: 31; Adz- Dzāriyāt [51]: 34
--	--	--	---

2. Klasifikasi Ayat-Ayat *Isrāf*

Dari pengertian *isrāf* di atas, istilah *isrāf* memiliki cakupan yang luas dan dapat diklasifikasikan ke dalam beberapa konteks utama, yaitu konsumsi, moral-spiritual dan sosial. Berikut penjelasan dari setiap konsep tersebut:

a. *Isrāf* dalam Konteks Konsumsi

Al-Qur’an menegaskan larangan berlebih-lebihan dalam pemenuhan kebutuhan sehari-hari, baik dalam hal makan, minum, belanja, maupun penggunaan harta. Misalnya dalam Al-An‘ām [6]: 141 dan Al-A‘rāf [7]: 31, Allah secara eksplisit melarang manusia untuk melakukan *isrāf* dalam makanan dan minuman. Larangan ini menunjukkan pentingnya keseimbangan (*al-i‘tidāl*) dalam pola hidup agar terhindar dari pemborosan. Demikian pula pada Al-Furqān [25]: 67, umat Islam diajarkan untuk menghindari sikap boros dalam membelanjakan harta, tetapi juga tidak kikir; melainkan berada pada posisi tengah. An-Nisā’ [4]: 6 juga melarang penggunaan harta anak yatim secara berlebih-lebihan, menandakan adanya tanggung jawab moral dan sosial dalam menjaga hak orang lain.

Berikut adalah penjelasan lebih detail mengenai ayat-ayat tersebut berdasarkan pendapat ulama tafsir:

1) Q.S. Al-An‘ām [6]: 141

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرِ مَّعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ ۖ
وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرِ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ ۖ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ ۖ يَوْمَ
حَصَادِهِ ۖ وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

“Dialah yang menumbuhkan tanaman tanaman yang merambat dan yang tidak merambat, pohon kurma, tanaman yang beraneka ragam rasanya, serta zaitun dan delima yang serupa (bentuk dan warnanya) dan tidak serupa (rasanya). Makanlah buahnya apabila ia berbuah dan berikanlah haknya (zakatnya) pada waktu memetik hasilnya. **Akan tetapi, janganlah berlebih-lebihan.** Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.” (Q.S. Al-An‘ām [6]: 141)⁶³

⁶³ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2019), jilid. 1, h. 199.

Tafsir Ayat

Aṭ-Ṭabarī⁶⁴ (w. 310 H) dalam *Tafsīr Jāmi' al-Bayān* menafsirkan firman Allah “*Wa lā tusrifū innahu lā yuḥibbu al-musrifīn*” sebagai larangan untuk melampaui batas dalam pengelolaan harta dan pemberian. Ia meriwayatkan kisah Abū al-‘Āliyah tentang kaum Muslimin yang memberi melebihi ketentuan syariat hingga menimbulkan pemborosan, serta kisah Ṭābit bin Qays bin Shammās yang menyerahkan seluruh hasil panennya tanpa menyisakan bagi keluarganya. Menurut Aṭ-Ṭabarī, tindakan semacam ini termasuk *isrāf*, karena menyalahi keseimbangan yang telah ditetapkan Allah dan menimbulkan mudarat bagi pemilik harta. Ia menegaskan bahwa larangan ini bersifat universal dan tidak terbatas pada hasil panen semata. Bahkan, menahan zakat atau sedekah, serta perilaku penguasa yang mengambil lebih dari hak rakyatnya, juga tergolong *isrāf*. Dengan demikian, *isrāf* mencerminkan kesalahan dalam menempatkan hak baik dalam bentuk berlebihan maupun kekurangan sehingga ayat ini menjadi pedoman agar setiap Muslim menjaga keadilan dan keseimbangan dalam mengelola harta serta menunaikan tanggung jawab sosialnya.

Pandangan tersebut diperkuat oleh al-Baghawī⁶⁵ (w. 516 H) dalam *Ma‘ālim at-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur‘ān*, yang menafsirkan *isrāf* sebagai pemborosan dalam penggunaan harta, baik dengan memberikan seluruhnya hingga melentarkan keluarga, maupun dengan menahan hak yang wajib ditunaikan. Ia mengutip riwayat Ibn ‘Abbās tentang Ṭābit bin Qays yang menyerahkan seluruh hasil kebunnya hingga keluarganya tidak memperoleh bagian, lalu turunlah ayat ini sebagai teguran. Menurut al-Baghawī, *isrāf* tidak hanya terbatas pada sedekah yang berlebihan, tetapi juga mencakup penggunaan harta untuk maksiat serta penyalahgunaan kekuasaan ekonomi oleh penguasa. Ia mengaitkan tafsir ini dengan hadis Nabi ﷺ: “*Mulailah dari orang yang menjadi tanggunganmu*”, sebagai pengingat agar keseimbangan antara hak keluarga dan sedekah tetap terjaga. Dengan demikian, ayat ini menegaskan prinsip proporsionalitas dan keadilan dalam pengelolaan harta sebagai nilai universal yang menuntun manusia menjauhi dua ekstrem: pemborosan dan kekikiran.

Penjelasan Aṭ-Ṭabarī dan al-Baghawī tersebut sejalan dengan pandangan Ibn Kathīr⁶⁶ (w. 774 H) dalam *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm*, yang menekankan bahwa larangan *isrāf* berkaitan erat dengan aspek konsumsi, khususnya dalam hal makan dan minum. Ibn Kathīr menjelaskan bahwa berlebih-lebihan dalam makan tidak hanya merusak kesehatan fisik dan akal, tetapi juga menyalahi prinsip moderasi yang diajarkan Al-Qur‘an, sebagaimana firman-Nya: “*Kulū wa ishrabū wa lā tusrifū*” (Q.S. al-A‘rāf [7]: 31). Konsep ini diperkuat oleh hadis Nabi ﷺ yang

⁶⁴ Muḥammad bin Jarīr Aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr Aṭ-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur‘ān*, taḥqīq Dr. ‘Abdullāh bin ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, (Kairo: Dār Hajar, 2001 [1422 H]), cet. 1, jilid 9, h. 614-618.

⁶⁵ Muḥammad bin al-Farrā’ al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur‘ān: Tafsīr al-Baghawī*, taḥqīq ‘Abd ar-Razzāq al-Mahdī (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 H [1999 M]), cet. 1, jilid 2, h. 164.

⁶⁶ Ismā‘īl bin ‘Umar bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm*, taḥqīq Muhammad Husayn Syams ad-Dīn (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1998 [1419 H]), cet. 1, jilid 3, h. 314.

menegaskan bahwa makan, minum, berpakaian, dan bersedekah hendaknya dilakukan tanpa *isrāf* dan tanpa kesombongan. Lebih jauh, Ibn Kathīr memperluas makna *isrāf* ke ranah sosial dengan menekankan pentingnya *i'tidāl* (keseimbangan) dalam kehidupan. Larangan ini tidak hanya bertujuan mencegah pemborosan, tetapi juga mencegah kekikiran agar manusia dapat memenuhi kebutuhannya tanpa melupakan tanggung jawab terhadap keluarga dan masyarakat.

Selaras dengan pandangan para mufassir klasik tersebut, Ibn 'Āshūr⁶⁷ (w. 1393 H) dalam *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* menjelaskan bahwa firman Allah “*wa lā tusrifū*” (dan janganlah berlebih-lebihan) merupakan ‘*athaf*’ (sambungan) dari kata “*kulū*” (makanlah), yang bermakna “makanlah tanpa berlebih”. Menurutnya, istilah *isrāf* dan *saraf* menunjukkan tindakan melampaui batas kecukupan dalam memuaskan keinginan terhadap sesuatu yang disenangi. Larangan ini bersifat *irsyādī* (bimbingan) dan *iṣlāhī* (perbaikan), yaitu petunjuk agar manusia menjaga keseimbangan dalam konsumsi dan penggunaan harta agar tidak terjerumus dalam kebiasaan berlebih-lebihan. Ibn 'Āshūr menegaskan bahwa kebiasaan *isrāf* dapat menjerumuskan seseorang untuk terus memperluas pencarian kenikmatan duniawi tanpa batas hingga menimbulkan berbagai perilaku tercela dan kerusakan sosial. Oleh karena itu, larangan *isrāf* tidak terbatas pada konteks makan dan minum, tetapi mencakup segala bentuk pemborosan dalam penggunaan harta, kecuali dalam hal kebajikan dan kemaslahatan umat. Ia juga menolak tafsir yang menganggap ayat ini sebagai larangan terhadap kedermawanan dalam sedekah, sebab Allah menegaskan secara universal bahwa Dia tidak mencintai perilaku berlebih yang melampaui batas kebutuhan. Ibn 'Āshūr menutup penjelasannya dengan hikmah yang mendalam: “*Lā khayra fī as-saraf, wa lā sarafa fī al-khayr*” tidak ada kebaikan dalam pemborosan, dan tidak ada pemborosan dalam kebaikan.

2) Q.S AL-A'rāf [7]: 31

يٰۤاَيُّهَا اٰدَمُ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوْا وَشَرِبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ
المُسْرِفِيْنَ

“Wahai anak cucu Adam, pakailah pakaian mu yang indah pada setiap (memasuki) masjid dan makan serta minumlah, **tetapi janganlah berlebih.** Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang yang ber lebihan.” (Q.S AL-A'rāf [7]: 31)⁶⁸

⁶⁷ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr: Tahrīr al-Ma'nā al-Sadīd wa Tanwīr al-'Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd*, (Tunis: Dār al-Tūnisīyya li-al-Nashr, 1984 M/1404 H)], cet. 1, jilid 8a, h. 122-124.

⁶⁸ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan ...*, jilid. 1, h. 209.

Asbāb al-Nuzūl

Al-Wāḥidī (w. 468 H) dalam *Asbāb al-Nuzūl* menjelaskan bahwa turunya ayat “*Yā Banī Ādam khudhū zīnatakum ‘inda kulli masjid*” (QS. al-A‘rāf [7]: 31) berkaitan dengan kebiasaan jahiliyah yang melakukan ṭawāf di Ka‘bah tanpa busana, bahkan ada perempuan yang hanya menutup bagian bawah tubuhnya dengan seutas tali kulit sambil melantunkan syair, “*Hari ini tampak sebagian atau seluruhnya, dan apa yang tampak itu tidak kuhalalkan.*” Tradisi ini, menurut riwayat Ibn ‘Abbās dan Sa‘īd ibn Jubayr, juga meliputi larangan menggunakan pakaian yang dipakai sebelumnya dalam ṭawāf serta pantangan memakan makanan berlemak saat haji. Ayat tersebut, bersama firman-Nya “*Qul man ḥarrama zīnatallāh allatī akhrajā li‘ibādih...*” (QS. al-A‘rāf [7]: 32), diturunkan untuk menegaskan kewajiban menutup aurat ketika beribadah dan membatalkan praktik jahiliyah tersebut, seraya menegaskan kebolehan menikmati pakaian layak serta makanan halal selama menunaikan ibadah.⁶⁹

Tafsir Ayat

Al-Zamakhsharī⁷⁰ (w. 538 H) dalam *Al-Kashshāf* menegaskan bahwa firman Allah “*Makan dan minumlah, tetapi jangan berlebihan*” merupakan prinsip universal yang menuntun manusia untuk menjaga keseimbangan antara pemenuhan kebutuhan jasmani dan penghindaran dari pemborosan. Ia mengutip tafsiran Ibn ‘Abbās yang memaknai larangan tersebut sebagai larangan terhadap *sarf* (berlebihan) dan *mukhayalah* (membuang-buang). Al-Zamakhsharī juga menyinggung kisah Khalifah Hārūn ar-Rashīd yang menyatakan bahwa setengah ayat ini telah mencakup seluruh prinsip kedokteran, ketika beliau berkata: “Perut adalah rumah penyakit, dan pengendalian makanan adalah kepala obat; berilah tubuhmu apa yang biasa kamu biasakan.” Dari sini, al-Zamakhsharī menilai bahwa ayat ini tidak hanya menyentuh aspek spiritual ibadah, tetapi juga dimensi biologis dan sosial kehidupan manusia. Islam, menurutnya, menuntun manusia untuk hidup seimbang, tidak berlebihan dan tidak pula mengurangi, agar mampu menjaga kesehatan, menunaikan ibadah dengan baik, serta hidup dalam keridaan Allah ﷻ.

Sejalan dengan itu, ar-Rāzī⁷¹ (w. 606 H) dalam *Mafātīḥ al-Ghayb* menegaskan bahwa perintah “*Makanlah dan minumlah*” bersifat mutlak, mencakup seluruh waktu, keadaan, serta jenis makanan dan minuman yang halal. Ia menjelaskan bahwa hukum asal dari makanan dan minuman adalah halal, kecuali terdapat dalil yang membatasinya. Prinsip ini mencerminkan rasionalitas syariat yang memberi kemudahan bagi manusia dalam memanfaatkan nikmat Allah. Adapun larangan “*dan janganlah kamu berlebihan*” memiliki dua dimensi utama: pertama, larangan berlebih dalam konsumsi atau pengeluaran hingga menimbulkan bahaya bagi diri

⁶⁹ Muḥammad ibn ‘Alī al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl al-Qur’ān*, taḥqīq Kamāl Basyūnī Zaghālūl (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1411 H), cet. I, Juz. 228, h. 456-458.

⁷⁰ ‘Umar bin Aḥmad al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ at-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqwāl fī Wujūh at-Ta’wīl*, taḥqīq Muṣṭafā Ḥusayn Aḥmad (Kairo: Dār ar-Riyān lil-Turāth – Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1987), cet. 3, jilid. 2, h. 100.

⁷¹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb: At-Taḥsīn al-Kabīr* (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 H), cet. 3, jilid. 14, h. 230.

sendiri; kedua, larangan mengharamkan sesuatu yang telah Allah halalkan, sebagaimana praktik jahiliyah yang mengharamkan hewan tertentu tanpa dasar wahyu. Dengan menutup ayat ini dengan firman “*Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan,*” Allah menegaskan bahwa segala bentuk sikap melampaui batas baik dalam konsumsi maupun dalam membuat hukum sendiri adalah tercela dan berpotensi mendatangkan murka-Nya.

Penjelasan ini sejalan dengan pandangan al-Qurtubī⁷² (w. 671 H) dalam *Al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān*, yang menafsirkan bahwa ayat ini menunjukkan kehalalan makan dan minum selama tidak disertai *isrāf* (berlebihan) maupun *makhīlah* (kesombongan). Menurutnya, kebutuhan jasmani untuk menghilangkan lapar dan dahaga dianjurkan oleh akal dan syariat, sebab menjaga kekuatan tubuh termasuk bentuk ibadah. Namun, syariat melarang puasa *al-wiṣāl* (puasa terus-menerus tanpa berbuka) karena dapat melemahkan tubuh dan mengurangi kemampuan beribadah. Dengan demikian, menahan diri secara ekstrem tidak dianggap bagian dari zuhud, melainkan justru termasuk sikap berlebihan yang mengurangi pahala. Dalam konteks konsumsi, al-Qurtubī menekankan prinsip moderasi. Sebagian ulama bahkan menganggap makan melebihi kebutuhan sebagai haram, sementara lainnya memandangnya makruh, karena kemudaratannya bagi kesehatan dan spiritualitas. Ibn al-‘Arabī menambahkan bahwa kadar kenyang berbeda bagi setiap individu sesuai usia, kondisi, dan kebiasaan. Sedikit makan mendukung kejernihan akal dan kekuatan tubuh, sedangkan berlebihan menimbulkan penyakit. Nabi ﷺ mengajarkan prinsip ini dengan sabdanya bahwa perut hendaknya diisi sepertiga untuk makanan, sepertiga untuk minum, dan sepertiga untuk napas. Dengan demikian, Islam menanamkan adab makan yang berlandaskan keseimbangan, kesederhanaan, dan tanggung jawab terhadap kesehatan.

Selaras dengan para mufassir sebelumnya, al-Marāghī⁷³ (w. 1371 H) dalam *Tafsīr al-Marāghī* menjelaskan bahwa firman Allah Ta‘ālā, “*Wa kulū wa isyribū wa lā tusrifū innahu lā yuḥibbul musrifīn*” (Makan dan minumlah, tetapi jangan berlebih-lebihan; sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan), merupakan seruan agar manusia menikmati nikmat Allah berupa makanan dan minuman yang halal serta baik, namun tetap menjaga keseimbangan tanpa melampaui batas. Menurut al-Marāghī, Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat *isrāf*, karena perilaku berlebihan menimbulkan kerusakan bagi diri sendiri, keluarga, dan masyarakat. Ia menafsirkan *isrāf* sebagai tindakan melampaui batas dalam tiga aspek: pertama, batas alami, yaitu makan saat lapar dan berhenti sebelum kenyang; kedua, batas ekonomi, yakni penggunaan harta secara proporsional sesuai kemampuan tanpa bermegah-megahan; dan ketiga, batas syar‘i, yaitu tidak mengonsumsi sesuatu yang diharamkan dan tidak menggunakan harta pada hal yang sia-sia. Ia memperingatkan bahwa kebiasaan

⁷² Muḥammad bin Aḥmad al-Qurtubī, *Al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān*, taḥqīq Aḥmad al-Bardūnī dan Ibrāhīm Aṭfīsh (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1964), cet. 2, jilid. 7, h. 191-195.

⁷³ Aḥmad ibn Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī* (Mesir: Maktabah wa Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, 1365 H/1946 M), jilid. 8, h. 133-135.

isrāf, terutama dalam urusan kemewahan, pesta, dan pernikahan, telah melemahkan ekonomi serta menimbulkan ketimpangan sosial. Dalam memperkuat penafsirannya, al-Marāghī mengutip hadis Nabi ﷺ riwayat an-Nasā’ī dan Ibn Mājah: “Makanlah, minumlah, bersedekahlah, dan berpakaianlah tanpa kesombongan dan tanpa berlebih-lebihan, karena Allah menyukai apabila tampak bekas nikmat-Nya pada hamba-Nya.” Ia kemudian menegaskan bahwa bahaya *isrāf* bagi umat jauh lebih besar daripada bagi individu, karena perilaku konsumtif suatu bangsa dapat menghancurkan kesejahteraan kolektifnya. Dengan demikian, ayat ini menegaskan prinsip keseimbangan dan tanggung jawab dalam memanfaatkan nikmat Allah, agar manusia tidak terjerumus pada dua ekstrem: kekikiran dan pemborosan.

3) Q.S Al-Furqān [25]: 67

وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا

“Dan, orang-orang yang apabila berinfak **tidak berlebihan** dan tidak (pula) kikir. (Infak mereka) adalah pertengahan antara kedua nya.” (Q.S Al-Furqān [25]: 67)⁷⁴

Tafsir Ayat

Ath-Tha’labī⁷⁵ (w. 427 H) dalam *Al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān* menafsirkan firman Allah: “*Wa alladhīna idhā anfaqū lam yusrifū wa lam yaqturū*” (Q.S. al-Furqān [25]: 67) dengan mengemukakan enam pandangan tentang makna *isrāf* dan *iqṭār*. Pertama, *isrāf* adalah mengeluarkan harta dalam kemaksiatan kepada Allah, sedangkan *iqṭār* adalah menahan hak Allah, sebagaimana dijelaskan oleh Ibn ‘Abbās, Mujāhid, Qatādah, Ibn Jarīr, dan Ibn Zaid. Kedua, *isrāf* berarti menahan sedekah wajib (Sa‘īd bin al-Musayyib). Ketiga, *isrāf* terjadi bila infak dilakukan untuk maksiat (Mujāhid dan az-Zuhrī). Keempat, *isrāf* adalah menyekutukan berhala dalam urusan pertanian dan ternak (‘Atiyah dan Ibn as-Sā’ib). Kelima, ayat ini ditujukan bagi penguasa agar tidak mengambil lebih dari hak wajib sedekah (Ibn Zaid). Keenam, *isrāf* adalah berlebihan dalam makan sebelum menunaikan zakat (Ibn Baḥr). Ath-Tha’labī menegaskan bahwa prinsip *isrāf* dan *iqṭār* berkaitan erat dengan konsep proporsionalitas, yakni pengeluaran dilakukan tanpa membuat diri kelaparan atau telanjang, tidak boros hingga menimbulkan celaan, dan bertujuan untuk memenuhi kebutuhan pokok serta menutupi aurat. Para sahabat Nabi ﷺ mencontohkan sikap moderat ini: mereka makan secukupnya untuk beribadah dan berpakaian demi perlindungan, bukan kemewahan. Umar bin al-Khaṭṭāb radhiyallāhu ‘anhu bahkan menegaskan, “Cukuplah *isrāf* itu ketika seseorang menginginkan sesuatu, lalu dia membelinya dan memakannya,” yang menunjukkan bahwa pengendalian nafsu dan keseimbangan merupakan inti pengajaran ayat ini.

⁷⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan ...*, jilid. 2, h. 520.

⁷⁵ Muḥammad bin Ibrāhīm ath-Tha’labī, *Al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān*, tahqīq Ibn ‘Āshūr, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 2002), cet. 1, jilid. 7, h. 147.

Selaras dengan pandangan tersebut, Al-Māwardī⁷⁶ (w. 450 H) dalam *Al-Nukat wa al-'Uyūn* menafsirkan ayat yang sama dengan menyoroti empat makna larangan *isrāf*: pertama, larangan membelanjakan harta untuk maksiat (Ibn 'Abbās); kedua, larangan mengeluarkan harta secara berlebihan hingga menimbulkan penilaian negatif masyarakat (Ibrāhīm); ketiga, larangan menikmati makanan dan pakaian semata demi kesenangan dan kemegahan (Yazīd ibn Abī Ḥabīb); dan keempat, larangan menginfakkan harta pada sesuatu yang bukan haknya (Ibn Sīrīn). Menurut Al-Māwardī, keempat makna ini saling melengkapi dalam menegaskan prinsip keseimbangan yang dikehendaki ayat: Islam tidak melarang penggunaan harta, tetapi menuntut agar penggunaannya sesuai dengan hak, tempat, dan tujuan yang benar. Dengan demikian, keseimbangan antara pengeluaran yang bermanfaat dan penghindaran dari pemborosan menjadi ciri khas hamba Allah yang sejati sebagaimana ditekankan dalam Surah al-Furqān [25]: 67.

Sayyid Quṭb⁷⁷ (w. 1386 H/1966 M) dalam *Fī Zilāl al-Qur'ān* memperluas makna ayat ini dengan menegaskan bahwa salah satu ciri utama ajaran Islam adalah prinsip keseimbangan dan keadilan yang menjadi dasar sistem kehidupan pribadi dan sosial. Islam mengakui kepemilikan pribadi, namun hak tersebut tidak bersifat mutlak sebagaimana dalam sistem kapitalis; penggunaan harta harus tunduk pada nilai keseimbangan antara dua ekstrem: berlebihan dalam membelanjakan dan terlalu menahan pengeluaran. Menurutnya, sikap boros dapat merusak tatanan masyarakat dan jiwa manusia, sedangkan sikap kikir menghambat fungsi sosial harta. Oleh karena itu, harta dalam Islam bukan sekadar milik pribadi, melainkan amanah sosial untuk kemaslahatan bersama. Quṭb menegaskan bahwa keseimbangan ekonomi tidak hanya dicapai melalui aturan lahiriah, tetapi juga melalui pendidikan spiritual yang menumbuhkan kesucian jiwa dan rasa tanggung jawab terhadap sesama.

Sejalan dengan pandangan para mufasir terdahulu, Quraish Shihab⁷⁸ dalam *Tafsir al-Mishbāh* menjelaskan bahwa setelah Allah menyebut hubungan hamba-hamba-Nya dengan makhluk dan Sang Khaliq, ayat ini kemudian menggambarkan sikap mereka terhadap harta benda. Hamba-hamba Allah yang sejati, menurutnya, adalah mereka yang berinfak untuk diri, keluarga, dan orang lain tanpa berlebihan dan tanpa kikir, melainkan menempuh jalan tengah di antara keduanya. Ia menafsirkan kata *yusrifū* sebagai sikap melampaui batas kewajaran, sedangkan *yaqturū* bermakna memberi lebih sedikit dari kadar yang seharusnya. Ayat ini juga mengandung isyarat bahwa para hamba Allah memiliki kemandirian ekonomi dan keberhasilan dalam usaha halal sehingga dapat berinfak tanpa bergantung pada orang lain. Quraish Shihab menegaskan bahwa makna *qawāman* adalah adil, moderat, dan seimbang; Islam mendorong umatnya untuk menjaga keseimbangan

⁷⁶ Muḥammad bin Ḥabīb al-Māwardī, *Tafsīr al-Māwardī: al-Nukat wa al-'Uyūn*, tahqīq As-Sayyid Ibn 'Abd al-Maqṣūd bin 'Abd ar-Raḥīm (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, t.th.), cet. 1, jilid. 2, h. 178.

⁷⁷ Sayyid Quthb, *Tafsir fī zhalalil-Qur'an di bawah naungan Al-Qur'an*, terj. As'ad Yasin, dkk (Jakarta: Gema Insani Press, 2004), jilid 8, h. 315.

⁷⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al Mishbah : pesan, kesan dan keserasian Al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), vol. 9, h. 533-534.

dalam membelanjakan harta tidak boros hingga habis, namun juga tidak menahannya hingga menelantarkan kewajiban sosial. Moderasi ini bersifat kontekstual dan dapat bergeser sesuai situasi, seperti ketika Abu Bakar menginfakkan seluruh hartanya dan ‘Utsman setengahnya demi kepentingan jihad. Dengan demikian, ayat ini menegaskan bahwa keseimbangan dan moderasi dalam infak merupakan manifestasi keimanan sejati dan pemahaman mendalam terhadap nilai-nilai Islam yang universal.

4) Q.S. An-Nisā’ [4]: 6

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ
 وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا ۗ وَمَنْ كَانَ عَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا
 فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ۗ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ ۗ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا

“Ujilah anak-anak yatim itu (dalam hal mengatur harta) sampai ketika mereka cukup umur untuk menikah. Lalu, jika me nurut pe nilaiianmu mereka telah pandai (mengatur harta), serahkanlah kepada mereka hartanya. **Janganlah kamu me makannya (harta anak yatim) me lebihi batas kepatutan** dan (ja ngan lah kamu) tergesagesa (menghabis kan nya) sebelum mereka dewasa. Siapa saja (di antara pemelihara itu) mampu, maka hendak lah dia menahan diri (dari me makan harta anak yatim itu) dan siapa saja yang fakir, maka bolehlah dia makan harta itu menurut cara yang baik. Kemudian, apabila kamu menyerahkan harta itu kepada mereka, hendaklah kamu adakan saksisaksi. Cukuplah Allah sebagai pe ngawas.” (Q.S. An-Nisā’ [4]: 6)⁷⁹

Asbāb al-Nuzūl

Ayat ini turun berkenaan dengan peristiwa yang dialami oleh Tābit ibn Rifā‘ah dan pamannya. Diriwayatkan bahwa Rifā‘ah wafat meninggalkan seorang anak bernama Tābit yang masih kecil. Kemudian paman Tābit datang kepada Nabi ﷺ seraya berkata: “Wahai Rasulullah, sesungguhnya anak saudaraku adalah seorang yatim yang berada dalam pemeliharaanku. Apa yang halal bagiku dari hartanya, dan kapan aku harus menyerahkan harta itu kepadanya?” Maka Allah Ta‘ālā menurunkan ayat ini sebagai petunjuk mengenai aturan pengelolaan harta anak yatim serta ketentuan kapan harta tersebut harus diserahkan setelah mereka mencapai usia baligh dan dinilai cukup dalam mengelolanya.⁸⁰

⁷⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan ...*, jilid. 1, h. 105.

⁸⁰ Muḥammad ibn ‘Alī al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl al-Qur’ān*, ..., h. 293.

Tafsir Ayat

Al-Naisabūrī⁸¹ (w. 850 H) dalam *Gharā'ib al-Qur'ān wa Raghā'ib al-Furqān* menafsirkan firman Allah Ta'ālā: “*Wa lā ta'kulūhā isrāfan wa bidāran an yakburū*” (Q.S. al-Nisā' [4]:6) dengan menguraikan analisis gramatikal dan maknawi yang mendalam. Menurutnya, kata *isrāfan* dan *bidāran* merupakan bentuk *maṣdar* yang berfungsi sebagai *ḥāl*, sehingga maknanya adalah “dalam keadaan berlebih-lebihan dan tergesa-gesa terhadap kedewasaan mereka.” Namun, ia juga membuka kemungkinan bahwa keduanya berfungsi sebagai *maf'ūl lahu* (keterangan sebab), sehingga maknanya menjadi “karena sikap kalian yang berlebih-lebihan dan karena tergesa-gesa menanti kedewasaan mereka.” Dalam konteks ini, *isrāf* diartikan sebagai pemborosan yang bertentangan dengan *qasḍ* (sikap moderat) dan *imsāk* (pengendalian diri). Sedangkan kata *yakburū* dimaknai dengan bertambahnya usia atau kedewasaan, tergantung pada bentuk bacaannya dalam bahasa Arab. Dengan demikian, Al-Naisabūrī menegaskan bahwa larangan tersebut ditujukan kepada para wali anak yatim agar tidak melakukan *ifrāt* (penghamburan) terhadap harta mereka sebelum mereka baligh, sebab setelah mencapai kedewasaan, anak yatim akan menuntut kembali haknya.

Penjelasan ini sejalan dengan pandangan Al-Biqā'ī⁸² (w. 885 H) dalam *Nazm al-Durar*, yang menegaskan bahwa ayat tersebut mengandung pedoman adab ilahi bagi para wali dalam mengelola harta anak yatim. Menurutnya, larangan “*wa lā ta'kulūhā*” berarti para wali tidak boleh memakan harta anak yatim dengan dalih mereka berhak atas upah karena telah mengelolanya. Kata *isrāfan* menunjukkan perbuatan melampaui batas, yaitu penggunaan harta tidak pada tempatnya dan dengan tujuan yang keliru. Adapun frasa “*wa bidāran an yakburū*” dipahami sebagai larangan bersegera menghabiskan harta anak yatim sebelum mereka dewasa, karena khawatir kehilangan kesempatan untuk menikmatinya. Al-Biqā'ī menegaskan bahwa meskipun larangan ini keras, syariat memberikan kelonggaran bagi wali untuk mengambil sebagian kecil harta hanya dalam kondisi darurat dan dengan alasan yang sah. Dengan demikian, ayat ini menekankan keseimbangan antara menjaga hak anak yatim dan memperhatikan kebutuhan pengelolaan harta, selaras dengan prinsip amanah dan keadilan sosial dalam Islam.

Pandangan tersebut diperkuat oleh Al-Ālūsī⁸³ (w. 1270 H) dalam *Rūh al-Ma'ānī*, yang menafsirkan ayat ini sebagai peringatan keras agar para wali tidak menghamburkan harta anak yatim secara boros atau tergesa-gesa sebelum mereka mencapai usia dewasa. Menurutnya, frasa *yakburū* mengandung makna “*baligh* namun belum cakap (*safīh*)” dalam mengelola harta, sehingga larangan ini melindungi hak anak yatim dari penyalahgunaan wali yang mungkin berkata,

⁸¹ Nizām al-Dīn al-Qummī al-Nīsābūrī, *Gharā'ib al-Qur'ān wa Raghā'ib al-Furqān*, taḥqīq Zakariyyā 'Umayrāt (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1416 H/1996 M), cet. I, jilid. 2, h. 354.

⁸² Burhān al-Dīn al-Biqā'ī, *Nazm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*, (Ḥaydar Ābād: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, 1389–1404 H/1969–1984 M), cet. I, jilid. 5, h. 197-198.

⁸³ Shihāb al-Dīn al-Ālūsī, *Rūh al-Ma'ānī fī Tafṣīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathānī*, taḥqīq dan tashḥīḥ oleh 'Alī 'Abd al-Bārī 'Aṭīyyah (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H/1994 M), cet. I, jilid. 1, h. 154-156.

“Mari kita gunakan hartanya sebelum mereka besar dan menuntutnya kembali.” Al-Ālūsī menafsirkan *isrāf* sebagai sikap melampaui batas yang dibolehkan, sementara *bidār* bermakna tergesa-gesa menghabiskan harta tanpa pertimbangan. Ia juga mengaitkan larangan “memakan harta” dengan bentuk utama dari penyalahgunaan, yang mencakup secara *maḥsum aulā* semua bentuk eksploitasi lainnya. Dengan demikian, tafsir Al-Ālūsī menegaskan prinsip moral yang mendalam: menjaga keseimbangan, menunaikan amanah, dan melindungi hak-hak lemah sebagai wujud dari ketakwaan sosial.

Pemikiran para mufassir klasik tersebut diaktualisasikan oleh Rashīd Riḍā⁸⁴ (w. 1354 H) dalam *Tafsīr al-Manār*, yang menyoroti relevansi etika pengelolaan harta dalam konteks modern. Menurutnya, ayat ini merupakan larangan tegas bagi para wali agar tidak memakan harta anak yatim secara berlebihan (*isrāf*) atau dengan tergesa-gesa (*bidār*) sebelum mereka dewasa. Ia menjelaskan bahwa *isrāf* bukan hanya menggunakan harta di luar tempatnya, tetapi juga termasuk penggunaan yang tampak “benar” namun melampaui batas kewajaran. Karena itu, Al-Qur’an menggunakan istilah *akl* (memakan), untuk menegaskan bahwa segala bentuk penyalahgunaan harta hakikatnya sama dengan memakannya secara batil. Rashīd Riḍā menambahkan bahwa *bidār* mencerminkan sikap egoistik wali yang bersegera menghabiskan harta yatim karena takut kehilangan kesempatan sebelum anak itu baligh. Larangan ini, menurutnya, bukan semata perlindungan hukum, tetapi juga pendidikan moral bagi para pengelola amanah agar tidak tertipu oleh nafsu dan pembenaran diri. Dengan demikian, ayat ini menjadi fondasi etis bagi pengelolaan harta publik dan sosial yang adil, amanah, dan penuh tanggung jawab.

b. *Isrāf* dalam Konteks Moral-Spriritual

Isrāf dipahami sebagai sikap melampaui batas yang berkaitan dengan dosa, maksiat, kufur, dan pendustaan terhadap ayat Allah. Al-Qur’an menyinggung hal ini, misalnya dalam Tāhā [20]: 127 yang menyebutkan bahwa orang yang melampaui batas terhadap ayat-ayat Allah akan mendapatkan azab. Dalam Az-Zumar [39]: 53, orang yang telah berbuat *isrāf* atas diri mereka sendiri masih diberi peluang untuk bertaubat. Selain itu, ayat-ayat lain seperti Ghāfir [40]: 28, 34, dan 43 menggambarkan *musrifīn* sebagai orang-orang yang mendustakan kebenaran, bersikap sombong, dan pada akhirnya menjadi penghuni neraka. Bahkan kaum Firaun (Yūnus [10]: 83; Ad-Dukhān [44]: 31) dan kaum terdahulu yang mendustakan nabi-nabi (Al-Anbiyā’ [21]: 9; Az-Zukhruf [43]: 5) juga digolongkan ke dalam kategori *musrifīn*. Berikut adalah penjelasan lebih detail mengenai ayat-ayat tersebut berdasarkan pendapat ulama tafsir:

1) Q.S. Tāhā [20]: 127

وَكَذَلِكَ نَجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَمَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِ رَبِّهِ ۖ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى

⁸⁴ Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm (Tafsīr al-Manār)*, (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1990), jilid. 4, h. 318.

“Demikianlah Kami membalas orang yang melampaui batas dan tidak percaya pada ayat-ayat Tuhannya. Sungguh, azab di akhirat itu lebih berat dan lebih kekal.”⁸⁵

Tafsir Ayat

Menurut al-Sam‘ānī⁸⁶ (w. 489 H) dalam *Tafsīr al-Sam‘ānī, isrāf* dalam ayat tersebut bermakna perbuatan syirik, sedangkan frasa “*wa lam yu‘min bi-āyāti rabbih*” menggambarkan orang-orang yang tidak membenarkan ayat-ayat Allah. Ia menegaskan bahwa penutup ayat, “*wa la-‘adhābu al-ākhirati asyaddu wa abqā,*” merupakan peringatan bahwa azab akhirat jauh lebih besar dan kekal dibandingkan azab dunia yang bersifat sementara dan dapat terhenti. Dengan demikian, ayat ini berfungsi sebagai peringatan universal tentang bahaya *isrāf* dalam berbagai bentuknya baik dalam syahwat, amal, maupun keyakinan karena sikap berlebihan dan pengingkaran terhadap ayat-ayat Allah pada akhirnya akan menjerumuskan manusia ke dalam azab kekal di akhirat.

Penafsiran ini diperdalam oleh Ismā‘īl Ḥaqqī⁸⁷ (w. 1137 H) dalam *Rūḥ al-Bayān*, yang menjelaskan makna firman Allah “*Wa kadhālika najzī man asrafā wa lam yu‘min bi-āyāti rabbih, wa la-‘adhābu al-ākhirati asyaddu wa abqā*” (Q.S. Ṭāhā [20]:127). Menurutnya, sebagaimana balasan Allah sesuai dengan perbuatan, demikian pula orang yang melakukan *isrāf* dalam kedurhakaan akan menerima ganjaran yang setimpal. Ia memahami *isrāf* sebagai pelampauan batas dalam segala tindakan manusia, meskipun penggunaannya yang paling umum adalah berlebihan dalam infak. Sementara itu, frasa “*wa lam yu‘min bi-āyāti rabbih*” menunjukkan sikap ingkar terhadap al-Qur‘an dan mukjizat kenabian. Ismā‘īl Ḥaqqī menegaskan bahwa azab akhirat jauh lebih berat daripada kesempitan hidup di dunia karena bersifat kekal tanpa akhir. Ia bahkan menggambarkan secara detail keadaan penghuni neraka yang disiksa dengan rantai dan belenggu oleh para malaikat penjaga (*zabāniyah*), diseret dengan wajah menempel tanah, serta dipukul dengan gada besi. Ia juga meriwayatkan hadis tentang penghuni neraka yang paling ringan siksaanya yang memakai dua sandal dari api hingga otaknya mendidih untuk menegaskan bahwa penderitaan rohani akibat terputus dari rahmat Allah merupakan azab yang paling pedih.

Penjelasan ini sejalan dengan pandangan al-Shawkānī⁸⁸ (w. 1250 H) dalam *Faṭḥ al-Qadīr*, yang menafsirkan *isrāf* dalam ayat tersebut sebagai tenggelam dalam syahwat, sementara sebagian mufasir lain memahaminya sebagai perbuatan syirik. Adapun frasa “*wa lam yu‘min bi-āyāti rabbih*” menunjukkan sikap mendustakan dan berpaling dari petunjuk Allah. Ia menegaskan bahwa azab

⁸⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur‘an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan, ...*, jilid. 2, h. 455.

⁸⁶ Abū al-Muzaffar al-Sam‘ānī, *Tafsīr al-Qur‘ān*, taḥqīq Yāsir bin Ibrāhīm dan Ghunaym bin ‘Abbās bin Ghunaym (Riyadh: Dār al-Waṭan, 1418 H/1997 M), cet. I, jilid. 3, h. 362.

⁸⁷ Ismā‘īl Ḥaqqī, *Rūḥ al-Bayān*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1431 H), jilid. 5, h. 442.

⁸⁸ Muḥammad bin ‘Abd Allāh al-Shawkānī, *Faṭḥ al-Qadīr*, (Damaskus-Beirut: Dār Ibn Kathīr, Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1414 H), cet. I, jilid. 3, h. 462-463.

akhirat jauh lebih pedih daripada *ma'ṣyah dankā* (kesempitan hidup) di dunia karena bersifat abadi dan tidak mengenal akhir. Untuk memperkuat pandangannya, al-Shawkānī mengutip riwayat dari Ibn 'Abbās yang menyebutkan: “Barang siapa mengikuti Kitab Allah, maka Allah akan memberinya petunjuk dari kesesatan di dunia dan melindunginya dari buruknya hisab di akhirat,” sebagaimana tercantum dalam Q.S. Tāhā [20]:123. Ia juga menyinggung riwayat yang menafsirkan *ma'ṣyah dankā* sebagai azab kubur, baik berupa himpitan kubur maupun gangguan hewan buas, meskipun sebagian riwayat marfū' dinilai lemah. Meski demikian, al-Shawkānī menegaskan bahwa mayoritas ulama menafsirkan *ma'ṣyah dankā* sebagai azab kubur yang menjadi bagian dari penderitaan sebelum azab akhirat.

Sejalan dengan pandangan tersebut, Ṣādiq Khān⁸⁹ (w. 1307 H) dalam *Fath al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur'ān* juga menafsirkan ayat ini dengan penekanan yang serupa. Ia menjelaskan bahwa *isrāf* berarti keterjerumusan dalam syahwat dan pelampauan batas dalam segala hal, sementara sebagian ulama seperti Sufyān memaknainya sebagai bentuk syirik. Frasa “*wa lam yu'min bi-āyāti rabbih*” menurutnya menggambarkan sikap mendustakan dan berpaling dari kebenaran wahyu. Ṣādiq Khān menegaskan bahwa pernyataan “*wa la-’adhābu al-ākhirati asyaddu wa abqā*” menyoroti perbandingan antara kesempitan hidup di dunia dengan azab akhirat: azab akhirat jauh lebih dahsyat karena kekal, sedangkan kesempitan dunia bersifat sementara. Dengan demikian, tafsir para mufasir ini berpadu dalam satu pesan moral yang kuat, yakni bahwa *isrāf* baik dalam syirik, syahwat, maupun penolakan terhadap kebenaran akan membawa manusia pada azab kekal di akhirat, sehingga akal dan iman menjadi benteng utama untuk menghindarinya.

2) Q.S. Az-Zumar [39]: 53

قُلْ يُعَادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَفْنَوْنَ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَعْفُرُ
 الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ

“Katakanlah (Nabi Muhammad), “Wahai ham ba-hamba-Ku yang melampaui batas (dengan menzalimi) dirinya sendiri, janganlah berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni dosa semuanya. Sesungguhnya Dia lah Yang Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (Q.S. Az-Zumar [39]: 53)⁹⁰

Asbāb al-Nuzūl

Ayat ini turun sebagai jawaban atas keraguan penduduk Makkah dan sebagian Muslim yang sempat tergelincir, seperti ‘Ayyāsh ibn Abī Rabi’ah, al-Walīd ibn al-

⁸⁹ Ṣādiq Khān bin Ḥasan, *Fath al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur'ān*, taṭbī' wa taḥqīq Khādim al-'Ilm 'Abd Allāh bin Ibrāhīm al-Anṣārī, (Ṣaydā – Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣriyyah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1412 H/1992 M), jilid 8, h. 292.

⁹⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan, ..., jilid. 3*, h. 677.

Walīd, dan Hishām ibn al-‘Āṣ, yang beranggapan Allah tidak akan menerima taubat mereka setelah berbuat syirik, membunuh, atau meninggalkan agama karena fitnah dan siksaan. Ibn ‘Abbās, Ibn ‘Umar, dan riwayat lain menegaskan bahwa ayat ini merupakan jaminan bahwa rahmat Allah meliputi segala dosa, membuka pintu taubat bagi siapa pun yang kembali kepada-Nya. Bahkan Umar ibn al-Khaṭṭāb menuliskan ayat tersebut dan mengirimkannya kepada para sahabat yang tergelincir hingga mereka kembali beriman dan berhijrah. Sebagian riwayat juga menyebut bahwa ayat ini turun berkenaan dengan Wahsyī, pembunuh Ḥamzah ibn ‘Abd al-Muṭṭalib.⁹¹

Tafsir Ayat

Abū Ḥayān⁹² (w. 745 H) dalam *al-Baḥr al-Muḥīṭ* menafsirkan firman Allah: “*Qul yā ‘ibādī alladzīna asrafū ‘alā anfusihim lā taqnaṭū min raḥmatillāh*” (Q.S. al-Zumar [39]:53) dengan menegaskan bahwa istilah *isrāf* merujuk pada tindakan melampaui batas dalam kemaksiatan. Perbuatan tersebut mencakup dosa-dosa besar maupun kecil yang dilakukan secara terus-menerus, sehingga menjerumuskan pelakunya ke dalam keadaan yang merugikan diri sendiri. Dengan demikian, *isrāf* dipahami sebagai perilaku melampaui batas yang berkaitan langsung dengan kerusakan moral dan spiritual manusia akibat dosa. Namun, seruan Allah dalam ayat ini bukanlah bentuk pengabaian terhadap dosa, melainkan ajakan untuk segera kembali bertaubat. Frasa “*lā taqnaṭū min raḥmatillāh*” mengandung makna bahwa sebesar apa pun *isrāf* seseorang, pintu ampunan tetap terbuka. Menurut Abū Ḥayān, ayat ini menggambarkan keseimbangan antara ancaman dan kasih sayang Allah, agar manusia tidak terjerumus dalam keputusan meskipun telah banyak berbuat dosa.

Al-Qāsimī⁹³ (w. 1332 H) dalam *Maḥāsīn al-Ta’wīl* menguatkan pandangan tersebut dengan menjelaskan bahwa *isrāf* berarti melampaui batas dalam melakukan dosa, baik dalam bentuk syirik maupun dosa besar lainnya. Menurutnya, manusia sering kali menzalimi dirinya sendiri dengan menuruti hawa nafsu, sehingga jatuh dalam kerugian spiritual yang dalam. Ayat ini dipahami sebagai bentuk kelembutan dan kasih sayang Allah terhadap hamba-hamba-Nya. Meskipun mereka telah terjerumus dalam *isrāf*, Allah tetap memanggil mereka dengan seruan penuh kasih, “*yā ‘ibādī*”, yang menunjukkan bahwa pintu taubat selalu terbuka. Oleh karena itu, *isrāf* dalam pandangan al-Qāsimī bukan sekadar perbuatan dosa yang melampaui batas, melainkan juga ujian bagi manusia untuk kembali kepada rahmat Allah.

⁹¹ Muḥammad ibn ‘Alī al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl al-Qur’ān*, ..., h. 382-384.

⁹² Abū Ḥayān al-Andalusī, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*, taḥqīq Ṣidqī Muḥammad Jamīl al-‘Attār, Zuhayr Ja‘īd, dan ‘Irfān al-‘Ashā Ḥassūnah (Beirut: Dār al-Fikr, 1420 H / 2000 M), jilid. 9, h. 211-212.

⁹³ Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Maḥāsīn al-Ta’wīl*, taḥqīq oleh Muḥammad Bāsīl ‘Uyūn al-Sūd (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1418 H), cet. I, jilid. 8, h. 293.

Senada dengan itu, Wahbah al-Zuhaylī⁹⁴ (w. 1436 H) dalam *al-Tafsīr al-Munīr* menegaskan bahwa *isrāf* dalam ayat ini mencakup segala bentuk pelanggaran terhadap syariat, baik berupa kekufuran maupun kemaksiatan besar. Menurutnya, larangan “*lā taqnaṭū min rahmatillāh*” menjadi penegasan agar manusia tidak kehilangan harapan, karena Allah tetap membuka pintu ampunan bagi siapa pun yang mau bertaubat. Dengan menautkan *isrāf* pada sikap berlebihan dalam dosa, al-Zuhaylī menekankan dimensi etis ayat ini: bahwa harapan dan optimisme untuk kembali kepada Allah harus selalu diutamakan meskipun manusia telah terjerumus jauh dalam kemaksiatan.

Pandangan yang sejalan juga dikemukakan oleh Abū Bakr al-Jazā’irī⁹⁵ (w. 1431 H) dalam *Aysar al-Tafsīr*, yang menafsirkan *isrāf* sebagai keterjerumusan dalam berbagai bentuk kemaksiatan dan kekufuran yang menzalimi diri sendiri. Menurutnya, pelaku *isrāf* adalah mereka yang melampaui batas dalam melanggar perintah Allah, baik dalam aspek moral, sosial, maupun akidah. Namun demikian, frasa “*lā taqnaṭū min rahmatillāh*” menurutnya mengandung pesan optimisme dan harapan besar: betapapun besar dosa seseorang, Allah tetap menjanjikan pengampunan selama ia bertaubat dengan sungguh-sungguh. Dengan demikian, keempat mufassir tersebut sepakat bahwa *isrāf* merupakan bentuk pelampauan batas dalam dosa, namun ayat ini sekaligus menegaskan keluasan rahmat Allah yang selalu membuka peluang taubat bagi setiap hamba-Nya.

3) Q.S. Ghāfir [40]: 28, 34, dan 43

وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنَ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ ۚ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ
وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ ۚ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ ۚ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا
يُصِيبْكُمْ بِغَضِّ الَّذِي وَعَدْتُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ

“Seorang laki-laki mukmin dari keluarga Fir’aun yang menyembunyikan imannya berkata, “Apakah kamu akan membunuh seseorang karena dia berkata, ‘Tuhanku adalah Allah.’ Padahal, sungguh dia telah datang kepadamu dengan membawa bukti-bukti yang nyata dari Tuhanmu. Jika dia seorang pendusta, dia lah yang akan menanggung (dosa) dustanya itu, dan jika dia seorang yang benar, niscaya sebagian (bencana) yang diancamkan kepadamu akan menimpamu. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang yang melampaui batas lagi pendusta.” (Q.S. Ghāfir [40]: 28)⁹⁶

⁹⁴ Wahbah Az-Zuhaylī, *At-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Sharī‘ah wa al-Manhaj*, (Dimashq: Dār al-Fikr; Bayrūt: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, 1411 H/1991 M), jilid. 24, h. 37-39.

⁹⁵ Abū Bakr al-Jazā’irī, *Aysar al-Tafsīr li-Kalām al-‘Alī al-Kabīr*, (al-Madīnah al-Munawwarah: Maktabat al-‘Ulūm wa al-Ḥikm, 1424 H/2003 M), cet. V, jilid. 4, h. 500.

⁹⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan, ...*, jilid. 3, h. 685.

Tafsir Ayat

Al-Zamakhsharī⁹⁷ (w. 538 H) dalam *al-Kashshāf* menegaskan bahwa firman Allah Ta‘ālā: “*Inna Allāha lā yahdī man huwa musrifun kadhdhāb*” menunjukkan bahwa orang yang bersifat *musrif* yakni berlebih-lebihan dalam keburukan dan *kadhdhāb* pendusta terhadap kebenaran akan ditinggalkan oleh Allah tanpa bimbingan dan pertolongan. Menurutnya, orang yang melampaui batas dalam kesesatan akan dibinasakan oleh Allah dan urusannya tidak akan mencapai keteguhan, karena *isrāf* menjadi penghalang utama bagi datangnya hidayah. Ia juga menukil pandangan Abū ‘Ubaidah bahwa kata *musrif* mencakup siapa pun yang melampaui batas dalam penyimpangan moral, sebagaimana tergambar dalam syair Labīd yang menggambarkan kehancuran orang-orang yang melampaui batas. Lebih jauh, al-Zamakhsharī menautkan penjelasan ini dengan kisah Rasulullah ﷺ ketika kaum musyrik Quraisy menuduh beliau sebagai penyimpang dari tradisi nenek moyang, di mana Abū Bakr al-Ṣiddīq raḍiyallāhu ‘anhu membela Rasulullah ﷺ dengan ucapan lelaki mukmin dari keluarga Fir‘aun: “*A-taktulūna rajulan an yaqūla rabbī Allāh...*” Menurutnya, kesejajaran kisah ini memperlihatkan bahwa *isrāf* merupakan akar kesombongan spiritual dan kedustaan terhadap wahyu, dua hal yang menyebabkan seseorang kehilangan petunjuk dan keberkahan Allah.

Al-Rāzī⁹⁸ (w. 606 H) dalam *Mafātīh al-Ghayb* menafsirkan ayat yang sama sebagai isyarat atas kemuliaan Nabi Mūsā ‘alayhi al-salām. Ia menilai bahwa ayat ini mengandung makna simbolik (*ramz*) dan sindiran halus (*ta‘rīd*) yang menegaskan bahwa Mūsā berada di atas kebenaran dan mendapat bimbingan langsung dari Allah. Menurut al-Rāzī, mustahil Allah memberikan mukjizat kepada seseorang yang bersifat *musrif* dan *kadhdhāb*, sehingga ayat ini menjadi dalil implisit atas risalah Mūsā sekaligus bantahan terhadap tuduhan Fir‘aun. Ia juga membuka kemungkinan bahwa yang dimaksud *musrif* dan *kadhdhāb* adalah Fir‘aun sendiri *musrif* karena berlebihan dalam tekadnya membunuh Mūsā dan *kadhdhāb* karena klaim ketuhanannya. Dengan demikian, *isrāf* dalam konteks ini tidak hanya menunjuk pada tindakan lahiriah yang melampaui batas, tetapi juga menggambarkan kesombongan batin dan penentangan spiritual terhadap kebenaran yang menutup hati dari hidayah ilahi.

Pandangan serupa dikemukakan oleh al-Marāghī⁹⁹ (w. 1371 H) dalam *Tafsīr al-Marāghī*, yang menegaskan bahwa firman Allah Ta‘ālā tersebut dimaknai secara lugas sebagai penegasan bahwa Allah tidak akan memberi petunjuk kepada orang yang bersikap *musrif* dan *kadhdhāb*. Menurutnya, *musrif* berarti orang yang melampaui batas dalam keburukan dan menolak kebenaran yang datang dari Allah, sedangkan *kadhdhāb* adalah pendusta yang dengan sadar mengingkari realitas wahyu. Dua sifat ini, tegasnya, menutup pintu hidayah karena petunjuk ilahi hanya diberikan kepada mereka yang berpegang pada kebenaran dan ketakwaan. Konsekuensi dari hilangnya hidayah bagi pelaku *isrāf* adalah terputusnya pertolongan Allah, yang berujung pada kesesatan dan kehancuran. Al-Marāghī

⁹⁷ ‘Umar bin Aḥmad al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ...*, cet. 3, jilid. 4, h. 163.

⁹⁸ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb :At-Tafsīr al-Kabīr, ...*, cet. 3, jilid. 27, h. 510.

⁹⁹ Aḥmad ibn Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī...*, jilid. 24, h. 65.

menyimpulkan bahwa *isrāf* tidak sekadar berarti berlebih-lebihan dalam dosa, tetapi juga bentuk ketegaran dalam menolak kebenaran yang berujung pada pencabutan legitimasi moral serta penutupan akses terhadap petunjuk Allah.

Sayyid Ṭaṇṭāwī¹⁰⁰ (w. 1431 H) dalam *al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qurʾān al-Karīm* menjelaskan bahwa firman Allah Taʿālā: “*Inna Allāha lā yahdī man huwa musrifun kadhdhāb*” merupakan bagian dari sunnatullāh, yakni bahwa Allah tidak akan memberi hidayah kepada siapa pun yang berlebih-lebihan dalam keburukan dan pendusta terhadap kebenaran. Menurutnya, seandainya Nabi Mūsā benar-benar memiliki dua sifat tersebut, niscaya Allah tidak akan menguatkannya dengan mukjizat dan hujjah yang nyata. Ṭaṇṭāwī menukil pandangan al-Jammāl dalam *Hāsyiyah*-nya bahwa ayat ini mengandung dua lapis makna: pertama, sebagai simbol yang meninggikan derajat Mūsā, dan kedua, sebagai sindiran terhadap Firʿaun yang disebut *musrif* karena berlebihan dalam niat membunuh Mūsā dan *kadhdhāb* karena klaim ketuhanannya. Ia menegaskan bahwa Allah tidak akan memberi petunjuk kepada sosok yang terjerumus dalam dua sifat tersebut, sebab keduanya merupakan akar kesesatan yang menutup jalan menuju cahaya kebenaran.

وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زِلْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ ۖ حَتَّىٰ
إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَن يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ ۗ رَسُولًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ
مُرْتَابٌ

“Sungguh, sebelum itu Yusuf benar benar telah datang kepadamu dengan membawa bukti-bukti yang nyata. Akan tetapi, kamu senantiasa dalam keraguan terhadap apa yang dibawanya hingga ketika dia wafat, kamu berkata, ‘Allah sekali-kali tidak akan mengirim seorang rasul pun setelahnya.’ Demikianlah Allah membiarkan sesat orang yang melampaui batas dan ragu-ragu.” (Q.S. Ghāfir [40]: 34)¹⁰¹

Tafsir Ayat

Menurut al-Ṭabarī¹⁰² (w. 310 H) dalam *Jāmiʿ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyi al-Qurʾān*, firman Allah “*kadhālika yuḍillu Allāhu man huwa musrifun murtāb*” menggambarkan sifat orang-orang yang berlebih-lebihan (*musrif*) dalam keburukan dan penuh keraguan (*murtāb*) terhadap kebenaran wahyu. Menurutnya, *isrāf* dalam konteks ini menunjukkan pelampauan batas dalam penolakan terhadap hujjah Allah dan kesombongan spiritual yang menutup hati dari petunjuk-Nya. Kesesatan yang menimpa mereka bukanlah tanpa sebab, melainkan akibat

¹⁰⁰ Muhammad Sayyid Ṭaṇṭāwī, *At-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qurʾān al-Karīm*, (Kairo: Dār Nahḍat Miṣr li al-Ṭibāʿah wa al-Naṣh wa al-Tawzīʿ, 1997–1998 H), cet. 1, juz. 12, h. 286.

¹⁰¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qurʾān dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan*, ..., jilid. 3, h. 686.

¹⁰² Muḥammad bin Jarīr Aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr Aṭ-Ṭabarī*..., cet. 1, jilid. 20, h. 321.

langsung dari sikap berlebihan dan keraguan yang terus mereka pelihara. Dengan demikian, penyesatan Allah terhadap mereka merupakan bentuk keadilan ilahi atas pilihan moral manusia yang berpaling dari kebenaran.

Pandangan ini diperkuat oleh al-Qurtubī¹⁰³ (w. 671 H) dalam *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur‘ān*, yang menafsirkan ungkapan “*kadhālika yuḍillu Allāh*” sebagai wujud keadilan Allah yang menyesatkan seseorang sesuai dengan kadar kesesatannya sendiri. Menurutnya, kesesatan bukanlah peristiwa acak, melainkan hasil dari kehendak dan kecenderungan manusia yang menolak kebenaran setelah datang penjelasan yang terang. Frasa “*man huwa musrifun murtāb*” dipahami sebagai gambaran bagi mereka yang melampaui batas dalam kemusyrikan dan diliputi keraguan terhadap keesaan Allah. *Isrāf* di sini berarti pelampauan batas dalam menyekutukan Allah, sedangkan *irtiyāb* mencerminkan kelemahan hati untuk menetapkan keyakinan terhadap tauhid. Oleh karena itu, kesesatan mereka merupakan konsekuensi logis dari penyimpangan akidah dan kegigihan dalam mempertahankan keraguan yang telah mengakar.

Selaras dengan pandangan tersebut, al-Ṣābūnī¹⁰⁴ (w. 2021 M) dalam *Ṣafwat al-Tafāsīr* menafsirkan firman Allah “*kadhālika yuḍillu Allāhu man huwa musrifun murtāb*” sebagai penegasan bahwa kesesatan manusia merupakan bentuk keadilan Allah terhadap kecenderungan batin mereka sendiri. Menurutnya, frasa “*mithla dhālika al-dalāl al-fazī‘*” menggambarkan kesesatan yang amat dahsyat dan mengerikan, yang timbul akibat penolakan terhadap kebenaran meskipun bukti-bukti telah datang dengan jelas. Al-Ṣābūnī menjelaskan bahwa *isrāf* mencakup pelampauan batas dalam maksiat dan penentangan terhadap kebenaran, sedangkan *irtiyāb* menandakan keraguan mendalam dalam keimanan. Dengan demikian, mereka yang bersifat *musrif* dan *murtāb* adalah orang-orang yang berlebihan dalam dosa, keras kepala terhadap petunjuk, dan akhirnya tersesat sebagai konsekuensi dari sikap batin mereka sendiri.

لَا جَرَمَ أَمَّا تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُ ۖ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ وَأَنْ مَرَدَّنَا إِلَى
اللَّهِ وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ

“Sudah pasti bahwa apa yang kamu serukan kepadaku (agar menyembah) nya bukanlah seruan yang layak sama sekali di dunia dan di akhirat. Sesungguhnya tempat kembali kita pasti kepada Allah dan sesungguhnya orang-orang yang melampaui batas akan menjadi penghuni neraka.” (Q.S. Ghāfir [40]: 43)¹⁰⁵

¹⁰³ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurtubī, *Al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur‘ān*, ..., cet. 2, jilid. 15, h. 313.

¹⁰⁴ Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwat al-Tafāsīr* (Kairo: Dār al-Ṣābūnī li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1417 H/1997 M), juz. 3, h. 94.

¹⁰⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur‘an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan*, ..., jilid. 3, h. 687.

Tafsir Ayat

Al-Bayḍāwī¹⁰⁶ (w. 685 H) dalam *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* menafsirkan ayat “*wa anna al-musrifīna hum aṣḥābu al-nār*” sebagai gambaran menyeluruh tentang orang-orang yang melampaui batas dalam kekufuran dan kedurhakaan. Menurutnya, istilah *al-musrifīn* tidak hanya terbatas pada pelaku dosa besar, tetapi juga mencakup seluruh individu yang menyalahi batas-batas yang telah ditetapkan Allah ﷻ, baik dalam aspek akidah, ibadah, maupun moralitas. Dengan demikian, *isrāf* dalam konteks ini menggambarkan bentuk ekstrem dari pelanggaran terhadap kebenaran ilahi, ketika manusia menolak ketundukan kepada aturan Allah dan menempatkan dirinya di luar batas kehambaan. Lebih lanjut, al-Bayḍāwī menjelaskan bahwa penyebutan *al-musrifīn* dalam bentuk umum menunjukkan universalitas ancaman ayat ini: siapa pun yang berlebih-lebihan dalam menentang kebenaran, kapan pun dan di mana pun, akan termasuk ke dalam golongan penghuni neraka. Penafsiran ini menegaskan dimensi moral yang kuat, bahwa pelampauan batas dalam bentuk apa pun baik kekufuran, kesombongan intelektual, maupun ketamakan duniawi akan berujung pada kehancuran spiritual dan kesengsaraan akhirat.

Sejalan dengan itu, Ibn Kathīr¹⁰⁷ (w. 774 H) dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* menegaskan bahwa firman Allah “*wa anna al-musrifīna hum aṣḥābu al-nār*” menunjukkan bahwa orang-orang yang melampaui batas (*al-musrifīn*) adalah penghuni neraka yang kekal di dalamnya. Menurut Ibn Kathīr, makna *isrāf* dalam ayat ini bukan sekadar perilaku berlebih-lebihan dalam urusan duniawi, tetapi merupakan bentuk pelampauan batas tertinggi, yaitu perbuatan syirik kepada Allah ﷻ. *Isrāf* dalam pengertian teologis ini menjadi penyimpangan paling serius karena menempatkan makhluk sejajar dengan Sang Pencipta, dan karena itu ancaman kekekalan dalam neraka merupakan konsekuensi logis dari kekufuran dan penyimpangan akidah tersebut. Syirik dianggap sebagai manifestasi paling nyata dari *isrāf*, sebab ia menyalahi hak Allah untuk disembah secara tunggal serta menafikan keesaan-Nya dalam *rubūbiyyah* dan *ulūhiyyah*. Dengan demikian, ancaman ayat ini bersifat universal, tidak hanya berlaku bagi kaum musyrik pada masa Nabi Mūsā ‘alaihiṣṣalām, tetapi juga bagi seluruh umat manusia yang melampaui batas keimanan dengan menolak keesaan Allah. Tafsir Ibn Kathīr menampilkan hubungan erat antara pelampauan batas dalam akidah dan konsekuensi akhirat, di mana syirik menjadi akar dari kehancuran abadi bagi pelakunya.

Sementara itu, Ibn ‘Āshūr¹⁰⁸ (w. 1393 H) dalam *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* mengaitkan ayat “*wa anna al-musrifīna hum aṣḥābu al-nār*” dengan firman sebelumnya “*wa anna maraddanā ilā Allāh*”. Hubungan ini menunjukkan kesinambungan makna tentang kepastian kembalinya seluruh makhluk kepada Allah ﷻ untuk menerima keputusan dan balasan atas amal perbuatannya. Karena seluruh manusia akan kembali kepada Allah, hanya Dia-lah yang berhak

¹⁰⁶ Nāṣir al-Dīn al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, taḥqīq Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān al-Mara’shlī (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1418 H), cet. I, jilid. 5, h. 59.

¹⁰⁷ Ismā‘īl bin ‘Umar bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, ..., cet. 1, jilid. 7, h. 132.

¹⁰⁸ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*..., cet. 1, jilid. 24, h. 156.

memutuskan antara orang beriman dan kafir, sehingga yang layak menerima hukuman kekal hanyalah mereka yang mengingkari risalah-Nya. Dalam konteks ini, Ibn ‘Āshūr memahami *isrāf* sebagai *ifrat al-kufr* (keterlaluan dalam kekafiran), yang dapat pula mencakup dosa besar seperti *safk al-dimā’* (penumpahan darah tanpa hak). Namun, ia menegaskan bahwa makna yang paling tepat adalah bersifat umum, mencakup semua pelaku dosa besar yang melampaui batas dalam kedurhakaan kepada Allah. Lebih jauh, Ibn ‘Āshūr menekankan bahwa penggunaan *al-ta’rīf* (kata sandang “al” pada *al-musrifīn*) merupakan *ta’rīf al-jins* yang bermakna *istighrāq* (cakupan menyeluruh), sehingga berfungsi sebagai sindiran bagi seluruh kaum yang menjadi sasaran ayat. Mereka disebut *musrifūn* karena melampaui batas dalam segala hal baik dalam kekufuran terhadap Tuhan yang diserukan Nabi Mūsā maupun dalam dosa dan kejahatan yang menyertainya. Struktur kalimat “*hum aṣḥābu al-nār*” mengandung makna *qaṣr iddī ‘ā’ī* (pembatasan retoris), menegaskan bahwa merekalah penghuni neraka secara mutlak karena kekal di dalamnya. Berbeda dengan orang beriman yang berdosa, mereka mungkin diazab tetapi tidak kekal. Dengan demikian, Ibn ‘Āshūr menyimpulkan bahwa pernyataan mukmin dari keluarga Fir‘aun adalah cerminan kebenaran hakiki yang membedakan secara tegas antara nasib kaum kafir dan orang beriman di akhirat.

4) Q.S. Yūnus [10]: 83 dan Ad-Dukhān [44]: 31

فَمَا أَمَّنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّتُهُ مِّن قَوْمِهِ ۗ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِم أَن
يَقْتُلُوهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ

“Tidak ada yang beriman kepada Musa selain keturunan dari kaumnya disertai ketakutan kepada Fir‘aun dan para pe muka kaumnya yang akan menyiksa mereka. Sesungguhnya Fir‘aun benar benar se wenang-wenang di bumi. Se sung guhnya ia benar-benar termasuk orang-orang yang melampaui batas.” (Q.S. Yūnus [10]: 83)¹⁰⁹

Tafsir Ayat

Menurut al-Tha‘labī¹¹⁰ (w. 427 H) dalam *Al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur‘ān*, firman Allah “*wa inna Fir‘auna la-‘ālin fī al-ardī*” menggambarkan betapa Fir‘aun telah mencapai puncak kesombongan dan keangkuhan di muka bumi. Ia tidak hanya berkuasa secara politik dan militer, tetapi juga menggunakan kekuasaan itu untuk menindas rakyatnya serta menolak kebenaran yang dibawa oleh Mūsā ‘alaihi al-salām. Keangkuhan Fir‘aun menjadi simbol penolakan terhadap keadilan dan kebenaran, di mana ia menempatkan dirinya di atas manusia lain dan menolak tunduk kepada hukum Allah. Selanjutnya, pada frasa “*wa innahu*

¹⁰⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur‘an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan*, ..., jilid. 2, h. 300.

¹¹⁰ Muḥammad bin Ibrāhīm ath-Tha‘labī, *Al-Kashf wa al-Bayān*..., cet. 1, jilid. 5, h. 143.

la-mina al-musrifīn”, al-Tha‘labī menafsirkan bahwa Fir‘aun termasuk orang-orang yang melampaui batas dalam kedurhakaan dan kekufuran (*min al-mujāwizīn al-ḥadd fī al-‘iṣyān wa al-kufr*). Puncak dari sikap berlebihannya adalah klaim ilahiyah, yakni ketika ia menyatakan dirinya sebagai tuhan yang layak disembah. Dengan demikian, sifat *isrāf* yang dilekatkan padanya bukan hanya dalam bentuk moral atau sosial, tetapi juga dalam dimensi akidah, karena ia menentang ketauhidan Allah dan menggantinya dengan pengakuan palsu atas ketuhanannya sendiri.

Pandangan ini sejalan dengan penafsiran al-Baghawī¹¹¹ (w. 516 H) dalam *Ma‘ālim al-Tanzīl*, yang menjelaskan bahwa firman Allah “*wa inna Fir‘auna la-‘ālin fī al-ard*” bermakna Fir‘aun adalah sosok yang penuh kesombongan dan keangkuhan di muka bumi. Ia tidak sekadar seorang penguasa, melainkan menampilkan sifat *takabbur* yang menolak kebenaran dan menindas kaumnya. Keangkuhan tersebut bukan hanya perilaku sosial atau politik, melainkan juga bentuk penolakan terhadap risalah yang dibawa oleh Mūsā ‘alaihi al-salām, sehingga menjadikannya simbol kezaliman yang melampaui batas. Lebih lanjut, al-Baghawī menafsirkan frasa “*wa innahu la-mina al-musrifīn*” sebagai penegasan bahwa Fir‘aun termasuk orang-orang yang melampaui batas ketentuan Allah (*al-mujāwizīn al-ḥadd*). Hal ini karena ia pada hakikatnya hanyalah seorang hamba, tetapi dengan kesombongannya berani mengaku sebagai tuhan (*fa-adda ‘ā al-rubūbiyyah*). Dengan demikian, *isrāf* di sini menunjukkan bentuk penyelewengan terbesar, yakni penyimpangan akidah yang berpuncak pada klaim ketuhanan palsu, yang menafikan kedudukan Allah sebagai satu-satunya Rabb yang *ḥaqq*.

Selaras dengan kedua mufasir sebelumnya, Ibn al-Jawzī¹¹² (w. 597 H) dalam *Zād al-Masīr fī ‘Ilm al-Tafsīr* menegaskan bahwa firman Allah “*wa inna Fir‘auna la-‘ālin fī al-ard*” menggambarkan betapa besar kesombongan dan keangkuhan Fir‘aun di negeri Mesir. Ia mengutip pendapat Ibn ‘Abbās yang menafsirkan kata ‘ālin sebagai “*mutatāwil fī arḍ Miṣr*”, yakni seseorang yang meninggikan diri dan melampaui batas kekuasaan di tanah Mesir. Dengan kekuasaan absolut yang dimilikinya, Fir‘aun menundukkan rakyat dan menolak kebenaran yang disampaikan oleh Mūsā ‘alaihi al-salām. Selanjutnya, Ibn al-Jawzī menafsirkan frasa “*wa innahu la-mina al-musrifīn*” sebagai penjelasan bahwa Fir‘aun termasuk golongan yang melampaui batas secara ekstrem, sebab ia hanyalah seorang hamba namun berani mengaku sebagai tuhan. Sikap ini menunjukkan puncak kedurhakaan dan kesesatan, karena ia telah menolak fitrah penghambaan kepada Allah dan justru menegakkan sistem ketuhanan palsu. Dengan demikian, ayat ini menjadi peringatan bagi manusia agar tidak terjerumus ke dalam kesombongan yang menolak kebenaran dan melampaui batas sebagaimana yang dilakukan oleh Fir‘aun.

¹¹¹ Muḥammad bin al-Farrā’ al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl*..., cet. 1, jilid. 2, h. 430.

¹¹² Muḥammad al-Jawzī, *Zād al-Masīr fī ‘Ilm at-Tafsīr*, taḥqīq ‘Abd ar-Razzāq al-Mahdī (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1422 H [2001 M]), cet. 1, jilid. 2, h. 344.

Menurut Al-Sha‘rāwī¹¹³ (w. 1418 H) dalam *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, firman Allah ﷻ “*wa inna fir‘awna la-‘ālin fī al-ard wa innahu la-min al-musrifīn*” (Yūnus: 83) menggambarkan sosok Fir‘aun sebagai figur yang melampaui batas kekuasaan dan kesombongan manusiawi. Istilah *al-musrifīn* menunjukkan orang-orang yang melanggar batas yang ditetapkan oleh Allah, dan Fir‘aun termasuk di antara mereka karena telah mencapai tingkat *isrāf* yang paling ekstrem, yakni dengan mengklaim dirinya sebagai tuhan. Hal ini ditegaskan dalam firman Allah ﷻ yang mengutip ucapan Fir‘aun: “*anā rabbukum al-a‘lā*” (An-Nāzi‘āt: 24) dan “*mā ‘alimtu lakum min ilāhin ghayrī*” (Al-Qaṣaṣ: 38), yang menunjukkan bentuk kesombongan dan pengingkaran terhadap ketuhanan Allah secara mutlak. Fir‘aun meninggikan dirinya di muka bumi sebagaimana seorang tiran yang menindas manusia lemah dan menundukkan mereka di bawah kekuasaannya. Bahkan ia dengan congkak berkata: “*alaysa lī mulku miṣra wa hādhihi al-anhāru tajrī min taḥtī*” (Az-Zukhruf: 51), yang menunjukkan kebanggaannya terhadap kekuasaan duniawi. Menurut Al-Sha‘rāwī, pernyataan-pernyataan tersebut mencerminkan puncak *isrāf*, karena Fir‘aun bukan hanya melampaui batas dalam kekuasaan dan kezaliman, tetapi juga dalam akidah, dengan menempatkan dirinya setara dengan Tuhan. Dengan demikian, Fir‘aun digambarkan sebagai simbol dari *isrāf* yang paling nyata yakni kesombongan dan kezaliman yang menafikan keesaan Allah.

مِنْ فِرْعَوْنَ ۗ إِنَّهُ كَانَ عَلِيًّا مِّنَ الْمُسْرِفِينَ

“(yaitu) dari (siksaan) Fir‘aun. Sesungguhnya dia ada lah orang yang sombong lagi termasuk orang-orang yang melampaui batas.” (Q.S. Ad-Dukhān [44]: 31)

114

Tafsir Ayat

Menurut al-Wāḥidī¹¹⁵ (w. 468 H) dalam *At-Tafsīr al-Basīṭ*, firman Allah “*min Fir‘aun*” merupakan pengulangan dari frasa sebelumnya “*min al-‘adhāb*”. Artinya, Allah menyelamatkan Bani Israil dari dua bentuk penderitaan sekaligus: dari azab secara umum dan dari kezaliman Fir‘aun secara khusus. Namun, al-Wāḥidī juga membuka kemungkinan bahwa frasa “*min Fir‘aun*” berfungsi sebagai *ṣilah* (keterangan penghubung) dari kata *al-‘adhāb*, sehingga maknanya menjadi “dari azab yang datang dari pihak Fir‘aun.” Dengan demikian, ayat ini menggambarkan hubungan sebab-akibat antara kekuasaan tiranik Fir‘aun dan penderitaan yang dialami oleh Bani Israil. Selanjutnya, ketika menafsirkan firman Allah “*innahu kāna ‘āliyan mina al-musrifīn*”, al-Wāḥidī menjelaskan bahwa Fir‘aun adalah sosok yang meninggikan diri di atas hamba-hamba Allah, bersikap

¹¹³ Muḥammad Mutawallī al-Sha‘rawī, *Tafsīr al-Sha‘rawī – al-Khawātir*, (Beirut: Maṭābi‘ Akhbār al-Yawm, 1997), jilid. 10, h. 6151.

¹¹⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur‘an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan, ...*, jilid. 3, h. 725.

¹¹⁵ Aḥmad bin Muḥammad al-Wāḥidī, *At-Tafsīr al-Basīṭ*, muḥaqqiq risālat duktūrāh Jāmi‘at al-Imām Muḥammad bin Sa‘ūd, (Riyād: ‘Imādat al-Baḥth al-‘Ilmī-Jāmi‘at al-Imām Muḥammad bin Sa‘ūd al-Islāmiyyah, 1430 H), jilid. 20, h. 112.

zalim, dan menolak kebenaran. Lafaz ‘*ālin* yang secara umum bermakna luhur atau mulia dalam konteks ini justru bernilai celaan karena menunjukkan kesombongan yang disertai kedurhakaan. Dengan demikian, keangkuhan Fir‘aun menurut al-Wāḥidī merupakan bentuk *isrāf* pelampauan batas dalam kezaliman dan penentangan terhadap Allah.

Senada dengan itu, al-Sam‘ānī¹¹⁶ (w. 489 H) dalam *Tafsīr al-Sam‘ānī* memperkuat dimensi moral dan teologis dari ayat tersebut. Ia menjelaskan bahwa firman Allah “*min Fir‘aun innahu kāna ‘āliyan mina al-musrifīn*” menggambarkan sifat kesombongan dan kezaliman Fir‘aun sebagai sebab utama kebinasaan dirinya dan kaumnya. Lafaz ‘*āliyan* diartikan olehnya sebagai *jabbāran mutakabbiran* seorang yang angkuh dan sewenang-wenang, yang tidak hanya sombong dalam kekuasaan lahiriah, tetapi juga menolak kebenaran batiniah. Fir‘aun meninggikan dirinya di atas makhluk lain, menganggap dirinya memiliki otoritas mutlak, bahkan berani mengklaim *rubūbiyyah* (ketuhanan). Sementara itu, frasa “*mina al-musrifīn*” dipahami sebagai penegasan terhadap sifat *isrāf* yang melekat dalam dirinya bentuk pelampauan batas dalam kekufuran dan kesyirikan yang menjadikan dirinya sesembahan selain Allah. Dengan demikian, tafsir al-Sam‘ānī menekankan bahwa ayat ini merupakan kecaman terhadap kesombongan yang berakar pada penyimpangan akidah, ketika manusia melupakan hakikat kehambaannya dan menempatkan diri sejajar dengan Sang Pencipta.

Pandangan tersebut dipertegas oleh al-Khāzin¹¹⁷ (w. 741 H) dalam *Lubāb al-Ta’wīl fī Ma‘ānī al-Tanzīl*, yang juga menafsirkan firman Allah “*min Fir‘aun innahu kāna ‘āliyan*” sebagai penegasan terhadap penyelamatan Bani Israil dari kezaliman dan kekuasaan tiranik Fir‘aun. Menurutnya, lafaz ‘*āliyan* bermakna *jabbāran* seorang yang sombong dan sewenang-wenang, tidak hanya dalam posisi politik yang tinggi tetapi juga dalam sikap spiritual yang menolak tunduk kepada kebenaran. Frasa “*mina al-musrifīn*” ia pahami sebagai penegasan bahwa Fir‘aun termasuk dalam golongan orang-orang yang melampaui batas (*isrāf*) dalam kekufuran dan kezaliman, bukan sekadar berlebihan dalam hal duniawi, melainkan bentuk penyimpangan akidah yang parah karena mengaku sebagai tuhan. Dengan demikian, al-Khāzin melihat Fir‘aun sebagai simbol manusia yang melampaui batas ketundukan kepada Khalik, sehingga ayat ini berfungsi sebagai peringatan moral agar manusia menjaga keseimbangan antara kekuasaan dan kehambaan, serta tidak terjerumus pada kesombongan yang berujung pada kehancuran spiritual.

5) Q.S Al-Anbiyā’ [21]: 9 dan Az-Zukhruf [43]: 5

ثُمَّ صَدَقْنَاهُمُ الْوَعْدَ فَأَنْجَيْنَاهُمْ وَمَنْ نَشَاءُ وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ

¹¹⁶ Abū al-Muzaffar al-Sam‘ānī, *Tafsīr al-Qur‘ān*, ..., cet. I, jilid. 5, h. 128.

¹¹⁷ Ibrāhīm bin ‘Umar al-Khāzin, *Lubāb at-Ta’wīl fī Ma‘ānī al-Tanzīl*, taḥqīq Muḥammad ‘Alī Shāhīn (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H / 1995 M), cet. 1, jilid. 4, h. 118.

“Kemudian Kami tepati janji kepada mereka (para utusan). Maka, Kami selamatkan mereka dan orang-orang yang Kami kehendaki dan Kami binasa kan orang-orang yang melampaui batas.” (Q.S Al-Anbiyā’ [21]: 9)¹¹⁸

Tafsir Ayat

Al-Naisābūrī¹¹⁹ (w. 728 H) dalam *Gharā’ib al-Qur’ān wa Raghā’ib al-Furqān*. Ia menjelaskan bahwa frasa “*wa ahlaknā al-musrifīn*” tidak semata-mata menggambarkan kehancuran fisik, melainkan juga mencakup kehancuran moral dan spiritual. Menurutnya, *al-musrifīn* adalah mereka yang telah “melampaui batas terhadap diri mereka sendiri dengan kecenderungan kepada derajat terendah dari tabiat kemanusiaan” (*alladzīna asrafū ‘alā anfusihim bi al-rukūn ilā asfala sāfilīn al-ṭabā’i*). Dalam pandangan ini, kebinasaan yang menimpa mereka bukan hanya akibat kekufuran lahiriah, tetapi juga karena kemerosotan spiritual yang membuat mereka kehilangan potensi fitri menuju kemuliaan *insān kāmil*. Al-Naisābūrī menegaskan bahwa *isrāf* dalam konteks ini mencerminkan penyimpangan total dari keseimbangan yang ditetapkan Allah dalam tabiat manusia. Ketika seseorang lebih condong pada naluri rendah dan hawa nafsu yang hina, ia telah menolak potensi akal dan ruhani yang seharusnya menjadi jalan menuju kesempurnaan. Maka, kehancuran yang digambarkan dalam ayat tersebut merupakan konsekuensi logis dari pelampauan batas itu yakni kehancuran moral dan eksistensial sebelum kehancuran jasmani. Dengan demikian, *isrāf* bukan sekadar tindakan berlebih-lebihan lahiriah, tetapi penyimpangan batin yang menjauhkan manusia dari keseimbangan spiritual yang ditetapkan oleh Allah.

Selanjutnya, al-Biqā’ī¹²⁰ (w. 885 H) dalam *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar* menghadirkan perspektif yang menekankan dimensi teologis dan filosofis dari keadilan ilahi. Ia menafsirkan frasa “*wa ahlaknā al-musrifīn*” sebagai bentuk hukuman Allah yang selaras dengan tuntunan hikmah-Nya, sebagaimana disebut dalam ungkapan *bi mā yaqtadīhi al-ḥikmah*. Menurut al-Biqā’ī, kebinasaan kaum *musrifīn* bukanlah tindakan sewenang-wenang, melainkan hasil dari hukum kebijaksanaan Allah yang menempatkan segala sesuatu pada posisi yang adil dan proporsional. Dengan demikian, kehancuran mereka merupakan konsekuensi rasional dari perilaku yang menolak petunjuk dan terus-menerus hidup dalam pelampauan batas moral serta akidah. Ia menjelaskan bahwa *al-musrifīn* dalam ayat ini adalah “*kulluhum alladzīna ‘alimnā anna al-isrāfa lahum waṣfun lāzim lā yanfakkūna ‘anhu*”, yaitu seluruh orang yang telah diketahui oleh Allah bahwa sifat melampaui batas merupakan karakter bawaan yang tidak dapat dipisahkan dari diri mereka. Dalam pandangan ini, *isrāf* bukan sekadar perilaku sesaat, tetapi sifat esensial yang melekat akibat penolakan terhadap kebenaran dan keterikatan pada kesesatan. Karena itu, kebinasaan mereka menjadi keniscayaan yang bersumber dari pengetahuan Allah tentang hakikat batin manusia. Tafsir al-Biqā’ī ini memperlihatkan upaya harmonisasi antara aspek teologis dan rasional-filosofis

¹¹⁸ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan*, ..., jilid. 2, h. 458.

¹¹⁹ Nizām al-Dīn al-Qummī al-Nīsābūrī, *Gharā’ib al-Qur’ān*..., cet. I, jilid. 5, h. 10.

¹²⁰ Burhān al-Dīn al-Biqā’ī, *Naẓm al-Durar*..., cet. I, jilid. 12, h. 392.

dalam memahami hubungan antara kehendak Allah, sifat manusia, dan keadilan-Nya.

Adapun al-Ālūsī¹²¹ (w. 1270 H) dalam *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm wa al-Sab‘ al-Mathānī* memberikan penjelasan yang menegaskan aspek universal dari hukuman Allah terhadap kaum *musrifīn*. Ia menyatakan bahwa penggunaan bentuk *ta‘rīf* (pengenalan dengan “al”) pada lafaz *al-musrifīn* dalam firman Allah “*wa ahlaknā al-musrifīn*” mengandung makna *istighrāq* (cakupan menyeluruh), yang berarti mencakup seluruh kaum kafir secara umum. Hal ini diperkuat oleh ayat lain, “*wa anna al-musrifīn hum aṣḥābu al-nār*” (Q.S. Ghāfir [40]: 43), yang menegaskan bahwa orang-orang yang melampaui batas adalah penghuni neraka secara kekal (*mukhalladūn fihā*). Namun demikian, al-Ālūsī juga mencatat pandangan sebagian mufasir yang memaknai *al-musrifīn* secara lebih umum, mencakup siapa pun selain mereka yang diselamatkan (*ghayr al-munjīn*). Ia menyoroti penggunaan redaksi “*man nashā*” (siapa yang Kami kehendaki) dalam ayat tersebut, yang menunjukkan bahwa keselamatan tidak terbatas pada kaum beriman saja, tetapi juga mencakup siapa pun yang dikehendaki Allah. Pemilihan bentuk kata kerja *nashā* (Kami kehendaki) yang bersifat sedang berlangsung (*ḥikāyah al-ḥāl al-māḍiyah*) menggambarkan kesinambungan kehendak ilahi dalam menentukan siapa yang akan diselamatkan dan siapa yang dibinasakan. Dengan demikian, al-Ālūsī menampilkan pandangan yang menggabungkan keluasan cakupan kehendak Allah dengan penegasan bahwa *isrāf* merupakan ciri khas orang-orang kafir yang melampaui batas dalam kekufuran dan penentangan terhadap risalah kenabian.

أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ

“Apakah Kami akan menahan (turunnya) *Al-Qur’an* dan mengabaikanmu (hanya) karena kamu kaum yang melampaui batas?” (Q.S. Az-Zukhruf [43]: 5)¹²²

Tafsir Ayat

Menurut al-Suyūṭī¹²³ (w. 911 H), firman Allah “*Afa-nadrību ‘ankum al-dzikra ṣafḥan in kuntum qawman musrifīn*” (Apakah akan Kami palingkan peringatan itu dari kalian begitu saja karena kalian adalah kaum yang melampaui batas) merupakan teguran ilahi kepada manusia yang berpaling dari wahyu. Ia menjelaskan bahwa ayat ini menegaskan bahwa Allah tidak akan menghentikan penyampaian wahyu hanya karena sebagian manusia bersikap sombong dan melampaui batas dalam kekafiran. Ungkapan “*lā taqbalūnahu fayuallaqnahu qalba nabīyyih*” menunjukkan bahwa seandainya manusia menolak peringatan sepenuhnya, wahyu akan dicabut dari hati Nabi sehingga tidak tersisa petunjuk bagi umat. Namun, kenyataannya wahyu tetap diturunkan karena adanya segolongan hamba yang siap menerima kebenaran. Al-Suyūṭī menekankan

¹²¹ Shihāb al-Dīn al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī...*, cet. I, jilid. 9, h. 15.

¹²² Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan, ...*, jilid. 3, h. 712.

¹²³ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Durr al-Manthūr*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1431 H), jilid 7 h 367

keseimbangan antara kebijaksanaan Allah dalam mempertahankan risalah dan keadilan-Nya yang memberi kesempatan bagi manusia untuk memperoleh petunjuk, meskipun banyak yang bersikap melampaui batas (*musrifīn*).

Selaras dengan itu, Ismā‘īl Ḥaqqī¹²⁴ (w. 1148 H) dalam *Rūḥ al-Bayān* menafsirkan frasa “*an kuntum qawman musrifīn*” sebagai penegasan bahwa *isrāf* mencakup pelampauan batas dalam segala perbuatan manusia, baik duniawi maupun keagamaan. Ia menyoroti manusia yang tenggelam dalam dosa dan terus melakukan maksiat tanpa penyesalan (*mushirrīn ‘alayhi*). Seandainya Allah hanya menegakkan keadilan yang kaku, mereka akan dibiarkan dalam kesesatan hingga mati. Namun, karena keluasan rahmat-Nya, Allah tetap memberikan bimbingan melalui pengutusan Rasul dan penurunan kitab yang menjelaskan kebenaran (*al-kitāb al-mubīn*). Tafsir ini menunjukkan bahwa meskipun manusia melampaui batas dalam kedurhakaan, Allah tetap membuka jalan hidayah bagi mereka. Ismā‘īl Ḥaqqī juga menukil Dar Tibyān dan ucapan Qatādah yang menekankan turunnya Al-Qur’an secara berangsur sebagai manifestasi kasih sayang Ilahi, sekaligus mengandung isyarat sufistik bahwa rahmat Allah tetap tersedia bagi hamba yang bertobat. Ia menutup penafsiran dengan syair Persia yang menegaskan harapan manusia terhadap rahmat Allah meski sering tergelincir dalam dosa.

Pendekatan linguistik diperkuat oleh al-Shawkānī¹²⁵ (w. 1250 H), yang menekankan makna gramatikal dalam frasa “*an kuntum qawman musrifīn*”. Ia menjelaskan bahwa bacaan dengan kasrah (*in kuntum*) menjadikan ayat sebagai *inna syarṭiyyah* (kata pengandaian), sehingga maknanya adalah “jika kalian adalah kaum yang melampaui batas,” menekankan peringatan lembut Allah yang memberi peluang manusia kembali ke jalan kebenaran. Sementara bacaan dengan fathah (*an kuntum*) menjadikan ayat sebagai *ta‘līlīyah* (penyebab), menunjukkan bahwa sikap melampaui batas dan penolakan terhadap wahyu adalah alasan di balik ancaman ilahi. Al-Shawkānī menambahkan bahwa pilihan bacaan ini, seperti yang dianjurkan oleh Abū ‘Ubaid, lebih selaras dengan konteks ayat sebagai penjelasan penyebab Allah tetap menurunkan peringatan. Tafsir ini menunjukkan keseimbangan antara aspek linguistik, gramatikal, dan pesan moral dalam memahami wahyu Allah.

c. *Isrāf* Dalam Konteks Sosial

Isrāf tampak juga dalam bentuk pelanggaran besar terhadap nilai-nilai kemanusiaan. Q.S. Al-Isrā’ [17]: 33 menegaskan larangan melampaui batas dalam pembunuhan, yaitu dengan tidak membunuh selain pelaku kejahatan. Q.S. Al-Mā’idah [5]: 32 menegaskan bahwa pembunuhan satu jiwa tanpa hak sama dengan membunuh seluruh manusia, dan hal itu merupakan salah satu bentuk *isrāf*. Selain itu, perilaku seksual menyimpang kaum Nabi Lūṭ dalam Q.S. Al-A‘rāf [7]: 81 dikategorikan sebagai *isrāf* karena mereka melampaui batas fitrah manusia. Umat-umat yang menolak kebenaran (Yāsīn [36]: 19; Ash-Shu‘arā’ [26]: 151) juga dikategorikan sebagai *musrifīn* yang pada akhirnya dihancurkan oleh Allah,

¹²⁴ Ismā‘īl Ḥaqqī, *Rūḥ al-Bayān*, ..., jilid. 8, h. 351-352.

¹²⁵ Muḥammad bin ‘Abd Allāh al-Shawkānī, *Fath al-Qadīr*, ..., cet. I, jilid. 4, h. 267.

sebagaimana disebutkan dalam Adz-Dzāriyāt [51]: 34. Berikut adalah penjelasan lebih detail mengenai ayat-ayat tersebut berdasarkan pendapat ulama tafsir:

1) Q.S. Al-Isrā' [17]: 33

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ ۖ
سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا

“Janganlah kamu membunuh orang yang di haramkan Allah (membunuhnya), kecuali dengan suatu (alasan) yang benar. Siapa yang dibunuh secara teraniaya, sungguh Kami telah memberi ke kuasaan kepada wali nya. Akan tetapi, **janganlah dia (walinya itu) melampaui batas** dalam pembunuhan (kisas). Sesungguhnya dia adalah orang yang men dapat pertolongan.” (Q.S. Al-Isrā' [17]: 33)¹²⁶

Tafsir Ayat

Menurut Al-Jaṣṣāṣ¹²⁷ (w. 370 H) dalam *Aḥkām al-Qur'an*, firman Allah ﷻ “*fa lā yusrif fī al-qatl*” menegaskan makna *isrāf* sebagai pelampauan batas dalam tindakan pembunuhan. Ia meriwayatkan pendapat para mufasir seperti ‘Aṭā’, al-Ḥasan, Mujāhid, Sa‘īd bin Jubayr, al-Ḍaḥḥāk, dan Talaq bin Ḥabīb bahwa prinsip ini melarang membunuh selain pelaku yang bersangkutan serta menegaskan larangan melakukan tindakan tambahan yang melampaui hak yang ditetapkan. Secara historis, sebelum datangnya Islam, masyarakat Arab sering menuntut balas dendam terhadap kerabat korban (*hamīm* dan *qarīb*), bukan hanya kepada pelaku pembunuhan itu sendiri. Praktik semacam ini termasuk *isrāf*, karena telah melampaui batas keadilan yang diperintahkan Allah. Dengan demikian, menurut Al-Jaṣṣāṣ, *isrāf* tidak hanya berarti berlebih-lebihan secara fisik, tetapi juga merupakan penyimpangan moral dan hukum dalam menegakkan keadilan. Lebih lanjut, Al-Jaṣṣāṣ menafsirkan firman Allah ﷻ “*kutiba ‘alaykum al-qisās fī al-qatlā al-ḥurr bi al-ḥurr wa al-‘abd bi al-‘abd wa al-unthā bi al-unthā*” sebagai penegasan prinsip keadilan yang proporsional. *Isrāf* terjadi ketika seseorang menuntut pembalasan yang tidak seimbang, seperti membunuh orang merdeka untuk membalas kematian seorang budak. Larangan “*lā yusrif fī al-qatl*” menjadi dasar penting dalam menjaga keseimbangan antara hak dan keadilan. Oleh karena itu, *isrāf* dalam pandangan Al-Jaṣṣāṣ mencakup pelampauan batas moral, hukum, dan sosial yang bertentangan dengan prinsip keadilan ilahi serta mengajarkan pentingnya pengendalian diri dalam penerapan hukum *qisās*.

Sejalan dengan pandangan tersebut, tafsir *Al-Jalālayn*¹²⁸ karya Jalāl al-Dīn al-Maḥallī (w. 864 H) dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911 H) juga menafsirkan firman

¹²⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan*, ..., jilid. 2, h. 397.

¹²⁷ Abū Bakr al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'an*, taḥqīq Muḥammad Ṣādiq al-Qamḥāwī (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī, 1405 H), jilid. 5, h. 25.

¹²⁸ Jalāl al-Dīn al-Maḥallī & Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1431 H), cet. 1, h. 369.

Allah ﷻ “*fa lā yusrif*” sebagai larangan untuk melampaui batas dalam pelaksanaan hukuman. Dalam konteks ini, *isrāf* berarti melakukan tindakan yang melebihi hak dan ketentuan yang telah Allah tetapkan, khususnya dalam perkara pembunuhan dan pelaksanaan *qiṣāṣ*. Menurut keduanya, ayat ini menegaskan bahwa keadilan harus dilaksanakan secara proporsional, tanpa diwarnai oleh emosi atau dorongan dendam agar tidak menimbulkan kezaliman baru. Frasa “*fi al-qatl bi an yaqtul ghayra qātilihi aw bi ghayri mā qutila bihi*” dijelaskan sebagai bentuk konkret dari larangan *isrāf*, yaitu tidak boleh membunuh selain pelaku sebenarnya atau menggunakan cara yang tidak sebanding dengan pembunuhan awal. Dengan demikian, *isrāf* dipahami sebagai pelanggaran terhadap batas moral dan hukum yang dapat merusak keseimbangan sosial. Prinsip ini menunjukkan bahwa Islam menolak segala bentuk pembalasan yang berlebihan dan menegaskan pentingnya proporsionalitas dalam menegakkan keadilan.

Menurut Nawawī al-Jāwī¹²⁹ (w. 676 H) dalam *Marāḥ Labīd*, firman Allah ﷻ “*fa lā yusrif fi al-qatl*” merupakan larangan bagi wali korban untuk berbuat melampaui batas dalam urusan pembalasan atau pelaksanaan hukuman mati. Larangan ini mencakup tindakan berlebihan seperti melakukan mutilasi terhadap pelaku, memotong anggota tubuhnya, membunuh selain pelaku dari kalangan kerabatnya, membunuh dua orang sebagai ganti satu korban, atau membunuh pelaku sambil tetap menuntut *diyah* (tebusan darah). Semua bentuk tindakan tersebut tergolong *isrāf* yang dilarang oleh syariat. Dalam konteks ini, An-Nawawi menegaskan bahwa prinsip keadilan dalam hukum *qiṣāṣ* menuntut keseimbangan antara hukuman dan kejahatan yang dilakukan, tanpa disertai unsur dendam ataupun kebencian pribadi. Sementara itu, sebagian ulama menafsirkan ayat ini dengan menekankan larangan terhadap pelaku pembunuhan yang zalim, di mana *isrāf* dimaknai sebagai keberanian melakukan pembunuhan tanpa hak. Dengan demikian, ayat ini menjadi peringatan bagi siapa pun agar tidak terjerumus dalam tindakan pembunuhan yang merupakan bentuk kezaliman murni. Bacaan Hamzah dan al-Kisā’ī yang berbunyi “*fa lā tusrif*” dengan huruf *tā’* bermakna, “janganlah engkau berlebih-lebihan dalam membunuh, wahai wali” mengandung seruan langsung agar wali korban cukup menegakkan keadilan melalui pelaksanaan *qiṣāṣ* tanpa menuntut lebih. Adapun bacaan lain, “*wa lā tusrifū*”, memperluas cakupan larangan tersebut kepada seluruh manusia agar tidak melakukan pembunuhan yang melampaui batas keadilan, sebab siapa pun yang membunuh tanpa hak akan memperoleh balasan yang setimpal.

Penafsiran Al-Sha’rāwī¹³⁰ (w. 1418 H) dalam *Tafsīr al-Sha’rāwī* memperluas pemahaman terhadap konsep *isrāf* dengan menekankan dimensi moral dan spiritualnya. Menurutnya, firman Allah ﷻ “*fa lā yusrif fi al-qatl*” menunjukkan bahwa selama Allah telah menetapkan hak *qiṣāṣ*, maka pelaksanaannya harus dilakukan secara seimbang tanpa pelampauan batas sedikit pun. *Isrāf* dapat muncul dalam berbagai bentuk: pertama, ketika keluarga korban tidak puas hanya dengan

¹²⁹ Muḥammad bin ‘Umar Nawawī al-Jāwī al-Bantanī, *Marāḥ Labīd li Kasyfi Ma’nā al-Qur’ān al-Majīd*, tahqīq Muḥammad Amīn al-Ṣan’ānī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. I, 1417 H), jilid. 1, h. 624.

¹³⁰ Muḥammad Mutawallī al-Sha’rawī, *Tafsīr al-Sha’rawī*..., jilid. 14, h. 8518.

menghukum pelaku dan malah menargetkan orang lain yang memiliki kedudukan lebih tinggi; kedua, ketika mereka membunuh lebih dari satu orang sebagai bentuk pelampiasan dendam; dan ketiga, ketika mereka memperlakukan jenazah dengan cara yang kejam atau berlebihan dalam ritual kematian. Al-Sha‘rāwī menegaskan bahwa semua bentuk *isrāf* ini bertentangan dengan prinsip keadilan ilahi. Ia mencontohkan peristiwa ketika sebagian sahabat ingin membalas kematian Ḥamzah bin ‘Abd al-Muṭṭalib dengan cara yang lebih sadis, namun Rasulullah ﷺ melarangnya demi menjaga nilai moral dan menegakkan batas hukum Allah. Oleh karena itu, *isrāf* menurut Al-Sha‘rāwī bukan sekadar pelanggaran hukum, tetapi juga bentuk ketidakmampuan menahan hawa nafsu yang dapat merusak tatanan keadilan.

2) Q.S. Al-Mā'idah [5]: 32

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ ۖ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ
فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ۖ وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ
جَاءَهُمْ رَسُولُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ

“Oleh karena itu, Kami menetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil bahwa siapa yang membunuh seseorang bukan karena (orang yang dibunuh itu) telah membunuh orang lain atau karena telah berbuat kerusakan di bumi, maka seakanakan dia telah mem bunuh semua manusia. Sebaliknya, siapa yang memelihara ke hidupan seorang manusia, dia seakan-akan telah memelihara kehidupan semua manusia. Sungguh, rasul-rasul Kami benar-benar telah datang kepada mereka dengan (membawa) keterangan-keterangan yang jelas. Kemudian, sesungguhnya banyak diantara mereka setelah itu melampaui batas di bumi.” (Q.S. Al-Mā'idah [5]: 32)¹³¹

Tafsir Ayat

Menurut Abū Ḥayyān¹³² (w. 745 H) dalam *Al-Baḥr al-Muḥīṭ*, ayat ini menegaskan bahwa para rasul Allah telah datang membawa bukti-bukti yang jelas (*al-bayyināt*), namun banyak di antara umat yang tetap melakukan *isrāf* di bumi setelah kedatangan mereka. Abū Ḥayyān menekankan bahwa *isrāf* di sini merujuk pada perilaku yang melampaui batas (*al-mujāwazah fī al-ḥadd*), baik dalam aspek moral maupun sosial, meskipun Allah telah mengutus para rasul dengan bukti-bukti yang nyata untuk mencegah tindakan semacam itu. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun petunjuk Ilahi telah diberikan, sebagian besar dari mereka tetap melampaui batas yang diatur oleh hukum Allah, sehingga menimbulkan kerusakan (*fasād*) di bumi. Lebih lanjut, ia menjelaskan bahwa istilah *lamusrifūn* tidak

¹³¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan*, ..., jilid. 1, h. 151.

¹³² Abū Ḥayyān al-Andalusī, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr*, ..., Jilid. 4, h. 238.

terbatas pada pemborosan materi, tetapi mencakup pelanggaran serius terhadap hak-hak manusia, termasuk tindakan membunuh tanpa hak (*qātilūn bi-ghayr ḥaqq*). Dalam konteks ini, *isrāf* juga mencakup upaya menuntut pembalasan darah yang berlebihan hingga menimbulkan korban tambahan, meskipun batas keadilan telah ditentukan. Dengan demikian, tafsir Abū Ḥayyān menegaskan bahwa *isrāf* adalah pelampauan batas yang telah ditetapkan Allah dalam segala bentuknya materi, moral, maupun hukum dan perilaku semacam itu terus terjadi walau para rasul telah datang membawa petunjuk yang jelas.

Pandangan Abū Ḥayyān ini sejalan dengan penafsiran al-Shaukānī¹³³ (w. 1250 H) dalam *Fath al-Qadīr*, yang menyoroti dimensi psikologis dan intelektual dari perilaku *isrāf*. Menurutnya, banyak dari Bani Israil mengalami kelambanan spiritual (*al-tarākhī al-rutbī*) dan keterbatasan pemikiran (*al-istib'ād al-'aqlī*), sehingga mereka tidak mampu memanfaatkan wahyu yang telah diberikan secara optimal. Al-Shaukānī menegaskan bahwa kelemahan akal dan kemalasan dalam pengamalan kitab suci berkontribusi pada munculnya perilaku boros dan melampaui batas (*isrāf*), karena wahyu tidak diiringi dengan kesungguhan untuk menerapkannya dalam kehidupan nyata. Ia merujuk pada firman Allah ﷻ yang menggambarkan bahwa meskipun kitab telah diturunkan kepada mereka, banyak dari mereka yang tetap melakukan *isrāf* di bumi. Dalam konteks ini, *isrāf* mencerminkan ketidakseimbangan antara pengetahuan dan pengamalan, di mana petunjuk Ilahi tidak diimplementasikan dengan benar. Oleh karena itu, al-Shaukānī menegaskan bahwa wahyu tanpa implementasi praktis hanya akan melahirkan pemborosan spiritual dan penyimpangan dari tujuan syariat, sebagaimana yang terjadi pada umat terdahulu.

Selanjutnya, pandangan ini diperkuat oleh Ṣādiq Ḥasan Khān¹³⁴ (w. 1307 H) dalam *Fath al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur'ān*, yang menjelaskan bahwa banyak dari Bani Israil, meskipun telah menerima perintah Allah yang tertulis dalam kitab-Nya, tetap melakukan pelanggaran serius, khususnya dalam hal pembunuhan. Hal tersebut menunjukkan ketidakpatuhan mereka terhadap larangan yang tegas serta sikap acuh terhadap kesucian nyawa manusia. Dalam konteks ini, perilaku mereka dikategorikan sebagai *isrāf*, yakni melampaui batas yang telah ditetapkan Allah, karena mereka melakukan penyimpangan terhadap hak-hak orang lain, terutama hak untuk hidup. Ṣādiq Ḥasan Khān juga menegaskan bahwa ungkapan “*fī al-arḍ lamusrifūn*” (di bumi tetap bersikap melampaui batas) mengacu pada kelanjutan perilaku mereka yang terus melanggar batas meskipun telah diberikan petunjuk Ilahi. Dengan demikian, *isrāf* tidak hanya terbatas pada pemborosan materi, tetapi juga mencakup pelanggaran terhadap hukum Allah dan pengabaian terhadap nilai-nilai moral yang mendasar. Ia menegaskan bahwa pengabaian terhadap wahyu merupakan bentuk pemborosan spiritual yang mengarah pada kehancuran moral dan sosial.

¹³³ Muḥammad bin ‘Abd Allāh al-Shaukānī, *Fath al-Qadīr*, ..., cet. I, jilid. 2, h. 40.

¹³⁴ Ṣādiq Khān bin Ḥasan, *Fath al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur'ān*, ..., jilid. 3, h. 434.

3) Q.S. Al-A‘rāf [7]: 81

إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ ۗ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ

“*Sesungguhnya kamu benarbenar men datangi laki laki untuk melampias kan syahwat, bukan kepada perempuan, bahkan kamu adalah **kaum yang melampaui batas.***” (Q.S. Al-A‘rāf [7]: 81)¹³⁵

Tafsir Ayat

Menurut Al-Qāsimi¹³⁶ (w. 1332 H) dalam *Maḥāsini al-Ta‘wīl*, ayat “*bal antum qawmun musrifūn*” berfungsi sebagai penegasan terhadap keadaan kaum Luth yang telah beralih dari sekadar pengingkaran menjadi deskripsi nyata atas perilaku mereka yang mendorong perbuatan keji dan mengikuti hawa nafsu. Al-Qāsimi menekankan bahwa kata *musrifūn* menunjukkan kebiasaan mereka dalam melakukan *isrāf*, yakni melampaui batas yang telah ditetapkan Allah dalam segala aspek kehidupan. Pelampauan ini tidak hanya mencakup batas moral, tetapi juga melanggar fitrah serta norma sosial dan biologis yang seharusnya dijaga. Lebih lanjut, Al-Qāsimi menjelaskan bahwa *isrāf* mereka terutama terlihat dalam pemenuhan nafsu, di mana mereka menyimpang dari apa yang wajar (*al-mu‘tād*) menuju sesuatu yang tidak wajar (*ghayr al-mu‘tād*). Hal ini diperkuat oleh analogi ayat lain, “*bal antum qawmun ‘ādūn*” [al-Shu‘arā’ 166], yang menegaskan pelampauan batas dalam akhlak dan perilaku. Dengan demikian, tafsir Al-Qāsimi menegaskan bahwa *isrāf* bukan sekadar tindakan berlebih secara fisik, melainkan pelanggaran moral, sosial, dan biologis yang berujung pada kerusakan dalam kehidupan manusia.

Pandangan ini sejalan dengan penjelasan Al-Sha‘rāwī¹³⁷ (w. 1418 H) dalam *Tafsīr al-Sha‘rāwī*, yang menafsirkan bahwa *isrāf* adalah bentuk pelampauan batas (*tajāwuz al-ḥadd*) terhadap ketentuan yang telah ditetapkan Allah. Menurutnya, Allah menciptakan sistem alami bagi manusia untuk mengendalikan dan menyalurkan nafsu, khususnya melalui hubungan antara laki-laki dan perempuan sebagai pasangan biologis demi kelangsungan keturunan. Nafsu diberikan sebagai dorongan yang sah, dan wanita dijadikan sarana penyalurannya dalam batas syariat dan tujuan reproduksi. Ketika seseorang melampaui batas tersebut baik dengan menyalahi tujuan biologis maupun moral maka hal itu termasuk dalam kategori *isrāf*. Oleh karena itu, tindakan kaum Luth menjadi contoh ekstrem dari perilaku *isrāf*, sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah: “*Bahkan kamu adalah kaum yang bersikap boros/melampaui batas.*” Tafsir Al-Sha‘rāwī ini menegaskan bahwa *isrāf* tidak terbatas pada urusan materi, tetapi juga mencakup perilaku moral dan sosial yang menyimpang dari ketentuan ilahi, sehingga merusak tatanan kehidupan manusia dan keseimbangan fitrah yang telah diciptakan Allah.

¹³⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur‘an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan*, ..., jilid. 1, h. 219.

¹³⁶ Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī, *Maḥāsini al-Ta‘wīl*, ..., cet. I, jilid. 5, h. 139.

¹³⁷ Muḥammad Mutawallī al-Sha‘rāwī, *Tafsīr al-Sha‘rāwī*..., jilid. 7, h. 4229.

Selaras dengan dua pandangan sebelumnya, Wahbah al-Zuhaili¹³⁸ (w. 1436 H) dalam *Tafsir al-Munir* menambahkan dimensi kontekstual yang lebih luas terhadap makna *israf* dalam kisah ini. Ia menjelaskan bahwa ayat “*innakum lata’una al-rijal*” merupakan bentuk peringatan keras terhadap perilaku kaum Luth yang melampaui batas dalam memuaskan nafsu (*al-shahwah*). Frasa “*min duni al-nisa*” menunjukkan bahwa mereka telah menyalahi aturan alami yang telah Allah tetapkan bagi pemenuhan kebutuhan biologis manusia. Al-Zuhaili menegaskan bahwa pelampauan ini tidak hanya berkaitan dengan tindakan fisik, melainkan juga menunjukkan pola hidup mereka yang terbiasa dalam *israf*, yakni berlebih-lebihan dan melanggar batas dalam segala hal. Ungkapan “*bal antum qawmun musrifun*” menggambarkan bahwa mereka bukan sekadar pelaku dosa, tetapi telah menjadikan pelanggaran tersebut sebagai kebiasaan yang mengakar. Hal ini diperkuat oleh ayat-ayat lain seperti “*bal antum qawmun ‘adun*” (Q.S. Al-Shu‘ara’ [26]: 26) dan “*bal antum qawmun tajhalun*” (Q.S. Al-Naml [27]: 55), yang menegaskan bahwa mereka mengabaikan akal dan fitrah serta tidak menyadari akibat buruk dari perbuatan mereka, termasuk kerusakan moral, sosial, dan kesehatan yang nyata terbukti berbahaya bahkan mematikan. Dengan demikian, *israf* dalam pandangan Al-Zuhaili mencakup seluruh bentuk pelampauan batas yang menimbulkan kerusakan multidimensi bagi individu dan masyarakat.

4) Q.S Yāsīn [36]: 19 dan Ash-Shu‘arā’ [26]: 151

قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَيْنَ دُكِّرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ

“Mereka (para rasul) berkata, “Kemalangan kamu itu (akibat perbuatan) kamu sen diri. Apakah karena kamu diberi peringat an, (lalu kamu menjadi malang)? Sebenarnya kamu adalah kaum yang melampaui batas.” (Q.S Yāsīn [36]: 19)¹³⁹

Tafsir Ayat

Menurut Al-Baghawī¹⁴⁰ (w. 516 H) dalam *Ma‘ālim al-Tanzīl*, ayat “*bal antum qawmun musrifun*” menegaskan bahwa kaum yang dimaksud telah melampaui batas (*mujāwazūn al-hadd*) dalam kekufuran dan pengingkaran terhadap Allah. Mereka berpandangan bahwa malapetaka atau kesialan (*shu‘m*) yang menimpa mereka berasal dari para nabi, padahal sesungguhnya hal itu merupakan akibat dari kekufuran dan penentangan mereka sendiri. Al-Baghawī menekankan bahwa *israf* di sini mencakup kebiasaan mereka dalam melampaui batas moral dan spiritual, sehingga dosa dan kesesatan menjadi bagian dari pola hidup mereka. Lebih lanjut, ia menjelaskan bahwa *israf* kaum ini tampak dari cara mereka menolak petunjuk Ilahi, menjadikan peringatan sebagai sumber ketakutan dan takhayul, bukan introspeksi dan ketaatan. Dengan demikian, penyebutan *musrifun* menggambarkan

¹³⁸ Wahbah Az-Zuhaylī, *At-Tafsir al-Munir...*, jilid. 8, h. 283.

¹³⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan, ...*, jilid. 3, h. 636.

¹⁴⁰ Muhammad bin al-Farrā’ al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl...*, cet. 1, jilid. 4, h. 11.

pelampauan batas yang menyeluruh dalam akal, moral, dan keyakinan spiritual, serta perilaku yang menimbulkan kerusakan dalam tatanan sosial dan keagamaan.

Pandangan ini sejalan dengan penjelasan Al-Zamakhsharī¹⁴¹ (w. 538 H) dalam *Al-Kashshāf*, yang menegaskan bahwa kaum yang disebut dalam ayat tersebut adalah mereka yang melampaui batas dalam kemaksiatan dan pelanggaran terhadap hukum Allah. *Isrāf* menurutnya merujuk pada kebiasaan untuk terus-menerus menempuh jalan kesesatan, melampaui batas moral, dan tidak berhenti dalam perbuatan dosa, meskipun para rasul telah datang membawa petunjuk dan peringatan. Al-Zamakhsharī menekankan bahwa *isrāf* bukan sekadar tindakan sesaat, tetapi merupakan pola berulang yang melekat dalam kehidupan mereka hingga mengakibatkan kerusakan dan malapetaka. Lebih lanjut, ia menjelaskan bahwa *isrāf* kaum ini juga terlihat dari cara mereka menanggapi petunjuk Ilahi dengan buruk, yakni menganggap hal-hal yang seharusnya menjadi sumber berkah sebagai kesialan dan bencana. Dengan demikian, pelampauan batas (*isrāf*) dalam konteks ayat ini mencakup penyimpangan dalam akal, moral, dan sikap spiritual. Tafsir ini menegaskan bahwa *isrāf* tidak terbatas pada aspek materi atau fisik, tetapi juga mencakup perilaku yang melampaui batas dalam etika, pemikiran, dan kepatuhan terhadap perintah Allah.

Selanjutnya, Sayyid Ṭantāwī¹⁴² (w. 1431 H) dalam *Al-Tafsīr al-Wasīṭ* memperkuat makna ini dengan menjelaskan bahwa ayat “*bal antum qawmun musrifūn*” juga merupakan sanggahan terhadap tuduhan kaum kafir yang menganggap bahwa kehadiran para nabi membawa kesialan. Menurutnya, *isrāf* dalam ayat ini menggambarkan kebiasaan mereka yang melampaui batas dalam dosa dan kemaksiatan, mendahulukan kebatilan atas kebenaran, serta menolak petunjuk Allah yang seharusnya membawa kebaikan. Sayyid Ṭantāwī menegaskan bahwa pelampauan batas ini bukan hanya bersifat individual, melainkan telah menjadi pola sosial yang mengakar di tengah masyarakat mereka. Lebih jauh, ia menafsirkan bahwa *isrāf* juga mencakup sikap spiritual yang rusak—yakni ketika seseorang lebih memilih keyakinan terhadap kesialan (*ta’ssūm*) daripada keimanan kepada ketentuan baik dari Allah (*tayyib*). Oleh karena itu, perilaku kaum tersebut menunjukkan pelampauan batas dalam akal, moral, dan perilaku sosial, yang berujung pada kerusakan dalam tatanan kehidupan. Dengan demikian, tafsir Sayyid Ṭantāwī melengkapi pandangan para mufassir sebelumnya bahwa *isrāf* merupakan konsep menyeluruh meliputi pelanggaran terhadap batas moral, hukum, dan spiritual yang ditetapkan Allah, serta menjadi sebab utama kehancuran individu dan masyarakat.

وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ

“*Janganlah mengikuti perintah orang-orang yang melampaui batas.*” (Q.S. Ash-Shu‘arā’ [26]: 151)¹⁴³

¹⁴¹ ‘Umar bin Aḥmad al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ*..., cet. 3, jilid. 4, h. 9.

¹⁴² Muhammad Sayyid Ṭantāwī, *At-Tafsīr al-Wasīṭ*..., cet. 1, juz. 12, h. 21.

¹⁴³ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan*, ..., jilid. 2, h. 535.

Tafsir Ayat

Menurut Ibn al-Jawzī¹⁴⁴ (w. 597 H) dalam *Zād al-Masīr*, ayat “*walā tuṭī‘ū amr al-musrifīn*” menegaskan larangan untuk mengikuti perintah atau kebiasaan orang-orang yang melampaui batas (*musrifīn*). Ia menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *musrifīn* dalam konteks ini adalah kaum musyrik, sebagaimana disebutkan oleh Ibnu ‘Abbās, atau secara khusus merujuk pada sembilan orang yang menyembelih unta Nabi Ṣāliḥ, sebagaimana dikemukakan oleh Muqātil. Bagi Ibn al-Jawzī, *isrāf* di sini mencakup pelampauan batas dalam tindakan kekejaman, pengingkaran, dan pelanggaran terhadap hukum Allah, yang mengakibatkan kerusakan sosial dan moral. Dengan demikian, ayat ini berfungsi sebagai peringatan agar manusia tidak mengikuti teladan orang-orang zalim yang menjadikan dosa dan pelampauan batas sebagai kebiasaan yang merusak.

Penafsiran senada dikemukakan oleh Al-Rāzī¹⁴⁵ (w. 606 H) dalam *Mafātīḥ al-Ghayb*, yang juga menjelaskan bahwa ayat ini mengandung larangan keras untuk mengikuti kebiasaan orang-orang yang melampaui batas (*musrifīn*). Ia memaknai *isrāf* sebagai perilaku berlebihan yang melampaui kebutuhan wajar, baik dalam hal materi maupun pemenuhan hawa nafsu. Menurut Al-Rāzī, manusia diperintahkan untuk hidup dengan cukup (*al-kafāf*) dan tidak berlebihan dalam mengejar kesenangan duniawi, sebab hal tersebut termasuk pemborosan yang dilarang secara syar‘i. Dengan demikian, larangan ini tidak hanya bersifat moral, tetapi juga spiritual menegaskan bahwa keseimbangan adalah prinsip utama dalam kehidupan beragama.

Senada dengan itu, Al-Marāghī¹⁴⁶ (w. 1952 M) dalam *Tafsīr al-Marāghī* menafsirkan ayat tersebut sebagai larangan untuk mengikuti perintah para pemimpin yang terbiasa menempuh jalan kemaksiatan. Ia menegaskan bahwa *isrāf* dalam konteks ini mencakup pelampauan batas dalam ketaatan maupun ketidaktaatan kepada Allah, di mana tindakan mereka melanggar norma, hukum, dan batas syariat. Pelampauan ini bukan sekadar kesalahan individu, melainkan telah menjadi kebiasaan yang berulang dan berpengaruh luas dalam masyarakat. Oleh karena itu, menurut Al-Marāghī, larangan ini memiliki dimensi sosial dan moral sekaligus, menegaskan pentingnya menjauhi kepemimpinan dan perilaku yang rusak.

Lebih jauh, Al-Marāghī menyoroti bahwa *isrāf* kaum ini tampak dalam keberanian mereka melawan murka Allah secara terang-terangan, bahkan saat mereka berkuasa atau menjadi panutan. Karena itu, larangan mengikuti perintah mereka merupakan langkah preventif agar umat tidak terseret ke dalam kerusakan moral dan spiritual. Dengan demikian, tafsir Al-Marāghī menyimpulkan bahwa *isrāf* tidak hanya berkaitan dengan harta atau kesenangan duniawi, tetapi juga dengan pelampauan batas dalam perilaku, kepemimpinan, dan spiritualitas. Keseluruhan pandangan para mufasir ini berpadu menegaskan bahwa menjauhi pengaruh orang-orang yang melampaui batas merupakan prasyarat penting bagi terwujudnya kehidupan yang adil, seimbang, dan sesuai dengan kehendak Ilahi.

¹⁴⁴ Muḥammad al-Jawzī, *Zād al-Musīr fī ‘Ilm at-Tafsīr*, ..., cet. 1, jilid. 3, h. 345.

¹⁴⁵ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb :At-Tafsīr al-Kabīr*, ..., cet. 3, jilid. 24, h. 565.

¹⁴⁶ Aḥmad ibn Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*..., jilid. 19, h. 91.

5) Q.S. Adz-Dzāriyāt [51]: 34

مُسَوَّمَةٌ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُسْرِفِينَ

“yang ditandai oleh Tuhanmu untuk (mem binasakan) orang-orang yang melampaui paui batas.” (Q.S. Adz-Dzāriyāt [51]: 34)¹⁴⁷

Tafsir Ayat

Dalam menafsirkan firman Allah ﷻ “*musawwamatan ‘inda rabbika lil-musrifin*” (QS. Hūd [11]: 83), Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī¹⁴⁸ (w. 310 H) dalam *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān* menjelaskan bahwa kata “*al-musawwamah*” merujuk kepada batu-batu yang diberi tanda khusus (*al-makhtūmah*), yakni batu yang memiliki ciri warna tertentu ada yang berwarna putih dengan titik hitam, dan ada pula yang berwarna hitam dengan titik putih. Ciri ini menjadi tanda (*taswīmu-hā*) yang menunjukkan bahwa batu-batu tersebut telah ditentukan dan disiapkan oleh Allah sebagai azab bagi kaum yang melampaui batas. Ungkapan “*‘inda rabbika*” menurut Al-Ṭabarī mengandung makna bahwa ketentuan dan penetapan azab tersebut berada sepenuhnya dalam kekuasaan dan kehendak Allah, bukan merupakan peristiwa kebetulan atau tanpa maksud ilahi. Lebih lanjut, ia menafsirkan bahwa frasa “*lil-musrifin*” menunjuk kepada kaum yang “*al-muta‘addīna ḥudūdallāh, al-kāfirīna bihi min qaumi Lūṭ*” yakni mereka yang telah melampaui batas-batas yang telah Allah tetapkan serta mengingkari-Nya. Dalam pandangan Al-Ṭabarī, *isrāf* tidak hanya bermakna berlebih-lebihan dalam harta atau konsumsi, tetapi meluas kepada sikap melampaui batas moral dan spiritual, mencakup segala bentuk pelanggaran terhadap hukum Allah, termasuk kezaliman dan kekafiran. Dengan demikian, ayat ini menegaskan bahwa *isrāf* merupakan bentuk penyelewengan dari ketaatan yang berujung pada kebinasaan, sebagaimana yang menimpa kaum Lūṭ yang dihukum dengan batu-batu bertanda khusus yang telah disiapkan “di sisi Tuhanmu” sebagai simbol keadilan dan ketetapan ilahi.

Penjelasan Al-Ṭabarī ini sejalan dengan pandangan ‘Alā’uddīn Al-Khāzin¹⁴⁹ (w. 741 H) dalam *Lubāb al-Ta’wīl fī Ma’ānī al-Tanzīl*, yang menyebut bahwa kata “*musawwamah*” bermakna “diberi tanda” (*mu‘allamah*). Menurut sebagian pendapat yang dikutipnya, setiap batu yang dijatuhkan telah tertulis nama orang yang akan dibinasakan olehnya, menunjukkan ketetapan khusus dari Allah bagi masing-masing pelaku dosa. Pendapat lain menyebut bahwa tanda tersebut menunjukkan bahwa batu-batu itu bukan berasal dari bumi, melainkan merupakan batu azab yang disiapkan oleh Allah secara khusus. Ungkapan “*‘inda rabbika*” menegaskan bahwa seluruh penetapan hukuman itu berada dalam pengawasan dan

¹⁴⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan*, ..., jilid. 3, h. 764.

¹⁴⁸ Muḥammad bin Jarīr Aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr Aṭ-Ṭabarī*..., cet. 1, jilid. 21, h. 532.

¹⁴⁹ Ibrāhīm bin ‘Umar al-Khāzin, *Lubāb at-Ta’wīl fī Ma’ānī at-Tanzīl*, taḥqīq Muḥammad ‘Alī Shāhīn (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415 H / 1995 M), cet. 1, jilid. 4, h. 195.

kehendak Allah, sebagai manifestasi dari keadilan dan kekuasaan-Nya terhadap kaum yang durhaka. Selanjutnya, Al-Khāzin mengutip pendapat Ibn ‘Abbās yang menafsirkan frasa “*lil-musrifīn*” sebagai sebutan bagi kaum musyrik, sebab kemusyrikan merupakan bentuk *isrāf* terbesar dan paling berat di sisi Allah. Dengan demikian, *isrāf* dalam pandangan Al-Khāzin mencakup pelampauan batas spiritual tertinggi mempersekutukan Allah dan menentang ketauhidan. Ayat ini, karenanya, tidak hanya menggambarkan hukuman fisik bagi kaum Lūt, tetapi juga memperluas makna *isrāf* sebagai simbol dari setiap bentuk penyimpangan terhadap ketaatan dan ketundukan kepada Allah, baik dalam ranah keyakinan maupun perilaku sosial.

Pandangan tersebut semakin diperjelas oleh Nawawī al-Jāwī¹⁵⁰ (w. 1316 H) dalam *Marāh Labīd li Kashf Ma’nā al-Qur’ān al-Majīd*, yang menafsirkan “*musawwamatan ‘inda rabbika lil-musrifīn*” dengan menekankan bahwa kata “*musawwamatan*” bermakna “telah diberi tanda” atau “ditetapkan dengan tulisan.” Menurut beliau, setiap batu yang diturunkan mengandung nama seseorang dari kalangan orang-orang yang melampauai batas dalam kefajiran (*al-mujāwizīna al-ḥadda fī al-fujūr*). Hal ini menunjukkan bahwa azab tersebut bersifat terukur dan spesifik, sesuai dengan kadar dosa masing-masing pelaku. Ungkapan “*‘inda rabbika*” menegaskan bahwa penetapan azab ini berada dalam pengetahuan dan kehendak Allah, yang Maha Mengetahui siapa yang pantas menerima hukuman atas pelampauan batasnya. Dalam hal ini, Nawawī al-Jāwī menyoroti bahwa *isrāf* bermakna *tajāwuz al-ḥadd* melampauai batas yang telah Allah tetapkan, baik dalam aspek moral, sosial, maupun spiritual. Kaum Lūt digambarkan sebagai *musrifīn* bukan semata karena perilaku amoral mereka, tetapi karena mereka menentang tatanan ilahi secara terang-terangan. Menurut beliau, *isrāf* adalah akar dari berbagai bentuk penyimpangan karena berawal dari kesombongan hati yang menolak ketentuan Allah. Dengan demikian, pandangan Nawawī al-Jāwī memperluas tafsir para ulama sebelumnya dengan menegaskan dimensi moral dan spiritual dari *isrāf* sebagai penyebab kehancuran, sehingga ayat ini berfungsi sebagai peringatan universal bahwa setiap bentuk pelampauan batas terhadap hukum Allah, baik dalam keyakinan maupun perilaku, akan berujung pada kebinasaan sebagaimana yang menimpa kaum Nabi Lūt.

3. Korelasi Ayat-Ayat *Isrāf* dengan Perilaku *Food Waste*

Setelah menelaah berbagai ayat Al-Qur’an yang membahas konsep *isrāf* menurut pendapat para ulama tafsir, dapat disimpulkan bahwa tidak semua ayat tentang *isrāf* secara langsung berkaitan dengan fenomena *food waste* sebagaimana pengertian modernnya.

Food waste, secara umum, dipahami sebagai makanan yang seharusnya layak konsumsi, tetapi menjadi sisa dan terbuang sia-sia, baik secara sengaja maupun tidak sengaja, mulai dari tahap produksi, distribusi, penyimpanan, penyajian, hingga konsumsi, sehingga berujung menjadi limbah makanan. Fenomena ini mencakup berbagai jenis makanan, termasuk sayur, nasi, buah, dan olahan lainnya

¹⁵⁰ Muḥammad bin ‘Umar Nawawī al-Jāwī al-Bantānī, *Marāh Labīd*..., jilid. 2, h. 453.

yang masih dapat dimakan manusia, tetapi terbuang karena hilang, rusak, atau tidak dikelola dengan baik.

Dalam konteks tersebut, hanya beberapa ayat yang secara jelas relevan dengan *food waste*, yaitu Al-An‘ām [6]: 141, Al-A‘rāf [7]: 31, dan Al-Furqān [25]: 67. Ketiga ayat ini menekankan prinsip kesederhanaan, keseimbangan, dan proporsionalitas dalam konsumsi serta pengelolaan harta dan makanan, sehingga perilaku berlebihan atau pemborosan yang menghasilkan sisa makanan yang tidak termanfaatkan dapat dipahami sebagai bentuk *isrāf* yang secara langsung sejalan dengan konsep *food waste*.

Sementara ayat-ayat lain yang membahas *isrāf* lebih luas, misalnya terkait pengeluaran harta untuk maksiat, penyalahgunaan kekuasaan, atau sedekah yang berlebihan, tidak secara spesifik mengacu pada makanan yang terbuang, sehingga relevansinya terhadap *food waste* bersifat tidak langsung atau konseptual. Berikut Adalah korelasi antara ketiga ayat tersebut dengan perilaku *food waste*:

a. Q.S. Al-An‘ām [6]:141 - Larangan Melampaui Batas dalam Pengelolaan Harta

Para mufassir klasik seperti At-Ṭabarī dan al-Baghawī menekankan bahwa larangan “*wa lā tusrifū*” menegaskan pentingnya keseimbangan dalam penggunaan harta, baik dalam sedekah, zakat, maupun konsumsi sehari-hari. *Isrāf* terjadi ketika seseorang memberi secara berlebihan hingga menelantarkan hak keluarganya, atau menahan hak yang wajib dikeluarkan. Ibn Kathīr memperluas makna *isrāf* pada konsumsi, khususnya makan dan minum, karena berlebih-lebihan dapat merusak kesehatan fisik, akal, dan kehidupan sosial. Ibn ‘Āshūr menambahkan bahwa *isrāf* adalah tindakan melampaui batas dalam memuaskan keinginan, baik terhadap makanan maupun harta, dan menimbulkan kerusakan sosial.

Korelasi dengan *food waste* terlihat ketika seseorang memberikan atau menyajikan makanan secara berlebihan, misalnya pada pesta, buffet, atau acara pernikahan, sehingga banyak makanan yang terbuang, atau ketika menyimpan dan membeli makanan dalam jumlah besar tanpa perencanaan yang matang sehingga akhirnya rusak. Contohnya, seorang keluarga membeli sayur, buah, dan daging dalam jumlah banyak untuk sebuah pesta, tetapi sebagian besar tidak habis dan dibuang. Perilaku ini mencerminkan *isrāf* karena melebihi batas kebutuhan dan tidak proporsional dengan jumlah tamu.¹⁵¹

b. Q.S. Al-A‘rāf [7]:31 - Prinsip Makan dan Minum Tanpa Berlebihan

Al-Zamakhsharī, ar-Rāzī, al-Qurṭubī dan al-Marāghī menjelaskan bahwa ayat ini menekankan keseimbangan dalam konsumsi. Larangan *isrāf* mencakup makan, minum, berpakaian, dan pengeluaran harta: tidak berlebihan dan tidak bermegah-megahan. Nabi ﷺ mengajarkan prinsip pembagian perut: sepertiga untuk makanan, sepertiga untuk minuman, sepertiga untuk napas, menegaskan moderasi dan keseimbangan.

¹⁵¹ Jihan Luthfi & Milliyantri Elvandari, “Implementasi Strategi Manajemen Bahan Baku Untuk Mengurangi *Food Waste* Di Grand Mercure Jakarta Kemayoran” dalam *Jurnal Ranah Research*, (Karawang: Universitas Singaperbangsa, 2024), Vol. 6, No. 5, h. 1491.

Korelasi dengan food waste terjadi ketika seseorang membeli makanan secara berlebihan atau menyiapkan makanan melebihi kebutuhan harian sehingga akhirnya terbuang, termasuk penyajian porsi besar di rumah atau restoran yang menyebabkan sebagian makanan tidak habis. Contohnya, membeli 10 kilogram buah untuk keluarga empat orang selama seminggu, tetapi sebagian buah membusuk sebelum sempat dikonsumsi.¹⁵²

c. Q.S. Al-Furqān [25]:67 - Infak dan Pengeluaran Tanpa *Isrāf*

Ath-Tha'labī menekankan prinsip proporsionalitas: pengeluaran dilakukan tanpa membuat diri kelaparan atau menimbulkan celaan, bertujuan memenuhi kebutuhan pokok. Al-Māwardī menambahkan, larangan *isrāf* mencakup pengeluaran harta untuk maksiat, kemegahan, atau sesuatu yang bukan haknya. Sayyid Quṭb dan Quraish Shihab menekankan keseimbangan sosial dan moderasi sebagai inti ajaran Islam.

Korelasi dengan food waste terlihat ketika pengeluaran berlebihan untuk membeli makanan tidak sesuai dengan kebutuhan, yang dapat merusak ekonomi keluarga, sekaligus mencerminkan ketidakadilan sosial karena sumber daya makanan yang masih layak dikonsumsi hilang, sementara sebagian masyarakat kekurangan pangan. Contohnya, restoran menyediakan buffet terbuka dengan banyak menu, namun banyak pelanggan meninggalkan makanan yang masih layak dimakan. Hal ini tidak hanya mencerminkan *isrāf* secara individu, tetapi juga berdampak sosial karena makanan yang seharusnya bisa dikonsumsi menjadi terbuang sia-sia.¹⁵³

¹⁵² Fajar Wahyu Nugroho, dkk, “Determinants of Household Food Wasting Behavior: Applying the Theory of Planned Behavior”, dalam *Jurnal Ilmu Pertanian Indonesia (JIPI)*, (Bogor: Institut Pertanian Bogor, 2025), Vol. 30 (2), h. 344.

¹⁵³ Mewa Ariani, dkk, “Tinjauan Kritis Terhadap Pemborosan Pangan: Besaran, Penyebab, Dampak, Dan Strategi Kebijakan”, dalam *Jurnal Forum Penelitian Agro Ekonomi*, (Bogor: Pusat Sosial Ekonomi Dan Kebijakan Pertanian, 2021), Vol. 39, No. 2, h. 140.

C. Konsep *Tabdhīr*

1. Pengertian *Tabdhīr*

Istilah *at-tabdhīr* pada dasarnya bermakna penyiapan atau penghamburan. Secara etimologis, ia berasal dari kata *al-badhr* yang berarti perbuatan menebar benih dan melemparkannya ke tanah. Dari makna asal ini, lahir pemakaian majazi bagi orang yang menyiapan harta, sebab perbuatan menebar benih secara lahiriah tampak seperti pemborosan bagi orang yang tidak memahami hasil akhirnya. Larangan ini ditegaskan dalam Al-Qur'an melalui firman Allah Swt.: “*Sesungguhnya orang-orang yang mubazir itu adalah saudara-saudara setan*” (al-Isrā' [17]: 27), dan juga firman-Nya: “*Dan janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros*” (al-Isrā' [17]: 26).¹⁵⁴

Kata *al-badhr* merujuk pada biji-bijian yang dipisahkan untuk ditanam, tunas pertama yang muncul dari tumbuhan, hingga proses keluarnya tanaman dari bumi. Dari makna asal ini berkembang turunan makna seperti *al-budhārah* (penyebaran) yang kemudian disepadankan dengan *tabdhīr* (penghamburan). Pemakaian semantik lainnya meliputi sebutan bagi sesuatu yang banyak (*mabdhūr*), orang yang tidak mampu menyimpan rahasia (*badhīr*), hingga sifat banyak bicara (*baydhārānī*). Dalam aspek sosial, ia merujuk pada adu domba, sedangkan dalam aspek moral menunjuk pada perilaku mubazir.¹⁵⁵

Ungkapan Arab klasik seperti *badhrtu al-badhr* berarti “aku menabur benih,” sedangkan *badhdhartu al-māl tabdhīran* berarti “aku menghamburkan harta.” Al-Qur'an mengabadikan bentuk ini dalam firman-Nya: “*Wa lā tubadhdhir tabdhīran, innal-mubadhdhirīna kānū ikh'wāna asy-syayāṭīn*” (al-Isrā' [17]: 26–27). Dalam literatur hadis dan atsar, istilah *al-budhur* digunakan untuk menyifati orang-orang yang tidak mampu menjaga lisan dan menyimpan rahasia. Imam 'Alī karramallāhu wajhah menegaskan bahwa wali Allah sejati adalah “*pelita-pelita dalam kegelapan, bukan orang-orang yang suka berteriak dan bukan pula kaum al-budhur.*”¹⁵⁶

Selain sebagai sifat manusia, kata *badhr* juga menunjuk pada berbagai keadaan lain. Ia digunakan untuk menyifati biji-bijian yang tersebar, keturunan yang buruk (*badhr sū'*), maupun harta yang mubazir. Larangan pemborosan dalam ayat al-Isrā' (17): 26–27 menunjukkan bahwa *tabdhīr* merupakan bentuk kerusakan dalam membelanjakan harta, baik pada perkara sia-sia maupun maksiat. Dalam hadis, sikap mubadzir dilarang keras karena berpotensi merusak keseimbangan nikmat Allah.¹⁵⁷

Penggunaan *badhr* juga muncul dalam ungkapan sosial dan dialektal. Misalnya, *tafarrāqat ibluhu shadhar badhr* yang menggambarkan unta tercerai-berai, atau ungkapan *kathīr badhīr* yang menurut al-Farrā' bermakna sama dengan *bathīr* dalam lafal tertentu. Abu Zayd menambahkan istilah *rajulun tibdhārah* untuk orang yang menghamburkan hartanya, sedangkan *rajulun badhūr* bagi orang yang

¹⁵⁴ Al-Rāghib Al-Aṣfahānī, *Al-Mufradāt Fī Gharīb Al-Qur'ān*, ..., cet. 1, h. 114.

¹⁵⁵ Muḥammad ibn Ya'qūb al-Fayrūzābādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, ..., cet. VIII, h. 348.

¹⁵⁶ Aḥmad ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, ..., jilid. 1, h. 216.

¹⁵⁷ Jamāl al-Dīn Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, ..., jilid. 4, h. 50-51.

menyebarkan rahasia. Pola jamaknya adalah *qawmun budhur*, sepadan dengan bentuk *ṣabūr* dan *ṣabr*.¹⁵⁸

Dalam khazanah bahasa Arab klasik, *al-badhr* tidak hanya dipahami sebagai biji-bijian yang ditanam, tetapi juga menunjuk pada tunas muda, sayuran, atau tumbuhan yang baru muncul. Dari sini lahir makna metaforis, seperti dalam ungkapan *badhrallāh al-khalq fī al-ard*, yang berarti Allah menceraikan-beraikan makhluk-Nya di bumi. Akar kata ini juga digunakan untuk menggambarkan sifat manusia, khususnya orang yang tidak mampu menjaga rahasia, sebagaimana perkataan Fāṭimah ra.: “*Inni idzan labadhīrah*” (Aku termasuk orang yang mudah menyebarkan rahasia).¹⁵⁹

Selain bernuansa moral, istilah *tabdhīr* juga memiliki aspek mu‘āmalah. Ia dimaknai sebagai pengeluaran harta dalam kemaksiatan, atau pembelanjaan berlebihan hingga tidak menyisakan kebutuhan pokok, sebagaimana firman Allah: “*Wa lā tabsuth-hā kulla al-basth fa-taq‘uda malūman maḥsūran*” (al-Isrā’ [17]: 29). Istilah ini bahkan digunakan untuk menyifati jamuan makan berlimpah (*ta‘āmun kathīru al-budhārah*) atau makanan jamuan (*ta‘āmun badhīr*). Bait syair Arab klasik pun menggunakannya untuk melukiskan pemberian yang sedikit dan tidak layak disebut jamuan.¹⁶⁰

Selain dimensi linguistik, moral, dan sosial, kata *badhr* juga memiliki dimensi topografis. Ia dijadikan nama bagi sejumlah sumur di Mekah, seperti Jurāb, Malikūm, Badhr, dan Ghamrā, sebagaimana disebut dalam syair Arab. Bahkan al-Aṣma‘ī meriwayatkan bahwa *tabadhdhara al-mā’* berarti air yang berubah warna dan menguning, suatu gambaran metaforis dari kerusakan. Dengan demikian, akar kata *b-dh-r* memuat spektrum makna yang mencakup aspek agraris, moral, sosial, hingga toponim, sementara dalam Al-Qur’an ia diangkat sebagai peringatan keras terhadap *tabdhīr* yang dipandang sebagai perbuatan merusak dan menyerupai perilaku setan.¹⁶¹

Kata *tabdhīr* dalam berbagai derivasinya disebutkan dalam al-Qur’an sebanyak 3 kali dalam satu surat saja.¹⁶² Rinciannya bisa dilihat dalam tabel berikut:

No	Derivasi Kata	Bentuk Kata	Surat dan Ayat
1	تُبَدِّرُ	Fi‘il Muḍāri‘ (kata kerja)	Al-Isrā’ [17]: 26
2	تَبَدِيرًا	Maṣdar (kata benda/verbal noun)	Al-Isrā’ [17]: 27

¹⁵⁸ Abū Naṣr al-Jawhārī, *Al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-‘Arabiyyah*, ..., cet. 4, jilid. 2, h. 587-588.

¹⁵⁹ Murtaḍā al-Zabīdī, *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, taḥqīq Jamā‘ah min al-Mukhtaṣṣīn (Kuwait: Wizārat al-Irshād wa al-Anbā’, 1385–1422 H / 1965–2001 M), jilid. 10, h. 145-149.

¹⁶⁰ Aḥmad ibn al-Azharī, *Tahdhīb al-Lughah*, ..., jilid. 14, h. 307-308.

¹⁶¹ ‘Umar ibn Aḥmad al-Zamakhsharī, *Al-Kitāb: Asās al-Balāghah*, ..., cet. 1, jilid 1, h. 51-52.

¹⁶² Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, *Al-Mu‘jam al-Mufahras*..., h. 116.

3	المُبَدِّرِينَ	Isim Fā'il (kata orang pelaku)	Al-Isrā' [17]: 27
---	----------------	--------------------------------	-------------------

2. Penafsiran Ayat-Ayat *Tabdhīr*

Q.S Al-Isrā' [17]: 26-27

وَاتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ ۖ وَالْمِسْكِينَ ۖ وَابْنَ السَّبِيلِ ۖ وَلَا تَبْذُرْ تَبْدِيرًا، إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ
كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ ۖ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ ۖ كَفُورًا

“Berikanlah kepada kerabat dekat haknya, (juga kepada) orang miskin, dan orang yang dalam perjalanan. Janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros. Sesungguhnya para pemboros itu adalah saudara-saudara setan dan setan itu sangat ingkar kepada Tuhannya.” (Q.S. Al-Isrā' [17]: 26-27)¹⁶³

Tafsir Ayat

Al-Rāzī¹⁶⁴ (w. 606 H) dalam *Mafātīḥ al-Ghayb* menjelaskan bahwa firman Allah ﷻ: “Dan janganlah kamu memboroskan harta secara berlebihan” (Al-Isrā' [17]: 26-27) menegaskan larangan terhadap *tabdhīr*, yang dalam bahasa Arab bermakna perusakan harta dan pengeluaran yang sia-sia. Dalam penafsirannya, Al-Rāzī menyinggung riwayat dari 'Utmān bin al-Aswad yang menceritakan bahwa ia pernah mengelilingi Ka'bah bersama Mujāhid, kemudian Mujāhid menoleh kepada Abu Qubais dan berkata, jika seseorang mengeluarkan hartanya di jalan ketaatan kepada Allah, ia tidak termasuk orang yang boros; tetapi jika ia menghabiskan satu dirham untuk bermaksiat, maka ia tergolong *mubādhir*. Al-Rāzī menekankan prinsip bahwa pengeluaran harus diarahkan pada kebaikan dan tidak melampaui batas, karena “tidak ada kebaikan dalam pemborosan, dan tidak ada pemborosan dalam kebaikan.” Oleh karena itu, beliau menekankan pentingnya kesadaran dalam penggunaan harta agar tercapai keseimbangan antara kepentingan pribadi, keluarga, dan masyarakat.

Selanjutnya, Al-Rāzī mengaitkan penegasan Allah mengenai keburukan *tabdhīr* dengan sifat iblis dan para pelaku dosa. Orang-orang *mubādhir* disebut sebagai *ikhwān al-syāyātīn* (saudara setan), yang berarti mereka menyerupai setan dalam perbuatan dan sifatnya. Iblis disebut *kafūr* terhadap Tuhannya karena menggunakan tubuh dan harta untuk maksiat, merusak bumi, dan menyesatkan manusia. Demikian pula, setiap orang yang Allah beri harta atau kedudukan tetapi menggunakannya untuk hal-hal yang tidak diridhai-Nya, dianggap *kafūr* terhadap nikmat Allah. Al-Rāzī menegaskan bahwa ayat ini juga merupakan teguran terhadap bangsa Arab jahiliyah yang mengumpulkan harta dari penjarahan dan

¹⁶³ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan*, ..., jilid. 2, h. 396.

¹⁶⁴ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb :At-Tafsīr al-Kabīr*, ..., cet. 3, jilid. 20, h. 328-329.

merampas, lalu menghabiskannya untuk pamer, kesombongan, atau membantu musuh Islam. Dengan demikian, ayat ini berfungsi sebagai peringatan moral dan sosial terhadap perilaku pemborosan yang berujung pada kehancuran spiritual dan sosial.

Ibnu Kathīr¹⁶⁵ (w. 774 H) dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* memberikan penjelasan serupa bahwa firman Allah ﷻ: “*Dan janganlah kamu memboroskan harta secara berlebihan*” (*wa lā tubadhdhir tabdhīran*) menegaskan larangan *isrāf* saat seseorang diperintahkan untuk berinfak. Menurutnya, infak yang benar harus berada di posisi tengah tidak berlebihan dan tidak kikir sebagaimana ditegaskan dalam ayat lain: “*Dan orang-orang yang apabila menafkahkan harta, mereka tidak berlebih-lebihan dan tidak pula kikir*” (Al-Furqān [25]: 67). Ibnu Kathīr menafsirkan bahwa *mubādhir* adalah orang yang menyerupai setan dalam perbuatan boros dan pemborosan. Beliau menukil pendapat sahabat seperti Ibn Mas‘ūd dan Ibn ‘Abbās bahwa *tabdhīr* adalah mengeluarkan harta di luar haknya, sedangkan Mujāhid dan Qatādah menegaskan bahwa menginfakkan seluruh harta di jalan ketaatan tidak disebut *tabdhīr*, tetapi menggunakannya untuk maksiat tergolong pemborosan.

Lebih lanjut, Ibnu Kathīr meriwayatkan hadis dari Anas bin Mālik bahwa seorang lelaki dari Bani Tamīm pernah bertanya kepada Rasulullah ﷺ bagaimana cara menafkahkan hartanya agar sesuai syariat. Nabi ﷺ menjawab bahwa zakat wajib dikeluarkan, hak kerabat dijaga, dan hak fakir miskin serta musafir diperhatikan, kemudian menegaskan: “*Dan janganlah kamu memboroskan harta secara berlebihan.*” Menurut Ibnu Kathīr, firman Allah: “*Sesungguhnya orang-orang mubādhir itu adalah saudara setan*” menunjukkan kesamaan mereka dengan setan dalam pemborosan dan pembangkangan terhadap perintah Allah. Iblis disebut *kafūr* karena menolak nikmat dan memilih jalan maksiat; demikian pula orang yang menghabiskan harta untuk hal-hal yang tidak diridhai Allah dianggap kufur terhadap nikmat-Nya. Karenanya, ayat ini menegaskan larangan *isrāf* dan kewajiban mengarahkan harta kepada kebaikan, kemaslahatan, dan ibadah yang benar.

Ibnu ‘Āshūr¹⁶⁶ (w. 1393 H) dalam *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* menafsirkan ayat yang sama dengan pendekatan sosial dan moral yang mendalam. Menurutnya, firman Allah ﷻ: “*Dan janganlah kamu memboroskan harta secara berlebihan, sesungguhnya orang-orang mubādhir itu adalah saudara setan, dan setan itu kafur terhadap Tuhannya*” (*wa lā tubadhdhir tabdhīran, innal-mubādhirīna kānū ikhwanasy-syāyātīn wa kāna asy-syātānu lirabbihi kafūrā*) menunjukkan larangan tegas terhadap *tabdhīr*, bukan hanya dalam bentuk pengeluaran harta secara fisik, tetapi juga dalam sifat batin pelakunya yang menyerupai setan dalam kesia-siaan dan pemborosan. Ibnu Āshūr menekankan bahwa larangan ini berhubungan dengan keutamaan membelanjakan harta untuk tujuan syariat dan menjauhi pengeluaran yang merugikan diri maupun masyarakat. Istilah *ikhwān al-syāyātīn* menunjukkan bahwa pemborosan menjerumuskan pelakunya ke dalam kebiasaan tercela dan menyebabkan kerusakan sosial.

¹⁶⁵ Ismā‘īl bin ‘Umar bin Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, ..., cet. 1, jilid. 5, h. 63-64.

¹⁶⁶ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*..., cet. 1, jilid. 15, h. 78-82.

Selain itu, Ibnu Āshūr menegaskan bahwa menjauhi *tabdhīr* bukan hanya menahan diri dari berlebih-lebihan, tetapi juga memastikan harta digunakan sesuai tujuan syariat seperti memenuhi hak kerabat, fakir miskin, dan kepentingan umum. Larangan ini berfungsi menjaga keseimbangan distribusi harta agar tidak ada pihak yang dirugikan. Pengeluaran dalam kebaikan, meski besar jumlahnya, tidak disebut *tabdhīr* karena tetap dalam koridor syariat dan prinsip moderasi Al-Qur'an. Ia menambahkan bahwa larangan ini juga mengandung ancaman moral, sebab pemborosan dapat menjerumuskan pelaku pada sikap kufur nikmat. Setan disebut *kafūr* karena menolak nikmat Allah dan menggunakannya untuk maksiat; demikian pula orang yang memboroskan harta seakan menolak karunia Allah. Dalam konteks sejarah Arab pra-Islam, pemborosan dan penghamburan harta dijadikan kebanggaan, sehingga peringatan ini berfungsi sebagai benteng moral agar umat Islam memanfaatkan harta sebagai sarana kebaikan dan keberkahan.

Buya Hamka¹⁶⁷ (w. 1981 M) dalam *Tafsir al-Azhar* menegaskan bahwa ayat “*Dan janganlah kamu memboroskan harta secara berlebihan*” (*wa lā tubadhdhir tabdhīran*) menjadi kunci utama dalam memahami larangan *mubazzir*. Menurut beliau, *mubazzir* berarti membelanjakan harta tidak pada tempatnya atau dengan cara yang tidak pantas. Ia mengutip pendapat Imam Syafi'i bahwa *mubazzir* ialah orang yang membelanjakan harta tidak pada jalannya, dan pendapat Imam Malik bahwa meskipun harta diperoleh dengan cara halal, jika digunakan untuk hal yang tidak benar, maka ia tetap tergolong *mubazzir*. Mujāhid menegaskan bahwa mengeluarkan seluruh harta di jalan kebaikan bukanlah *tabdhīr*, sedangkan satu genggam yang dikeluarkan untuk keburukan sudah termasuk pemborosan. Qatādah menambahkan bahwa *tabdhīr* mencakup pengeluaran untuk maksiat atau perbuatan yang merusak.

Buya Hamka memperkaya penafsirannya dengan pengalaman pribadi, menceritakan bahwa saat kecil ia ditegur ayahnya karena membiarkan dua butir kacang goreng terbuang, menunjukkan bahwa menyia-nyiakan makanan layak konsumsi termasuk *tabdhīr*. Ia menekankan pentingnya mengelola harta dan rezeki secara bijak menanak nasi secukupnya, menghindari pemborosan, dan mendistribusikan kelebihan kepada fakir miskin atau musafir. Selanjutnya, beliau menafsirkan ayat “*Sesungguhnya orang-orang yang pemboros itu adalah saudara setan*” (*innal-mubādhirīna kānū ikhwanasy-syāyāfīn*) sebagai peringatan moral: orang yang memboroskan harta telah menjadi sekutu setan dalam menolak nikmat Allah. Sifat setan yang *kafūr* tidak bersyukur atas nikmat Allah menular pada pelaku pemborosan, sehingga segala tindakannya kehilangan nilai ibadah dan keberkahan. Dengan demikian, larangan *tabdhīr* bukan hanya seruan ekonomi, tetapi juga peringatan spiritual agar manusia menjadikan harta sebagai sarana kebaikan, bukan jalan menuju kelalaian dan dosa.

¹⁶⁷ Abdulmalik Abdulkarim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 2003), jilid 6, hlm. 4040-4041.

3. Korelasi Ayat-Ayat *Tabdhīr* dengan Perilaku *Food Waste*

Larangan *tabdhīr* dalam firman Allah ﷻ: “Dan janganlah kamu memboroskan harta secara berlebihan” (Al-Isrā’ [17]: 26–27) memiliki korelasi yang kuat dengan fenomena *food waste* atau pemborosan pangan di masa kini. Para mufasir seperti Al-Rāzī, Ibnu Kathīr, Ibnu ‘Āshūr, dan Buya Hamka menafsirkan ayat ini tidak semata sebagai larangan ekonomi, tetapi juga sebagai peringatan moral dan spiritual terhadap perilaku menyia-nyiakan nikmat Allah. Dalam konteks modern, perilaku membuang makanan yang masih layak konsumsi, berlebihan dalam penyajian, atau membeli tanpa perencanaan jelas merupakan manifestasi nyata dari *tabdhīr* yang dikritik dalam Al-Qur’an.

Menurut Al-Rāzī (w. 606 H) dalam *Mafātīḥ al-Ghayb*, *tabdhīr* berarti mengeluarkan harta pada hal yang sia-sia dan tidak mendatangkan manfaat. Ia menegaskan prinsip: “tidak ada kebaikan dalam pemborosan, dan tidak ada pemborosan dalam kebaikan.” Pandangan ini dapat diterapkan pada perilaku *food waste*, di mana makanan yang semestinya menjadi sumber kehidupan justru terbuang tanpa faedah. Orang yang membeli atau memasak makanan berlebihan lalu membuang sisanya termasuk dalam kategori *mubādhīr*, karena ia telah menggunakan harta dan nikmat Allah untuk sesuatu yang tidak membawa manfaat, bahkan mendatangkan mudarat bagi lingkungan. Contohnya, dalam acara pernikahan atau jamuan besar, makanan sering disajikan secara berlimpah hingga sebagian besar terbuang; ini mencerminkan *isrāf* dan *tabdhīr* yang melampaui batas kebutuhan. Dengan demikian, pandangan Al-Rāzī menekankan bahwa setiap konsumsi, termasuk makanan, harus diarahkan pada kemaslahatan, bukan pada kesia-siaan.¹⁶⁸

Ibnu Kathīr (w. 774 H) dalam *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* menegaskan bahwa *tabdhīr* adalah mengeluarkan harta di luar haknya dan menyerupai perbuatan setan yang *kafīr* terhadap nikmat Allah. Korelasinya dengan *food waste* sangat jelas: membuang makanan sama artinya dengan mengabaikan hak orang lain yang membutuhkan. Dalam hadis yang diriwayatkan Anas bin Mālik, Rasulullah ﷺ menekankan bahwa harta (termasuk makanan) harus dibelanjakan dengan memperhatikan hak kerabat, fakir miskin, dan musafir. Maka, setiap butir nasi yang terbuang sementara masih banyak orang kelaparan merupakan bentuk pengingkaran terhadap hak sosial dan nikmat Allah. Contohnya tampak dalam gaya hidup masyarakat perkotaan modern yang sering membuang makanan berlebih di restoran cepat saji atau hotel berbintang, sementara di tempat lain banyak orang kesulitan mendapatkan makanan bergizi. Dalam perspektif Ibnu Kathīr, hal ini adalah bentuk *tabdhīr* yang menjadikan pelakunya menyerupai “saudara setan” dalam perilaku kufur nikmat.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Ildi Aini, dkk, “Prinsip Konsumsi Dalam Perspektif Ekonomi Islam: Telaah Tafsir Quran Surat Al-Isra’”, dalam Jurnal *Yurisprudencia: Jurnal Hukum Ekonomi*, (Padangsidempuan: Uin Syahada, 2004), Vol. 10, No. 1, h. 191

¹⁶⁹ Heni Fitriani, “Kontekstualisasi Israf Dan Tabzir Dalam Pengelolaan Harta Perspektif Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Az-Zuhaili”, dalam Jurnal *Mashahif: Journal of Qur’an and Hadits Studies*, (Malang: Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2023), Vol. 2, No. 2, h. 13.

Ibnu ‘Āshūr (w. 1393 H) dalam *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* memperluas makna *tabdhīr* tidak hanya pada pengeluaran harta, tetapi juga pada sikap batin yang meniru kesia-siaan setan. Ia menegaskan bahwa *tabdhīr* merusak tatanan sosial dan mengganggu keseimbangan distribusi harta. Dalam konteks *food waste*, pandangan ini sangat relevan: pemborosan makanan tidak hanya menimbulkan kerugian individu, tetapi juga berdampak sosial dan ekologis. Limbah makanan berkontribusi pada peningkatan emisi gas rumah kaca, sementara sumber daya seperti air, energi, dan lahan terbuang percuma. Contoh nyata adalah perilaku membeli bahan makanan berlebih di pasar modern karena promosi, namun akhirnya basi dan dibuang. Menurut Ibnu ‘Āshūr, tindakan seperti ini bukan hanya masalah ekonomi, tetapi juga bentuk ketidakadilan sosial karena mengabaikan prinsip distribusi dan keberlanjutan yang menjadi tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī‘ah*).¹⁷⁰

Buya Hamka (w. 1981 M) dalam *Tafsir al-Azhar* mengaitkan *tabdhīr* secara langsung dengan perilaku sehari-hari, termasuk dalam penggunaan makanan. Ia memberi contoh sederhana dari pengalaman masa kecilnya: dua butir kacang goreng yang dibiarkan terbuang pun sudah dianggap mubazir. Dalam konteks modern, hal ini dapat diterjemahkan sebagai ajakan untuk menghargai setiap sumber pangan sekecil apa pun. Menurut Buya Hamka, orang yang membuang makanan sama dengan menolak nikmat Allah sebagaimana setan yang *kafūr*. Oleh karena itu, perilaku *food waste* di rumah tangga, seperti membuang sisa nasi, lauk, atau sayur yang masih bisa dimanfaatkan, merupakan cerminan dari *tabdhīr* yang dilarang dalam Al-Qur’an. Sebaliknya, upaya seperti mengelola sisa makanan untuk dibagikan kepada tetangga, membuat kompos, atau mendonasikan makanan berlebih kepada lembaga sosial merupakan bentuk syukur yang nyata terhadap nikmat Allah.¹⁷¹

D. Solusi Al-Qur’an Atas Masalah *Food Waste*

Setelah menguraikan pandangan para mufassir mengenai ayat-ayat yang berbicara tentang *isrāf*, dan *tabdhīr*, tampak jelas bahwa Al-Qur’an tidak hanya memberikan peringatan normatif, tetapi juga menyajikan prinsip-prinsip universal yang dapat dijadikan pedoman dalam menghadapi problematika kontemporer. Salah satu isu global yang relevan untuk dikaitkan dengan konsep-konsep tersebut adalah fenomena *food waste*, yakni pemborosan makanan yang berdampak pada aspek moral, sosial, dan ekonomi.

Korelasi antara ayat-ayat Al-Qur’an dengan isu *food waste* menunjukkan bahwa ajaran Islam memiliki fondasi etis yang sangat kuat dalam mengatur perilaku konsumsi manusia. Larangan terhadap *isrāf* mengajarkan keseimbangan dan

¹⁷⁰ Deni Lubis, dkk, “Prevention of Tabzir in Muslim Households Food Consumption”, dalam *Jurnal Economica: Jurnal Ekonomi Islam*, (Bogor: IPB University, 2022), Vol. 13, No. 1, h. 111.

¹⁷¹ Sofiyaturrozibala & Luthviah Romziana, “Pemborosan Makanan Dalam Mukbang: Tinjauan Al-Qur’an Tentang Israfdi Era Digital” dalam *Jurnal Pendas: Jurnal Ilmiah Pendidikan Dasar*, (Probolinggo: Universitas Nurul Jadid, 2025), Vol. 10, No. 02, h. 239.

proporsional, dan peringatan atas *tabdhīr* menegaskan pentingnya penggunaan nikmat pada tempatnya. Oleh karena itu, dari perspektif tafsir, isu *food waste* tidak hanya menyangkut persoalan teknis dalam pengelolaan pangan, tetapi juga merupakan problem spiritual dan moral yang menuntut solusi komprehensif. Berikut Adalah Solusi-solusi yang ditawarkan:

Solusi mengatasi *food waste* berdasarkan ayat *isrāf* (Al-An‘ām [6]:141, Q.S. Al-A‘rāf [7]:31, Al-Furqān [25]:67) adalah:

1. Pengendalian konsumsi pribadi:

Melalui kebiasaan makan secukupnya, pengaturan porsi, dan menghindari perilaku konsumtif berlebihan.

2. Manajemen pangan rumah tangga:

Dengan perencanaan belanja, penyimpanan yang benar, serta memanfaatkan sisa makanan untuk mencegah pemborosan.

3. Distribusi adil dan sosial:

Sebagaimana ditegaskan dalam tafsir al-Rāzī dan Ibn Kathīr, perlu dikembangkan sistem berbagi makanan (food bank, sedekah makanan) agar kelebihan konsumsi dapat dialihkan kepada pihak yang membutuhkan.

4. Kesadaran kesehatan dan keberlanjutan:

Menghubungkan prinsip Qur’ani dengan manfaat kesehatan, sebagaimana ditunjukkan al-Qurṭubī, sehingga kesadaran agama dan kesehatan berjalan beriringan.

Solusi mengatasi *food waste* berdasarkan ayat *tabdhīr* (Q.S. Al-Isrā’ [17]:26-27) adalah:

1. Edukasi moral dan spiritual:

Membangun kesadaran bahwa membuang makanan, sekecil apapun, adalah bentuk kesamaan sifat dengan setan (*ikhwān al-syayāṭīn*), sehingga mendorong rasa tanggung jawab spiritual dalam konsumsi.

2. Regulasi sosial dan hukum:

Sesuai dengan penafsiran al-Jaṣṣāṣ tentang *ḥajr*, perlu adanya kebijakan pemerintah untuk mengatur produksi, distribusi, dan pengelolaan limbah makanan, misalnya melalui regulasi restoran, hotel, dan industri pangan.

3. Pengendalian gaya hidup konsumtif:

Seperti ditegaskan al-Marāghī, membeli atau mengolah makanan berlebihan hanya demi gaya hidup adalah *tabdhīr*. Oleh karena itu, kampanye publik untuk gaya hidup sederhana (*zuhd al-‘aṣrī*) dapat menjadi solusi sosial-kultural.

4. Optimalisasi teknologi pangan:

Memanfaatkan inovasi penyimpanan, pengolahan ulang (*recycle*), dan redistribusi makanan untuk memastikan makanan tidak berakhir sia-sia.

BAB IV PENUTUP

A. Kesimpulan

Al-Qur'an memandang fenomena *food waste* atau pemborosan pangan sebagai bentuk perilaku yang bertentangan dengan ajaran Islam karena termasuk dalam kategori *isrāf* (berlebih-lebihan) dan *tabdhīr* (pemborosan). Kedua konsep ini menjadi dasar etika konsumsi yang menuntun manusia untuk bersikap sederhana, seimbang, dan proporsional dalam menggunakan nikmat Allah, terutama dalam hal makanan. Fenomena *food waste* dijelaskan di dalam Al-Qur'an melalui empat ayat utama, yakni terkait *isrāf* pada Q.S. Al-An'ām [6]: 141, Q.S. Al-A'rāf [7]: 31, dan Q.S. Al-Furqān [25]: 67, serta terkait *tabdhīr* pada Q.S. Al-Isrā' [17]: 26–27. Melalui analisis tafsir tematik, ditemukan bahwa para mufassir dari berbagai generasi menekankan pentingnya proporsional, tanggung jawab sosial, serta pengelolaan nikmat Allah secara bijak sebagai antitesis terhadap perilaku berlebih-lebihan dan pemborosan. Para mufassir sepakat bahwa makan dan menggunakan harta secara berlebihan hingga menimbulkan pemborosan, termasuk membuang makanan layak konsumsi, merupakan pelanggaran terhadap prinsip proporsional, keseimbangan, dan tanggung jawab sosial yang diajarkan Islam. Karena itu, *food waste* tidak hanya berdampak pada ekonomi dan lingkungan, tetapi juga mencerminkan penyimpangan moral dan spiritual dari ajaran Al-Qur'an.

Secara keseluruhan, penelitian ini menyimpulkan bahwa *food waste* bukan sekadar persoalan teknis atau manajerial dalam pengelolaan pangan, melainkan problem moral, sosial, dan spiritual yang telah diperingatkan Al-Qur'an melalui larangan *isrāf*, dan *tabdhīr*. Oleh karena itu, solusi Qur'ani menuntut perubahan paradigma konsumsi umat manusia: dari perilaku berlebih-lebihan menuju proporsional, serta dari pemborosan menuju penghargaan atas nikmat Allah. Dengan demikian, Al-Qur'an memberikan kerangka etis sekaligus praktis bagi upaya pengurangan *food waste* dalam konteks modern, sekaligus menegaskan peran manusia sebagai khalifah di bumi yang bertugas menjaga keberlangsungan nikmat Allah bagi seluruh makhluk.

B. Saran

Penelitian ini tentu memiliki keterbatasan yang perlu dicatat. Pertama, pembahasan masih terbatas pada penafsiran beberapa *mufassir* klasik dan kontemporer tanpa mengulas secara menyeluruh seluruh khazanah tafsir yang sangat luas. Masih banyak kitab tafsir lain, baik dari tradisi *ma'thūr*, *ra'yi*, maupun tafsir tematik modern, yang belum terakomodasi sehingga perspektif yang diperoleh masih bersifat selektif. Kedua, penelitian ini berfokus pada pendekatan tafsir tematik (*mawdū'ī*) terhadap konsep *isrāf* dan *tabdhīr*, namun belum dikembangkan dengan pendekatan interdisipliner yang lebih komprehensif seperti ekonomi Islam, sosiologi pangan, atau studi lingkungan. Akibatnya, analisis korelasi dengan isu *food waste* lebih bersifat normatif-teoritis dan belum banyak menyentuh aspek praktis di lapangan.

Berdasarkan keterbatasan tersebut, peneliti selanjutnya disarankan untuk memperluas kajian dengan menelaah kitab-kitab tafsir lain, termasuk karya tafsir modern yang secara khusus menyoroti isu sosial-ekologis. Selain itu, penelitian interdisipliner yang mengintegrasikan tafsir Al-Qur'an dengan data empiris tentang

food waste di berbagai konteks sosial akan memperkaya hasil penelitian. Misalnya, mengkaji praktik pemborosan pangan dalam rumah tangga, industri makanan, atau kegiatan keagamaan dengan merujuk pada prinsip-prinsip Qur'ani. Penelitian selanjutnya juga dapat menggali solusi aplikatif berbasis nilai Qur'ani untuk pengelolaan pangan berkelanjutan, sehingga kontribusinya tidak hanya bersifat konseptual, tetapi juga operasional bagi masyarakat dan pembuat kebijakan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād. *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'an al-Karīm*. Qāhirah: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1945.
- Abū Ḥayān al-Andalusī. *Al-Baḥr al-Muḥīt fī al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Fikr, 2000.
- Abū Naṣr al-Jawharī. *Al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-'Arabiyyah*. Bayrūt: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, 1987.
- Abū al-Muẓaffar al-Sam'ānī. *Tafsīr al-Qur'an*. Riyadh: Dār al-Waṭan, 1997.
- Aḥmad ibn al-Azharī. *Tahdhīb al-Lughah*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2001.
- Aḥmad ibn Fāris. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Miṣr: Syarikat Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, 1969.
- Aḥmad ibn Muṣṭafā al-Marāghī. *Tafsīr al-Marāghī*. Mesir: Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlādih, 1946.
- Afra Maghriza Milenius, Ferrial. *Pemaknaan Isrāf Dalam Makan Perspektif Al-Qur'an (Studi Tafsir Ayat Isrāf Dalam Tafsir Al-Misbah)*. Skripsi, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2024.
- Ahlul Haqī, M. *Al-Isrāf Dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir Tematik)*. Skripsi, Universitas Islam Negeri K.H. Abdurrahman Wahid Pekalongan, 2023.
- Alifah, Umi. *Makna Tabdzir Dan Isrāf Dalam Al-Qur'an*. Skripsi, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.
- Ālūsī, Shihāb al-Dīn. *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- Amri, Khairul. *Studi Ilmu Tafsir*. Pekanbaru: CV Putra Melayu, 2012.
- Anom Garbo & Ryanta Karina. "Determinan Perilaku Food Waste Pada Mahasiswa Muslim di Yogyakarta Selama Pandemi Covid-19 Dalam Perspektif Maqashid Syariah, Moral dan Etika Islam." *Jurnal Islam Ulil Albab*. Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, 2023.
- Aṭ-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr. *Tafsīr Aṭ-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'an*. Kairo: Dār Hajar, 2001.
- Azharama, Andreyana Tri. *Analisis Food Waste Nasi Rumah Tangga Kecamatan Pamulang, Tangerang Selatan*. Skripsi, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2022.
- Az-Zuḥaylī, Wahbah. *At-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*. Dimashq: Dār al-Fikr; Bayrūt: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1991.
- Bayḍāwī, Nāṣir al-Dīn. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1997.
- Biqā'ī, Burhān al-Dīn. *Nazm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*. Ḥaydar Ābād: Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, 1984.
- Chabibah, dkk. "Faktor-faktor yang Memengaruhi Perilaku Konsumsi Mahasiswa dan Estimasi Nilai Ekonomi Food Waste di Kantin Faperta." *Jurnal Pemikiran Masyarakat Ilmiah Berwawasan Agribisnis*. Sumedang: Universitas Padjadjaran, 2024.
- Chairani, Chilma, dkk. "Sikap dan Pengetahuan Mahasiswa Fakultas Sains dan Teknologi UIN Walisongo Semarang terhadap Limbah Pangan (Food Waste)." *Jurnal Pengelolaan Lingkungan Berkelanjutan*. Semarang: UIN Walisongo, 2023.

Destisa, Mutiara, dkk. “Analisis Pengelolaan Makanan Tak Terkonsumsi (Food Waste) Pada Kantin Kampus UNTIRTA Berdasarkan Perda Pengelolaan Sampah.” *Jurnal Administrative Law and Public Policy*. Banten: Universitas Sultan Ageng Tirtayasa, 2024.

Esmiralda Wijaya, Meliana, dkk. “Konsep Isrāf dan Tabdzir Dalam Al-Qur’an.” *Jurnal Kajian Agama Islam*. Makassar: Universitas Islam Negeri Alauddin, 2025.

Fardesi, Mertisa. *Analisis Perilaku Konsumtif dan Gaya Hidup Santri Ditinjau Dalam Perspektif Religiusitas*. Skripsi, UIN Ar-Raniri Banda Aceh, 2020.

Fayrūzābādī, Muḥammad ibn Ya‘qūb. *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2005.

Hanjaya Siaputra, dkk. “Analisa Implementasi Food Waste Management di Restoran ‘X’ Surabaya.” *Jurnal Manajemen Perhotelan*. Surabaya: Universitas Kristen Petra, 2019.

Hidayat, A. Rahmat. *Gaya Hidup Konsumtif Perspektif Al-Qur’an (Studi Ayat-Ayat Tabdzir dan Isrāf Dalam Tafsir Al-Azhar)*. Skripsi, IAIN Palopo, 2022.

Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr, 1984.

Ibn Kathīr, Ismā‘īl bin ‘Umar. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998.

Ibn Manzūr, Jamāl al-Dīn. *Lisān al-‘Arab*. Bayrūt: Dār Ṣādir, 1994.

Jazā’irī, Abū Bakr. *Aysar al-Tafsīr li-Kalām al-‘Alī al-Kabīr*. al-Madīnah al-Munawwarah: Maktabat al-‘Ulūm wa al-Ḥikm, 2003.

Jauharotus Syukriya, Alvi & Lensa Rosdiana Safitri. “Konsep Zero Waste Lifestyle Dalam Prespektif Sains-Islam.” *Jurnal Halal Product and Research*. Surabaya: Universitas Airlangga, 2021.

Kementerian Agama RI. *Al-Qur’an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, 2019.

Lubis, Deni. *Analisis Perilaku Food Waste Dalam Konsumsi Rumah Tangga Muslim dan Strategi Pencegahannya*. Tesis, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2023.

Lutviyani, Alvina, dkk. “Tinjauan Limbah Makanan Terhadap Lingkungan Dalam Perspektif Islam Dan Sains.” *Prosiding Konferensi Integrasi Interkoneksi Islam Dan Sains*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2022.

Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭubī. *Al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān*. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyya, 1964.

Quraish Shihab, M. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghayb: At-Tafsīr al-Kabīr*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 H.

Rohayadi, Edi & Maulina. “Konsumerisme Dalam Perspektif Islam.” *Jurnal Transformatif*. Palangka Raya: IAIN Palangka Raya, 2020.

Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī. *Ṣafwat al-Tafāsīr*. Kairo: Dār al-Ṣābūnī, 1997.

Ṣādiq Khān bin Ḥasan. *Fath al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur’ān*. Ṣaydā–Beirut: Al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1992.

Sayyid Quthb. *Tafsir Fī Zilālil-Qur’an: Di Bawah Naungan Al-Qur’an*. Terj. As‘ad Yasin dkk. Jakarta: Gema Insani Press, 2004.

Tantāwī, Muḥammad Sayyid. *At-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār Nahḍat Miṣr, 1997–1998.

Ummy Almas. *Larangan Berbuat Isrāf, Tabdzir Dan Fasad dan Relevansinya Dengan Problematika Sampah (Pendekatan Tafsir Maqashidi)*. Tesis, UIN Sunan Kalijaga, 2024.

Wāḥidī, Muḥammad ibn ‘Alī. *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1411 H.

Yogi Imam Perdana. “Penafsiran Fakhrudin Ar-Razi tentang Ayat-Ayat Isrāf dan Tabdzir serta Relevansinya dengan Kehidupan Modern.” *Jurnal Keislaman dan Peradaban*. Padang: UIN Imam Bonjol, 2018.

Zamakhsharī, ‘Umar ibn Aḥmad. *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Ghawāmiḍ at-Tanzīl*. Kairo–Beirut: Dār ar-Riyān lil-Turāth & Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1987.

TENTANG PENULIS



Asep Gunawan, sosok yang lahir di Bandung pada tanggal 13 Mei 2000, merupakan buah kasih sayang dari pasangan Nenti dan Ade Ahyarudin. Sejak kecil, Asep telah menunjukkan minat yang besar terhadap pendidikan agama. Hal ini tampak dari perjalanannya menempuh pendidikan dasar di dua sekolah, yakni kelas 1–3 di SDN Onom, Rajeg, dan kelas 4–6 di SDN Sarimukti, Cipatat, Bandung Barat.

Kecintaannya pada ilmu agama semakin kuat ketika ia memutuskan untuk melanjutkan pendidikan di pesantren. Selama lima tahun, Asep menimba ilmu di Pondok Pesantren Al-Mukhtariyah, Rajamandala. Semangatnya yang tak pernah padam untuk mendalami Al-Qur'an kemudian membawanya ke Pondok Pesantren Bina Santri Qur'an, Bintaro. Di tempat inilah Asep berhasil menyelesaikan hafalan 30 juz Al-Qur'an serta meraih ijazah sanad Al-Qur'an setelah tiga tahun belajar penuh kesungguhan.

Langkah akademiknya berlanjut ke jenjang perguruan tinggi. Ia memilih Universitas PTIQ Jakarta dengan jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, serta mengambil program unggulan Tahfidz 30 Juz. Pilihan tersebut semakin memperkokoh dedikasinya dalam mengabdikan diri pada Al-Qur'an, baik sebagai sumber ilmu maupun pedoman hidup.

Kini, Asep telah menemukan kebahagiaan rumah tangga bersama Nadia Maulidiyati. Perjalanan hidupnya menggambarkan perpaduan antara ketekunan, kesabaran, dan keistiqamahan dalam menuntut ilmu. Semoga kisahnya menjadi inspirasi bagi banyak orang, khususnya generasi muda yang ingin mendalami ilmu agama sekaligus meraih prestasi akademik yang gemilang. Dengan semangat yang ia bawa, Asep terus berupaya mencetak jejak kebaikan, berkontribusi dalam dakwah, dan menjadi bagian dari pejuang Al-Qur'an di masa depan.