PERLINDUNGAN ANAK DARI KEKERASAN PERSPEKTIF NĀṢIR MAKĀRIM SHĪRĀZĪ DALAM *KITAB AL-AMTHAL FĪ TAFSĪR KITĀBILLAH AL-MUNZAL*

Skripsi

Oleh :
SARAH AULIA

NIM :
19.7.1.111.051

Dosen Pemimbing:
Dr. Muhammad Shodiq, M.A.

Skripsi ini diajukan untuk memenuhi persyaratan memperoleh gelar sarjana agama

PROGRAM STUDI ILMU ALQURAN DAN TAFSIR
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM SADRA
JAKARTA
2025

LEMBAR PERSETUJUAN SIDANG SKRIPSI

Skripsi ini disusun oleh:

Nama : Sarah Aulia

NIM : 19.7.1.111.051

Judul Skripsi:

"PERLINDUNGAN ANAK DARI KEKERASAN PERSPEKTIF NĀṢIR MAKĀRIM SHĪRĀZĪ DALAM *KITAB AL-AMTHAL FĪ TAFSĪR KITĀBILLAH AL-MUNZAL*"

Telah disetujui oleh Dosen Pembimbing untuk disidangkan pada sidang skripsi sebagai syarat memperoleh gelar sarjana agama (S.Ag). Demikian surat ini dibuat agar digunakan sebagaimana mestinya.

Jakarta, 30. Juli 2025

Dr. Muhammad Shodiq, M.A.

Dipindai dengan CamScanner

PERLINDUNGAN ANAK DARI KEKERASAN PERSPEKTIF NĀṢIR MAKĀRIM SHĪRĀZĪ DALAM *KITAB AL-AMTHAL FĪ TAFSĪR KITĀBILLAH AL-MUNZAL*

Disusun oleh:

Sarah Aulia

NIM: 19.7.1.111.051

Dosen Pembimbing:

Dr. Muhammad Shodiq, M.A.

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Skripsi ini merupakan karya penulis. Tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam laporan ini tanpa mencantumkan pengakuan dan keterangan. Apabila di kemudian hari terbukti adanya plagiasi, maka peneliti siap menerima sanksi akademik dalam bentuk apapun sebagaimana kebijakan kampus STAI Sadra

Jakarta. 28 Juli 2025

Sarah Aulia

LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR

Skripsi ini disusun oleh
Sarah Aulia
19.7.1.111.051

Judul Skripsi:
PERLINDUNGAN ANAK DARI KEKERASAN PERSPEKTIF NĀṢIR MAKĀRIM SHĪRĀZĪ DALAM *KITAB AL-AMTHAL FĪ TAFSĪR KITĀBILLAH AL-MUNZAL*

Telah disahkan oleh dewan sidang skripsi:

Dr. Muhammad Shodiq, M.A (Ketua Sidang Skripsi) Tanggal 08/12/25 (.....)

Endang Sri Rahayu, M.Ud. (Penguji I) Tanggal 08-12-2025 (.....)

Dr. Hasyim Adnan, M.A. (Penguji II) Tanggal 8/12/25 (.....)

Dr. Muhammad Shodiq, M.A. (Dosen Pembimbing) Tanggal 08/12/25 (.....)

Atifah Zahra, S.Ag. (Sekretaris Sidang) Tanggal 08/12/25 (.....)

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Turābiyan* dengan beberapa pengecualian:

A. Konsonan

b	=	ب	z	=	ز	f	=	ف
t	=	ت	s	=	س	q	=	ق
th	=	ث	sh	=	ش	k	=	ك
j	=	ج	ṣ	=	ص	l	=	ل
ḥ	=	ح	ḍ	=	ض	m	=	م
kh	=	خ	ṭ	=	ط	n	=	ن
d	=	د	ẓ	=	ظ	h	=	ه
dh	=	ذ	‘	=	ع	w	=	و
r	=	ر	gh	=	غ	y	=	ي

B. Vokal

Pendek	:	a	= َ	i	= ِ	u	= ُ
Panjang	:	ā	= ا;	ī	= ي;	ū	= و
Diftong	:	ay	= اي;	aw	= او		

C. *Tā’ Marbūṭah* (ة)

Jika suatu kata berakhiran *tā’ marbūṭah* disandarkan (*muḍāf*) kepada kata setelahnya maka *tā’ marbūṭah* itu ditulis dengan “t”. Contohnya, kalimat معرفة الله في ditulis *fī ma’rifat Allah*. Adapun jika kata berakhiran *tā’ marbūṭah* tidak disandarkan (*muḍāf*) kepada kata setelahnya maka ditulis “h”, seperti kalimat المدينة الفاضلة ditulis *al-madīnah al-fāḍilah.*

D. Shaddah

Shaddah atau *tashdīd* yang berada di tengah kata ditransliterasi dengan dua huruf, seperti lafal عقليّة ditulis *‘aqliyyah*; فعليّة ditulis *fi’liyyah* dan قوّة ditulis *quwwah*, sedangkan *tasydid* yang berada di akhir kata, seperti عدوّ maka tidak ditulis

dengan menggunakan dua huruf, tetapi hanya satu huruf, yaitu ditulis *'aduw*.

E. Kata Sandang

Kata sandang "al" dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah huruf *shamsiyyah* maka ditulis dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf *al-qamariyyah.*

F. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa Arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia, seperti lafal سنة الله maka ditulis *sunnatullāh*, dan juga lafal asmaulhusna, seperti عبد الرحمن maka di tulis *'Abdurraḥmān* dan جلال الدين maka ditulis *Jalāluddīn*.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

Alhamdulillāhirabbil 'ālamīn, puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah swt atas segala rahmat, taufik, dan hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi yang berjudul "Perlindungan Anak dari Kekerasan Perspektif Nāṣir Makārim Shīrāzī dalam Kitab *Al-Amthal fī Tafsīr Kitābillāh al-Munzal*" dengan baik. Selawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada junjungan kita, Nabi Muhammad saw, beserta keluarga sucinya yang telah menjadi teladan utama bagi seluruh alam.

Penyusunan skripsi ini tidak akan terwujud tanpa bimbingan, dukungan, dan doa dari berbagai pihak. Oleh karena itu, dengan segala kerendahan hati dan rasa tulus, penulis ingin mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Prof. Dr. Hossein Mottaqi, sebagai pimpinan Yayasan Hikmat Al-Musthafa yang telah mendukung pendidikan penulis dalam hal finansial maupun keilmuan.
2. Dr. Otong Sulaeman, selaku Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra, yang telah memberikan kesempatan dan fasilitas kepada penulis untuk menimba ilmu serta atas motivasi yang senantiasa diberikan.
3. Dr. Muhammad Shodiq, M.A., selaku Dosen Pembimbing. Terima kasih yang tak terhingga atas segala waktu, tenaga, dan pikiran yang telah diluangkan untuk memberikan bimbingan, arahan, dan nasihat dengan penuh kesabaran, mulai dari tahap awal hingga selesainya skripsi ini. Semoga Allah swt membalas semua kebaikan beliau.
4. Sahabat-sahabat penulis: Fathimah Aqiyla, Angelina Putri Hartley, Emma Seftia, Faza Aseegaf, Zainab Soraya dan teman-teman lainya yang tidak bisa saya sebutkan satu persatu terimakasih karena selalu mendorong, memberi

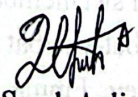
semangat dan menemani penulis dalam menghadapi berbagai kendala selama proses penulisan.

5. Keluarga besar Pandu Ahlulbait, yang telah menjadi rumah kedua dan wadah bagi penulis untuk belajar dan berkhidmat. Terima kasih kepada para Ustadz dan Ustadzah yang telah membimbing dan mengajarkan saya untuk menjadi pribadi yang lebih baik. Semoga kelak kita semua mendapatkan syafaat dari Rasulullah saw dan Ahlulbait-nya yang suci.
6. Keluarga besar Little Light House atas segala dedikasi dan pelajaran khususnya mengenai parenting yang bahkan menjadi sumber inspirasi penulis.

Terkhusus, kepada kakek tercinta Almarhum Muhammad Ramzhan Ramli yang tidak sempat hadir dalam wisuda penulis terima kasih atas dedikasi cinta dan perhatiannya serta orang tua penulis, Ayahanda Ir. Muhammad Rauf Armansyah dan Ibunda Marfuah atas pelajaran hidupnya. Juga untuk abang tercinta Muhammad Fazaldin atas segala kepercayaan dan dukungan dalam setiap pergerakannya, serta adik penulis Muhammad Sajjad dan Muhammad Ali Reza. Penulis menyadari bahwa skripsi ini masih jauh dari kesempurnaan, baik dari segi isi maupun teknis penulisan. Oleh karena itu, kritik dan saran yang membangun sangat penulis harapkan demi perbaikan di masa mendatang.

Akhir kata, semoga skripsi ini dapat memberikan manfaat bagi khazanah keilmuan Islam, khususnya bagi para orang tua dan calon orang tua dalam upaya membentuk generasi yang lebih baik bagi agama, bangsa, dan negara. *Āmīn Yā Rabbal 'Ālamīn.*

Jakarta, Agustus 2025



Sarah Aulia

ABSTRAK

Fenomena kekerasan terhadap anak di Indonesia masih memprihatinkan dengan 28.831 kasus tercatat sepanjang tahun 2024, dengan 24.999 kasus terjadi pada anak perempuan dan 6.228 kasus pada anak laki-laki. Menurut KemenPPPA, faktor kontrol diri orang tua, pengaruh budaya, dan pola pikir sangat memengaruhi perlakuan terhadap anak. Meskipun kasih sayang terhadap anak dianggap naluriah, kasus kekerasan tetap terjadi. Dalam tradisi Islam, konsep bakti kepada orang tua telah banyak dibahas, namun ajaran Al-Qur'an tentang perlindungan anak belum dikaji secara mendalam. Penelitian ini secara kualitatif menganalisis teks tafsir *Al-Amthal fi Tafsīr al-Qur'an* sebagai sumber primer dan penelitian tentang kekerasan anak serta buku, artikel jurnal, peraturan sebagai sumber sekunder. Penelitian ini bertujuan menganalisis konsep perlindungan anak dari kekerasan dalam perspektif Al-Qur'an melalui kitab *Al-Amthal fi Tafsīr al-Qur'an* karya Nāṣir Makārim Al-Shīrāzī. Penelitian ini menemukan bahwa pemikiran Shīrāzī bertumpu pada tiga landasan fundamental yang saling terkait. Pertama, fondasi tauhid (berdasarkan QS. Al-An'ām: 151), yang memandang anak sebagai amanah suci dari Tuhan, bukan properti orang tua, sehingga memberikan martabat yang inheren pada anak. Kedua, fondasi empati (berdasarkan QS. Aḍ-Ḍuḥā), yang lahir dari pengalaman Nabi Muhammad sebagai yatim, menekankan pentingnya kepekaan emosional dan pemahaman mendalam terhadap kerentanan anak. Ketiga, fondasi tanggung jawab kolektif (berdasarkan QS. At-Taḥrīm: 6), yang menegaskan bahwa perlindungan anak adalah kewajiban seluruh komunitas dengan model kepemimpinan yang melayani (*servant leadership*), bukan menguasai. Dapat disimpulkan bahwa Shirazi berupaya memahami perlindungan anak dengan menjaga seluruh potensi atau kemampuan anak, baik yang bersifat material atau spiritual.

Kata Kunci: *Perlindungan Anak, Kekerasan Terhadap Anak, Pendidikan Anak.*

DAFTAR ISI

LEMBAR PERSETUJUAN SIDANG SKRIPSI ..... **ii**

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI ..... **iii**

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN ..... **iv**

KATA PENGANTAR ..... **vi**

ABSTRAK ..... **viii**

DAFTAR ISI ..... **ix**

DAFTAR TABEL ..... **xii**

DAFTAR GAMBAR ..... **xiii**

BAB I PENDAHULUAN 1

A. Latar Belakang Masalah 1
B. Identifikasi Masalah 8
C. Batasan Masalah 9
D. Rumusan Masalah 10
E. Tujuan Penelitian 10
F. Manfaat Penelitian 11
G. Tinjauan Pustaka 12
H. Metodologi Penelitian 16
   1. Metode dan Jenis Penelitian 16
   2. Data dan Sumber Data 18
   3. Teknik Pengumpulan Data 19
I. Sistematika Penulisan 19

BAB II KONSEP PERLINDUNGAN ANAK DAN KEKERASAN TERHADAP ANAK 22

A. Konsep Perlindungan Anak 22
   1. Definisi Perlindungan Anak (*Child Protection*) 22
   2. Prinsip Dasar Perlindungan Anak 23
   3. Area Perlindungan Anak 26

B. Kekerasan Terhadap Anak 29
1. Kekerasan Fisik..... 29
2. Kekerasan Seksual 30
3. Kekerasan Emosional..... 31
4. Penelantaran 32
5. Eksploitasi Anak 32
C. Teori Perlindungan Kekerasan Anak Perspektif Sarjana Muslim 33
D. Perlindungan Anak dari Kekerasan dalam Al-Qur'an 36
1. Pandangan Umum Mufasir 36
2. Pandangan Fikih dan Akhlak 50

BAB III PERLINDUNGAN ANAK DARI KEKERASAN PERSPEKTIF NASIR MAKARIM SHIRAZI 56

A. Nasir Makarim Shirazi, Karakteristik, Serta Metode Kitab Tafsir *Al-Amthal*..... 61
B. Landasan Perlindungan Anak Perspektif Shīrāzī..... 67
1. Landasan Teologis Perlindungan Anak 67
2. Landasan Empati dalam Perlindungan Anak..... 69
3. Landasan Tanggung Jawab Kolektif dalam Perlindungan Anak 72
C. Relevansi Penafsiran Shīrāzī dengan Problem Anak..... 75

BAB IV PERLINDUNGAN ANAK DALAM *AL-AMTHAL FĪ TAFSĪR KITĀBILLAH AL-MUNZAL* 85

A. Penafsiran Perlindungan Anak dari Kekerasan dalam *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah al-Munzal*..... 85
1. Larangan Pembunuhan Anak dalam Tafsir Surah al-An'ām 151-153..... 86
2. Perlindungan Keluarga dalam Surah At-Taḥrīm Ayat 6-8 95
3. Fasilitas Pendidikan Anak dalam Surah Aḍ-Ḍuha Ayat 6-11 102

4. Perlindungan dari Kekerasan Anak dalam Tafsir Surah Al-Isrā Ayat 31-35 107
B. Implikasi Penafsiran Perlindungan Anak terhadap Kekerasan Anak di Dunia Modern 116

BAB V PENUTUP 119

A. Kesimpulan 119
B. Saran 120

DAFTAR PUSTAKA 121

DAFTAR TABEL

Tabel 4. 1 Relevansi Fondasi Peradaban dengan Perlindungan Anak dari Kekerasan dalam Tafsir Shīrāzī 93
Tabel 4. 2 Perlindungan Anak dalam Keluarga..... 101
Tabel 4. 3 Relevansi Fasilitas Anak dengan Perlindungannya dalam Penafsiran Shīrāzī..... 106
Tabel 4. 4 Perlindungan Anak dalam Penafsiran Shīrāzī di QS. Al-Isrā'/17: 31-35 115

DAFTAR GAMBAR

Gambar 3. 1 Fondasi Tauhid dalam Perlindungan Anak..... 68
Gambar 3. 2 Fondasi Empati Untuk Perlindungan Anak 70
Gambar 3. 3 Relasi Pelayanan Orang Tua dan Anak 73

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kekerasan terhadap anak di Indonesia menunjukkan tren yang mengkhawatirkan dalam berbagai bentuk, meliputi kekerasan fisik, emosional, maupun seksual. Berdasarkan Survei Nasional Pengalaman Hidup Anak dan Remaja (SNPHAR) 2024, sekitar satu dari dua anak usia 13-17 tahun di Indonesia pernah mengalami setidaknya satu bentuk kekerasan sepanjang hidupnya, dengan persentase mencapai 49,83% pada anak laki-laki dan 51,78% pada anak perempuan. Fenomena perundungan (*bullying*) di sekolah menunjukkan peningkatan yang signifikan, terutama pada siswa SMP yang mencapai 41,34% pada tahun 2022, meningkat dari 26,32% pada tahun sebelumnya. Data Pusat Data dan Informasi (Pusdatin) KPAI 2024 mencatat bahwa 35% dari kasus kekerasan terjadi di lingkungan pendidikan. Lebih mengkhawatirkan lagi, laporan tersebut menunjukkan bahwa 48% dari 46 kasus anak mengakhiri hidup terjadi di lingkungan sekolah atau saat anak masih mengenakan seragam sekolah.[1] Kondisi ini diperburuk dengan tingginya angka kasus kekerasan yang dilaporkan di berbagai daerah. Sebagai contoh, Pemerintah Provinsi Jakarta mencatat telah terjadi

[1] Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, *Survei Nasional Pengalaman Hidup Anak dan Remaja (SNPHAR)* (Jakarta: Kementerian PPPA, 2024); Komisi Perlindungan Anak Indonesia, *Laporan Tahunan KPAI 2023-2024* (Jakarta: KPAI, 2024); Badan Pusat Statistik, *Indikator Tujuan Pembangunan Berkelanjutan Indonesia 2023* (Jakarta: BPS, 2023).

356 kasus kekerasan terhadap anak dan perempuan hanya dalam beberapa bulan pertama tahun 2025.[2]

Angka-angka tersebut mengindikasikan bahwa kekerasan terhadap anak masih menjadi fenomena yang memprihatinkan, baik yang dilakukan oleh orang tua, guru, maupun teman sebaya. Kekerasan yang dialami anak-anak tidak hanya berdampak pada kondisi fisik mereka, tetapi juga memengaruhi perkembangan psikologis dan bahkan dapat menghambat potensi mereka di masa depan. Oleh karena itu, penanganan masalah kekerasan terhadap anak memerlukan pendekatan komprehensif yang melibatkan berbagai pihak, termasuk keluarga, lembaga pendidikan, masyarakat, dan pemerintah.

Pemerintah Indonesia telah memiliki kerangka hukum perlindungan anak melalui UU No. 23 Tahun 2002 yang diperkuat dengan UU No. 35 Tahun 2014 yang mempertegas sanksi bagi pelaku kekerasan terhadap anak dan memperluas tanggung jawab negara. Pemerintah pusat dan daerah secara normatif mengatur pemenuhan hak anak tanpa diskriminasi perlindungan melalui Perpres No. 101/2022 tentang Strategi Nasional Penghapusan Kekerasan Terhadap Anak dan PP No. 78/2021 sebagai tindakan afirmatif. Meskipun demikian, angka-angka yang disebutkan sebelumnya masih menunjukkan kekerasan terhadap anak masih meluas di rumah, sekolah dan komunitas.[3]

Kekerasan terhadap anak tidak hanya terjadi secara fisik saja. Bentuk kekerasan yang banyak terjadi justru secara emosional. Berdasarkan data SNPHAR (Survei Nasional Pengalaman Hidup Anak dan Remaja), kasus kekerasan di Indonesia meningkat

---

[2] Detik.com, "Pemprov Jakarta: 356 Anak-Perempuan Jadi Korban Kekerasan Sejak Awal 2025," https://news.detik.com/berita/d-7799359/pemprov-jakarta-356-anak-perempuan-jadi-korban-kekerasan-sejak-awal-2025.

[3] Lihat: Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Survei Nasional Pengalaman Hidup Anak dan Remaja (SNPHAR) (Jakarta: Kementerian PPPA, 2024); Komisi Perlindungan Anak Indonesia, Laporan Tahunan KPAI 2023-2024 (Jakarta: KPAI, 2024); Badan Pusat Statistik, Indikator Tujuan Pembangunan Berkelanjutan Indonesia 2023 (Jakarta: BPS, 2023).

signifikan pada selama periode 2021-2024. Tiga jenis kekerasan paling sering dialami oleh anak laki-laki dan perempuan usia 13-17 tahun ialah kekerasan emosional, kekerasan fisik, lalu kekerasan seksual. Meskipun semua jenis kekerasan menunjukkan tren peningkatan, kasus kekerasan emosional mengalami kenaikan yang paling tinggi.[4] Ini disebabkan oleh pembatasan kekerasan yang hanya dipahami secara fisik, sementara serangan emosional masih dinormalisasi.

Penyederhanaan tindakan abusif terhadap anak dapat menimbulkan anggapan bahwa aspek psikologis, sosial, dan ekonomi anak tidak perlu dilindungi. Ini bertentangan dengan pengertian *child maltreatment* yang mencakup segala bentuk perlakuan yang merugikan anak, seperti kata-kata penyerangan atas psikis, tindakan yang menghambat pergaulan sosial, eksploitasi untuk mendapatkan keuntungan ekonomi, bahkan pelecehan seksual terhadap anak (pedofilia).[5] Dalam kajian kesehatan mental, perlakuan buruk terhadap anak terjadi dengan bentuk-bentuk, seperti salah penanganan (*maltreatment*), kekerasan (*violence*), *neglecting* pengabaian (*neglecting*), atau pemukulan (*battered*).[6] Tindakan seperti itu jamak kita jumpai di lingkungan masyarakat sehari-hari.

Persoalan ini disebabkan oleh banyak faktor. Masing-masing penyebabnya memerlukan solusi yang berbeda-beda. Status ekonomi rendah berhubungan erat dengan pola asuh yang buruk dan kekerasan

---

[4] Anita Permata Dewi, "KemenPPPA: Prevalensi kekerasan terhadap anak 2024 naik dibanding 2021" diakses dari https://www.antaranews.com/berita/4382610/kemenpppa-prevalensi-kekerasan-terhadap-anak-2024-naik-dibanding-2021 pada 28 Januari 2024

[5] Organisasi Kesehatan Dunia (WHO) mendefinisikan kekerasan anak sebagai *semua bentuk penganiayaan fisik dan emosional, pelecehan seksual, pengabaian, dan eksploitasi yang mengakibatkan bahaya nyata atau potensial terhadap kesehatan, perkembangan, atau martabat anak*." Lihat: WHO, "Child Maltreatment," dalam https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/child-maltreatment.

[6] Siswanto, *Kesehatan Mental* (Yogyakarta: ANDI, 2007), 122

terhadap anak.[7] Namun, yang lebih penting dari faktor ekonomi ialah bentukan tatanan sosial yang diikuti oleh ketidaksetaraan, rasa frustasi, penindasan, dan agresi yang sudah terlanjur berlaku. Faktor ini juga tidak selamanya timbul dari individu. Pelaziman dari lembaga, organisasi, atau kelompok masyarakat menjadi faktor yang lebih luas menurut Parton. Ia menyebutnya sebagai aspek-aspek politis dari kekerasan anak.[8] Apa yang disebutkan Parton disinggung oleh Al-Qur'an ketika memerintahkan *janganlah membunuh anak-anakmu karena takut kemiskinan* (QS. Al-An'ām: 151). Tradisi membunuh anak pada abad ke-7 di masa nabi merupakan bentuk ekstrem dari kekerasan anak.

Ketidakmampuan mengelola tekanan mental merupakan faktor risiko signifikan terjadinya *child maltreatment*. Studi meta-analisis menemukan bahwa masalah kesehatan mental, pengalaman stres, penyalahgunaan alkohol/obat-obatan, rendahnya harga diri, dan keterampilan pengasuhan yang buruk memiliki pengaruh relatif besar terhadap risiko terjadinya penganiayaan anak.[9] Kondisi ini dapat semakin memburuk melalui mekanisme transmisi antargenerasi, di mana pengalaman penganiayaan di masa kecil berdampak tidak hanya pada korban tetapi juga pada generasi berikutnya.[10] Proses ini, di mana korban penganiayaan anak kemudian melakukan penganiayaan terhadap anak-anak mereka sendiri, dikenal sebagai transmisi intergenerasi penganiayaan anak (*intergenerational*

---

[7] Muhammad Rizal Nursadi, *Hubungan Status Ekonomi dan Pola Asuh Orang Tua Terhadap Kejadian Kekerasan pada Anak Usia Sekolah di Wilayah Sungai Kunjang Kota Samarinda* (Skripsi Universitas Muhammadiyah Kalimantan Timur, 2023).

[8] Nigel Parton, *Poverty, Social Structure and Child Abuse. In: The Politics of Child Abuse* (London: Palgrave, 1985).

[9] Marian K. Van der Pol et al., "The intergenerational transmission of child maltreatment: A three-level meta-analysis," dalam *Child Abuse & Neglect*, Vol. 84, 2018, 131-145,

[10] Yu et al., "Intergenerational transmission of childhood maltreatment and offspring behavioral adjustment problems and competence," dalam *Child Abuse & Neglect,* Vol. 142, 2024.

transmission of child maltreatment/ITCM).[11] Dalam keluarga dengan orang tua yang mengalami penganiayaan di masa kecil, kemungkinan terjadinya penganiayaan anak hampir tiga kali lipat dibandingkan keluarga dengan orangtua tanpa riwayat penganiayaan.[12] Di lingkungan berpenghasilan rendah, tingkat penganiayaan dari generasi ke generasi sangat tinggi dan merepresentasikan jalur pengaruh yang meningkatkan risiko perkembangan sosio-emosional anak yang merusak.[13]

Di masa pra-Islam, salah satu bentuk kekerasan terhadap anak yang paling sering disebutkan adalah penguburan bayi perempuan hidup-hidup. pembunuhan terhadap bayi perempuan yang telah terjadi sejak zaman kuno dan menjadi praktik umum tidak hanya di masa lalu tetapi juga di era kontemporer. Pada masa pra-Islam, orang-orang Arab biasa menguburkan anak perempuan mereka hidup-hidup karena takut akan kemiskinan dan rasa malu.[14] Al-Qur'an menyebutkan praktik ini secara eksplisit dalam Surah an-Nahl/16: 57-59 dan at-Takwir/81: 8-9, meskipun beberapa sarjana seperti Ilkka Lindstedt berpendapat bahwa penafsiran para ulama klasik Islam tentang ayat-ayat ini sangat tendensius.[15] QS. Al-An'ām: 151, misalnya, juga merespons tradisi masyarakat jahiliah yang suka membunuh anak-anak mereka karena takut miskin.

> *Katakanlah (Muhammad), "Marilah aku bacakan apa yang diharamkan Tuhan kepadamu. Jangan mempersekutukan-Nya dengan apa pun, berbuat*

---

[11] Berlin et al., "Intergenerational transmission of child abuse and neglect: Effects of maltreatment type and depressive symptoms," dalam *Child Abuse & Neglect*, Vol. 43, 2018, 283-294,

[12] Assink et al., "The intergenerational transmission of child maltreatment: A three-level meta-analysis," Child Abuse & Neglect 84 (2018): 131-145,

[13] Jennifer M. Warmingham et al., "Intergenerational maltreatment and child emotion dysregulation," Child Abuse & Neglect 102 (2020),

[14] Tasgheer, Aqsa, and Muhammad Ishfaq. "Female Infanticide in Pre-Islamic Arab Society: A Quranic and Historical Perspective," dalam *Al-Qawārīr*, Vol. 3, No. 1, 2021, 1-12.

[15] Ilkka Lindstedt "The Qurʾān and the Putative pre-Islamic Practice of Female Infanticide," dalam *Journal of the International Qur'anic Studies Association*, Vol. 8, No. 1 (2023): 5-29.

> *baik kepada ibu bapak, janganlah membunuh anak-anakmu karena kemiskinan. Kamilah yang memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka; janganlah kamu mendekati perbuatan yang keji, baik yang terlihat ataupun yang tersembunyi, janganlah kamu membunuh orang yang diharamkan Allah kecuali dengan alasan yang benar. Demikianlah Dia memerintahkan kepadamu agar kamu mengerti.*

Shīrāzī dalam kitab *Al-Amthal fī Tafsir al-Qur'an*[16] mengulas sejarah kekerasan terhadap anak masa Nabi sebagai konteks sejarah ayat tersebut. Ia menjelaskan bahwa masyarakat Arab Jahiliah tidak hanya mengubur hidup-hidup anak perempuan karena prasangka keliru, tetapi juga membunuh anak laki-laki yang sebenarnya dianggap berharga dalam masyarakat karena ketakutan akan kemiskinan. Shīrāzī mengaitkan praktik ini dengan fenomena kontemporer seperti aborsi yang dilakukan karena kekhawatiran terhadap kekurangan pangan dan kemiskinan. Menurutnya, hal ini mencerminkan kebodohan masa Jahiliah yang berulang di era modern, bahkan ia berpendapat bahwa kebodohan di abad ke-20 justru lebih mengerikan dan meluas dibandingkan masa pra-Islam.[17] Perspektif kontekstual yang disampaikan oleh Shīrāzī ini memberikan landasan penting dalam upaya mengatasi permasalahan kekerasan terhadap anak yang masih terjadi hingga saat ini.

Ayat tersebut mengandung larangan tegas tentang membunuh anak karena alasan kemiskinan. Dalam tafsir klasik seperti al-Qurṭūbī dan Ibn Kathīr, disebutkan bahwa orang-orang Arab Jahiliah membunuh anak-anak mereka, baik laki-laki maupun perempuan, karena takut miskin.[18] Praktik ini pada masa pra-Islam adalah fenomena yang mengakar kuat dalam masyarakat Arab. Masyarakat Arab Jahiliah mengubur anak perempuan mereka hidup-hidup karena

---

[16] Selanjutnya disingkat *Al-Amthal*

[17] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah al-Munzal* (Beirut: Al-Manshurāt al-Imām 'Alī li al-Maṭbū'āt, 2013), Jil. 4, 512.

[18] Avner Giladi, "Some Observations on Infanticide In Medieval Muslim Society," dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 22, No. 2 (1990): 185–200.

ketakutan akan kemiskinan dan rasa malu.[19] Tindakan itu juga dilakukan untuk mengendalikan kelahiran sejak zaman kuno.

Dalam Islam, mengamankan hak-hak anak dianggap sebagai bagian dari perbuatan religius terpuji yang harus dilakukan Muslim untuk mendapatkan pahala di akhirat. Perilaku Nabi Muhammad terhadap anak-anak yatim sangat baik.[20] Quraish Shihab juga menekankan pentingnya perlindungan anak dari kekerasan. Ia berpendapat bahwa setiap anak dilahirkan dengan fitrah kesucian, namun fitrah tersebut dapat terdistorsi oleh pengaruh pendidikan dari keluarga dan lingkungan.[21] Shīrāzī menawarkan penafsiran kontekstual yang menarik terkait fenomena kekerasan terhadap anak. Ia mengamati bahwa perbuatan Jahiliah terulang dalam bentuk-bentuk berbeda di era modern, seperti praktik aborsi yang dilakukan karena kekurangan akses terhadap sumber kehidupan atau persoalan lainnya. Bahkan menurutnya, aborsi dan kekerasan anak di era modern ini justru lebih parah dibandingkan praktik di masa Jahiliah.[22]

Pesan-pesan Al-Qur'an yang merespons masalah kekerasan terhadap anak dapat ditemukan dalam kitab-kitab tafsir kontekstual. Penelitian ini secara khusus mengkaji komentar-komentar Shīrāzī dalam kitab *Al-Amthal* yang ditulis dengan tujuan mengaplikasikan pesan Al-Qur'an untuk mengatasi problematika manusia modern.[23] Kitab ini, sebagaimana disebutkan dalam pengantarnya, disusun dengan mempertimbangkan kebutuhan zaman dan tuntutan masyarakat kontemporer. Oleh karena itu, pemilihan kitab ini sangat

---

[19] Aqsa Tasgheer dan Muhammad Ishfaq. "Female Infanticide in Pre-Islamic Arab Society: A Quranic and Historical Perspective," 1-12.

[20] Giladi, Avner. "Some Observations on Infanticide In Medieval Muslim Society," 185–200.

[21] M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2010), Jil. 2, 756.

[22] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah al-Munzal* (Beirut: Al-Manshurāt al-Imām 'Alī li al-Maṭbū'āt, 2013), Jil. 4, 512.

[23] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah al-Munzal*, Jilid 1, 5.

relevan untuk menganalisis permasalahan kekerasan anak dari perspektif tafsir Al-Qur'an. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi signifikan dalam memperkaya kajian-kajian tentang pendidikan dan kesadaran terhadap hak-hak anak dalam Islam yang saat ini menjadi *concern* masyarakat global.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan pemaparan latar belakang masalah di atas, teridentifikasi beberapa permasalahan terkait perlindungan anak dari tindak kekerasan. Peningkatan kasus kekerasan terhadap anak, baik dalam bentuk fisik, psikologis, maupun seksual, telah menjadi masalah serius yang mempengaruhi kesejahteraan dan masa depan anak-anak. Situasi ini menuntut pemahaman yang lebih mendalam tentang faktor-faktor penyebab dan dampaknya terhadap perkembangan anak.

Pertama, penerapan prinsip perlindungan anak dalam Islam, khususnya yang terkandung dalam kitab *Al-Amthal*, masih memerlukan kajian mendalam untuk penanganan kasus kekerasan terhadap anak. Berbagai faktor sosial seperti kemiskinan, stres keluarga, dan minimnya dukungan sosial telah berkontribusi pada memburuknya kasus kekerasan terhadap anak, terlebih selama masa pandemi Covid-19 yang semakin memperparah situasi tersebut.

Kedua, implementasi kebijakan perlindungan anak yang ada saat ini belum menunjukkan efektivitas yang memadai dalam menangani kasus kekerasan. Hal ini berkaitan erat dengan tingkat kesadaran moral orang tua dan masyarakat yang berperan penting dalam pelaksanaan kebijakan tersebut. Perlu dikaji lebih lanjut bagaimana ajaran Islam dapat diintegrasikan ke dalam upaya perlindungan anak, khususnya dalam mencegah dan menanggulangi kekerasan.

Ketiga, penerapan prinsip-prinsip Islam dalam perlindungan anak perlu diterjemahkan ke dalam kebijakan yang lebih efektif dan relevan dengan konteks sosial kontemporer. Hal ini mencakup pengembangan mekanisme pencegahan, penanganan, dan pemulihan

yang selaras dengan nilai-nilai Islam dan kebutuhan masyarakat modern. Identifikasi masalah ini mengarahkan penelitian pada upaya menemukan solusi komprehensif yang menggabungkan perspektif Islam dengan pendekatan perlindungan anak kontemporer.

C. Batasan Masalah

Penelitian ini membatasi kajian pada perlindungan anak dari tindak kekerasan dalam kitab *Al-Amthal* karya Shīrāzī. Untuk memperoleh pembahasan yang komprehensif dan terarah, penelitian difokuskan pada analisis beberapa ayat Al-Qur'an yang secara spesifik membahas tentang perlindungan anak dari berbagai bentuk kekerasan. Fokus utama penelitian ini adalah analisis QS. Al-An'ām ayat 151 yang membahas tentang larangan membunuh anak dan berbagai bentuk kekerasan terhadap anak. Ayat ini menjadi landasan fundamental dalam memahami konsep perlindungan anak dari perspektif Al-Qur'an. Pembahasan dilanjutkan dengan kajian QS. At-Taḥrīm ayat 6 yang menguraikan tanggung jawab orang tua dalam melindungi dan mendidik anak, termasuk kewajiban menciptakan lingkungan yang aman dan kondusif bagi tumbuh kembang anak. Penelitian ini juga menelaah QS. Aḍ-Ḍuḥā ayat 9-10 yang secara khusus menguraikan larangan berlaku sewenang-wenang dan menyakiti anak yatim. Ayat ini memberikan perhatian khusus pada perlindungan anak-anak yang rentan dalam masyarakat. Pembahasan diakhiri dengan penelaahan QS. Al-Isrā' ayat 31 yang membahas tentang pencegahan kekerasan pada anak dan pentingnya menumbuhkan kasih sayang dalam pengasuhan. Kajian ini mencakup aspek pencegahan, penanganan, dan pembinaan berdasarkan nilai-nilai Al-Qur'an, dengan memperhatikan konteks sosial dan implikasi praktisnya dalam kehidupan kontemporer. Melalui batasan yang telah ditetapkan ini, penelitian diharapkan dapat memberikan pemahaman yang mendalam dan sistematis tentang konsep perlindungan anak dari kekerasan dalam kitab *Al-Amthal*.

D. Rumusan Masalah

Sebagai kelanjutan dari permasalahan yang telah dikemukakan di atas, pertanyaan utama penelitian ini adalah bagaimana penafsiran ayat-ayat perlindungan anak dari kekerasan menurut Shīrāzī dalam kitab *Al-Amthal*? Aspek penafsiran yang difokuskan dari perlindungan anak ialah prinsip-prinsip, macam-macamnya, dan relevansinya dengan masalah kekerasan anak saat ini. Karena itu, tiga aspek tersebut juga dapat dirumuskan dalam bentuk pertanyaan sebagai berikut.

1. Apa itu perlindungan anak dan kekerasan terhadap anak perspektif Shīrāzī dalam *kitab Al-Amthal*?
2. Bagaimana bentuk-bentuk perlindungan anak yang terbahaskan dalam *kitab Al-Amthal*?
3. Bagaimana implikasi penafsiran Shīrāzi *perlindungan* anak dari kekerasan relevan dengan masalah anak di dunia modern?

Tiga pertanyaan penelitian di atas dijawab dengan menggali penafsiran-penafsiran Shīrāzī dari sisi landasan, bentuk, dan relevansi dengan masalah anak di dunia modern. Dari rumusan tersebut, arah penelitian ini dinyatakan pada tujuan penelitian.

E. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini menelaah konsep perlindungan anak dari tindak kekerasan melalui penafsiran Shīrāzī. Arah penelitian ini hendak "menganalisis" dan "menerapkan" sehingga hasil yang diperoleh tidak hanya sekadar berbentuk deskriptif yang tertuang pada teks tafsir. Dengan menganalisis, penelitian ini disajikan menggunakan pembacaan modern. Baik landasan, bentuk, atau relevansinya dipadukan dan dikontraskan dengan teori-teori yang relevan. Demikian juga dengan penerapan konsep setelah melakukan analisis. Secara singkat, tujuan penelitian ini menjadi tiga.

1. Menganalisis pengertian perlindungan anak dan kekerasan terhadap anak perspektif Shīrāzī dalam *kitab Al-Amthal*;
2. Menganalisis bentuk-bentuk perlindungan anak dari kekerasan melalui perspektif Shīrāzī;
3. Menganalisis implikasi penafsiran perlindungan anak terhadap masalah kekerasan anak dunia modern.

F. Manfaat Penelitian

Penelitian tentang perlindungan anak dari kekerasan dalam perspektif Tafsir *Al-Amthal* karya Shīrāzī ini diharapkan dapat memberikan kontribusi signifikan, baik secara teoretis maupun praktis. Secara teoretis, penelitian ini bertujuan menjadi referensi akademik yang komprehensif dalam kajian tafsir tematik tentang perlindungan anak dari kekerasan. Melalui analisis mendalam terhadap interpretasi kontekstual yang dilakukan oleh Shīrāzī dalam kitab *Al-Amthal*, penelitian ini dapat memperkaya khazanah pemikiran Islam tentang perlindungan anak dan memberikan landasan teoretis bagi pengembangan kebijakan berbasis nilai-nilai Al-Qur'an.

Secara praktis, penelitian ini diproyeksikan dapat memberikan kontribusi konkret dalam upaya pencegahan dan penanganan kekerasan terhadap anak melalui pendekatan yang mengintegrasikan nilai-nilai Islam dengan konteks sosial-budaya Indonesia. Mengingat mayoritas penduduk Indonesia adalah muslim, pendekatan berbasis ajaran Islam diharapkan lebih mudah diterima dan diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari. Hasil penelitian ini dapat menjadi panduan praktis bagi keluarga, pendidik, pemuka agama, dan pemangku kebijakan dalam mengembangkan program dan strategi perlindungan anak yang selaras dengan nilai-nilai keislaman dan kebutuhan masyarakat kontemporer.

G. Tinjauan Pustaka

Penelitian ini terinspirasi dari fenomena kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), baik yang terjadi pada perempuan maupun anak-anak yang dikenal dengan istilah *child maltreatment*. Fenomena ini disaksikan langsung oleh penulis di lingkungan sekitar dan berdampak pada isu-isu kesehatan mental yang berakar dari pengalaman masa kecil. Pengalaman tersebut membentuk kepribadian seseorang yang dalam bidang kesehatan mental dikenal dengan istilah *inner child*. Setelah menyaksikan fenomena tersebut, penulis mendalami isu kesehatan mental, khususnya pada anak-anak, dan mulai mengkaji pandangan Islam terkait pola asuh melalui buku *Asupan Ilahi* karya Ibrahim Amini. Buku tersebut menjelaskan metode pendidikan anak dan membahas kekeliruan dalam pendidikan yang dapat mengarah pada kekerasan anak. Beberapa penelitian sebelumnya juga telah mengkaji pendidikan anak dari perspektif Al-Qur'an.

Pertama, buku yang disusun oleh Universitas Al-Azhar dan UNICEF. Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Hak dan Perlindungan Anak dalam Islam: Pandangan Islam tentang Perlindungan Anak dari Kekerasan dan Tindakan-Tindakan Berbahaya*. Buku ini mengulas sebelas isu yang menjadi perhatian global tentang kekerasan terhadap anak, di antaranya: perkawinan paksa, khitan perempuan, diskriminasi anak, pekerja anak, pelecehan seksual terhadap anak, penelantaran, kekerasan anak di lingkungan keluarga, kekerasan di lingkungan sekolah, eksploitasi anak dalam konflik bersenjata, perdagangan anak, dan kekerasan anak di media. Buku ini membagi kekerasan terhadap anak dari aspek fisik, psikis, dan seksual. Ini dapat terjadi di lingkungan keluarga, teman sebaya, institusi pendidikan, maupun media.[24]

---

[24] Universitas Al-Azhar dan Unicef, *Al-Manẓūr Al-Islāmī li Ḥimayah Al-Aṭfāl min Al-'Unf wa al-Mumārasāt al-Ḍārah,* diterjemahkan oleh Novriantoni Kaharuddin, (Jakarta: UNICEF Indonesia, 2022).

Meskipun buku *Hak dan Perlindungan Anak dalam Islam* telah mengkaji berbagai isu kekerasan terhadap anak dari perspektif Islam dengan menggunakan ayat dan hadis, namun terdapat kesenjangan penelitian dalam hal pendekatan tafsir yang mendalam. Buku tersebut lebih berorientasi untuk merespons isu global UNICEF tanpa eksplorasi metodologis terhadap tafsir tertentu. Penelitian ini mengisi kesenjangan tersebut dengan memfokuskan pada pendekatan tafsir Al-Qur'an yang spesifik melalui perspektif Al-Shīrāzī dalam kitab Tafsir *Al-Amthal*, sehingga memberikan dasar interpretasi yang lebih sistematis dan mendalam.

Kedua, penelitian Balqis Perdana Salsabila berjudul *Fenomena Kekerasan Terhadap Anak Dalam Al-Quran*. Penelitian ini membahas mengenai *Fenomena Kekerasan Terhadap Anak dalam Al-Quran* menunjukkan bahwa penelitian ini terfokus pada analisis beberapa ayat Al-Quran yang menggambarkan aspek kekerasan terhadap anak. Beberapa hasil penelitian menyoroti adanya berbagai jenis kekerasan terhadap anak, seperti kekerasan fisik, psikologis, dan ekonomi, yang ditemukan dalam beberapa ayat Al-Quran. Selain itu, penelitian ini juga mengeksplorasi solusi yang disajikan Al-Quran sebagai respons terhadap fenomena kekerasan terhadap anak.[25]

Meskipun penelitian Balqis Perdana Salsabila telah menganalisis fenomena kekerasan terhadap anak dalam Al-Qur'an dan solusi yang ditawarkan, penelitian tersebut belum mengeksplorasi dimensi penafsiran khusus dari sudut pandang mufassir tertentu. Kesenjangan yang ada adalah kurangnya pendekatan sosial-filosofis dalam memahami ayat-ayat perlindungan anak. Penelitian ini mengisi kesenjangan tersebut dengan mengkaji metode dan pendekatan khusus yang digunakan oleh Al-Shīrāzī dalam menafsirkan ayat-ayat terkait perlindungan anak, sehingga

[25] Balqis Perdana Salsabila, *Fenomena Kekerasan Terhadap Anak Dalam Al-Quran* (Lampung: Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, 2023)

memperkaya dimensi analisis tafsir dengan perspektif yang lebih kontekstual.

Ketiga, penelitian Felly Novia Rahma berjudul *Pengaruh Child Abuse (Kekerasan Pada Anak) Dalam Keluarga Terhadap Kecerdasan Intelektual Anak di Desa Nunggal Rejo Kecamatan Punggur Kabupaten Lampung Tengah*. Penelitian ini membahas *Pengaruh Child Abuse (Kekerasan Pada Anak) Dalam Keluarga Terhadap Kecerdasan Intelektual Anak* menegaskan bahwa kekerasan pada anak memiliki dampak negatif yang signifikan terhadap kecerdasan intelektual mereka. Temuan penelitian mencakup risiko kesehatan fisik dan mental yang buruk, peningkatan potensi masalah psikopatologi di masa depan, serta adanya pengaruh *Child Abuse* terhadap kecerdasan intelektual anak, sebagaimana dibuktikan oleh penelitian di Desa Nunggal Rejo, Kecamatan Punggur, Kabupaten Lampung Tengah. Oleh karena itu, perlunya perhatian serius dan upaya lebih lanjut dalam mengidentifikasi strategi efektif untuk mengurangi kekerasan pada anak, sehingga dapat meningkatkan kesehatan dan potensi intelektual anak secara holistik.[26]

Penelitian Felly Novia Rahma telah mengkaji dampak empiris kekerasan pada anak terhadap kecerdasan intelektual, namun terdapat kesenjangan penelitian dalam hal landasan normatif dari perspektif Al-Qur'an. Penelitian tersebut berfokus pada konsekuensi kekerasan tanpa mengeksplorasi kerangka konseptual Al-Qur'an tentang pencegahan kekerasan. Penelitian ini mengisi kesenjangan tersebut dengan menyajikan basis normatif-teologis tentang perlindungan anak melalui tafsir Al-Shīrāzī, sehingga memberikan fondasi religius untuk memperkuat upaya pencegahan kekerasan terhadap anak.

Keempat, penelitian Fitri Barokah berjudul *Konsep Islamic Positive Parenting dalam Perspektif Mohammad Fauzil Adhim dan*

[26] Felly Novia Rahmah, Pengaruh Child Abuse (Kekerasan Pada Anak) Dalam Keluarga Terhadap Kecerdasan Intelektual Anak di Desa Nunggal Rejo Kecamatan Punggur Kabupaten Lampung Tengah (Skripsi IAIN Metro, 2020).

Budi Ashari. Fitri Barokah menunjukkan bahwa *Islamic Positive Parenting* adalah pendekatan pengasuhan berbasis Islam yang bertujuan membentuk karakter anak yang baik. Konsep ini menitikberatkan pada pemberian perhatian, kasih sayang, dan penghargaan, sambil menghindari kekerasan dan pengabaian. Menurut Mohammad Fauzil Adhim dan Budi Ashari, pola pengasuhan positif dapat diimplementasikan melalui pengenalan ibadah, pendidikan tauhid, akhlak, dan ibadah, serta menggunakan metode keteladanan, pembiasaan, nasihat, perhatian, penerimaan, dan penghargaan. Menurutnya, *Islamic Positive Parenting* dapat menjadi panduan bagi orang tua dalam membentuk karakter anak yang baik dan berakhlak mulia.[27]

Penelitian Fitri Barokah telah membahas konsep Islamic Positive Parenting dari perspektif tokoh kontemporer, namun terdapat kesenjangan penelitian dalam hal rujukan tafsir klasik atau modern sebagai landasan konseptual. Penelitian tersebut lebih berfokus pada pendekatan praktis pengasuhan tanpa eksplorasi mendalam terhadap tafsir ayat-ayat terkait. Penelitian ini mengisi kesenjangan tersebut dengan mengkaji pandangan tafsir *Al-Amthal* tentang perlindungan anak, sehingga memperkaya basis teoretis untuk pengembangan metode pengasuhan yang selaras dengan nilai-nilai Al-Qur'an.

Kelima, penelitan Siti Sholikah berjudul *Konsep Kasih Sayang Orang Tua dan Anak Dalam Tafsir Al-Misbah Karya Muhammad Quraish Shihab*. Menurut Solikhah, ekspresi kasih sayang orang tua dalam *Tafsir Al-Misbah* terhadap anak meliputi penyediaan kebutuhan, pendidikan komprehensif, hingga pendampingan menuju pernikahan. Sementara itu, ayat-ayat yang menggambarkan kasih sayang anak kepada orang tua menekankan beberapa aspek penting: melakukan kebaikan secara menyeluruh kepada mereka,

[27] Barokah Fitri, Konsep Islamic Positive Parenting Dalam Perspektif Mohammad Fauzil Adhim dan Budi Ashari (Skripsi UIN Raden Intan Lampung, 2022).

menghindari ucapan kasar atau membentak, menggunakan tutur kata yang santun, menunjukkan kerendahan hati, serta mendoakan kesejahteraan mereka.[28]

Penelitian Siti Sholikah telah mengkaji konsep kasih sayang dalam *Tafsir Al-Mishbah* karya Muhammad Quraish Shihab, namun terdapat kesenjangan penelitian dalam hal perspektif tafsir dari mufasir dengan latar belakang sosial-filosofis yang berbeda. Penelitian tersebut terbatas pada satu perspektif tafsir Indonesia kontemporer. Penelitian ini mengisi kesenjangan tersebut dengan menghadirkan pandangan Al-Shīrāzī yang menawarkan pendekatan tafsir berbeda dengan dimensi sosial-filosofis yang khas, sehingga memperluas cakrawala pemahaman tentang konsep perlindungan anak dalam Al-Qur'an dari perspektif tafsir yang lebih beragam.

Penelitian-penelitian sebelumnya menunjukkan pernyataan penelitian yang sama, yaitu kecenderungan al-Qur'an untuk menjaga dan melindungi hak-hak anak. Hanya saja, belum ada perspektif sosial-filosofis dalam memahami ayat-ayat perlindungan anak. Karena itu, penulis mengambil pendekatan yang berbeda dari Makārim Shīrāzī yang menawarkan opsi pendekatan tafsir yang lain. Melalui analisis atas gaya penafsirannya, penelitian ini dapat berkontribusi mengisi lacuna penelitian tersebut.

H. Metodologi Penelitian

1. Metode dan Jenis Penelitian

Metodologi penelitian merupakan rangkaian pendekatan dan strategi yang digunakan peneliti dalam proses pengumpulan dan analisis data untuk menjawab permasalahan penelitian.[29] Penelitian ini menggunakan metode tematik tokoh dalam mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan perlindungan anak dari kekerasan

---

[28] Siti Solikhah, Konsep Kasih Sayang Orang Tua dan Anak dalam Tafsir Al-Misbah karya Muhammad Quraish Shihab (IAIN Ponorogo, 2022).

[29] Afrizal, *Metode Penelitian Kualitatif: Sebuah Upaya Mendukung Penggunaan Penelitian Kualitatif dalam Berbagai Disiplin Ilmu* (Depok: Rajawali Pers, 2017), 12.

menurut perspektif Nāṣir Makārim Al-Shīrāzī. Metode ini dipilih karena memungkinkan peneliti untuk menghimpun dan menganalisis ayat-ayat terkait secara komprehensif dan sistematis, sehingga menghasilkan pemahaman yang utuh tentang tema yang dikaji.[30] Berbeda dengan metode analisis-redaksi yang mengkaji seluruh aspek dari setiap ayat, metode tematik tokoh memfokuskan pembahasan pada aspek-aspek yang relevan dengan tema penelitian. Pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk mengidentifikasi, menghimpun, dan menganalisis ayat-ayat yang berkaitan dengan perlindungan anak dari berbagai surah, kemudian menyusunnya dalam kerangka pembahasan yang sistematis dan terpadu.[31]

Penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian kualitatif dengan fokus pada studi dokumen atau teks. Sebagai penelitian kualitatif, kajian ini menekankan pada analisis mendalam terhadap sumber-sumber tertulis dengan memperhatikan konteks historis, sosial, dan intelektual.[32] Secara lebih spesifik, penelitian ini dapat dikategorikan sebagai studi tokoh karena berfokus pada pemikiran dan penafsiran Nāṣir Makārim Al-Shīrāzī tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan perlindungan anak dari kekerasan.[33]

Dalam implementasinya, penelitian ini akan menganalisis penafsiran Al-Shīrāzī tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan perlindungan anak dan mengkaji implikasinya terhadap upaya pencegahan dan penanganan kekerasan terhadap anak dalam konteks kontemporer. Analisis ini akan mempertimbangkan aspek tekstual, kontekstual, dan relevansinya dengan permasalahan kekerasan terhadap anak di era modern.

---

[30] Quraish Shihab, *"Membumikan" Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, 132.

[31] Quraish Shihab, "Membumikan" Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat, 180-182.

[32] Danu Eko Agustinova, *Memahami Metode Penelitian Kualitatif: Teori & Praktik*, (Yogyakarta: Calpulis, 2015), 10, 27.

[33] Arief Furchan dan Agus Maimun, *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 18-19.

2. Data dan Sumber Data

Dalam konteks penelitian akademik, data merupakan informasi atau keterangan faktual yang menjadi dasar kajian, analisis, atau penarikan kesimpulan. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), data dapat dipahami sebagai keterangan atau bahan nyata yang dapat dijadikan dasar kajian, sedangkan sumber merujuk pada asal atau tempat diperolehnya informasi tersebut.[34] Dengan demikian, sumber data dapat didefinisikan sebagai tempat atau origin dari suatu informasi yang menjadi landasan penelitian.

Penelitian ini menggunakan dua kategori sumber data: primer dan sekunder. Sumber data primer dalam penelitian ini adalah Kitab *Al-Amthāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal* karya Nāṣir Makārim Al-Shīrāzī.[35] Kitab ini menjadi sumber utama dalam menganalisis penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an tentang perlindungan anak dari kekerasan. Data primer ini mencakup penafsiran ayat-ayat yang relevan, metodologi penafsiran, dan pemikiran Al-Shīrāzī terkait tema penelitian.

Adapun sumber data sekunder meliputi karya-karya ilmiah, buku, artikel jurnal, dan hasil penelitian lain yang membahas pemikiran Al-Shīrāzī atau mengkaji tema perlindungan anak dari perspektif Al-Qur'an. Sumber sekunder ini berfungsi untuk memperkaya analisis, memberikan konteks yang lebih luas, dan membantu dalam memahami serta menginterpretasikan data primer secara lebih komprehensif.[36] Termasuk dalam kategori ini adalah kitab-kitab tafsir lain, karya-karya tentang perlindungan anak dalam Islam, serta literatur kontemporer yang relevan dengan tema penelitian.

---

[34] Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Kelima (KBBI V 0.4.0 Beta (40)): Aplikasi luring resmi Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2016-2020

[35] Nāṣir Makārim ash-Shīrāzī, Al-Amthāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal, (Beirut: Alaalami Library, 2013).

[36] Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2017), 52

3. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini menggunakan teknik pengumpulan data berbasis studi kepustakaan yang dilakukan secara sistematis dan komprehensif. Tahap awal penelitian dimulai dengan tinjauan literatur mendalam untuk memahami aspek teoritis, metodologis, dan aplikatif dari topik yang diteliti.[37] Proses ini melibatkan pengumpulan dan analisis sumber-sumber tertulis yang relevan dengan fokus penelitian.

Pengumpulan data dilakukan melalui kajian dokumen yang bersumber dari dua kategori utama. Pertama, sumber primer yang terdiri dari Al-Qur'an dan tafsir *Al-Amthal* karya Nāṣir Makārim Al-Shīrāzī, khususnya penafsiran ayat-ayat yang berkaitan dengan perlindungan anak dari kekerasan. Kedua, sumber sekunder yang mencakup kitab-kitab tafsir lain, buku-buku, jurnal ilmiah, hasil penelitian terdahulu, dan dokumen-dokumen yang relevan dengan tema perlindungan anak dan pemikiran Nāṣir Makārim Al-Shīrāzī.

Metode ini memungkinkan peneliti untuk memahami konteks sosial-budaya dan nilai-nilai yang melatarbelakangi objek penelitian secara mendalam. Setiap dokumen yang dikumpulkan akan dianalisis menggunakan teknik analisis isi untuk mengidentifikasi pola-pola pemikiran, konsep-konsep kunci, dan hubungan antar gagasan yang terkandung dalam teks secara objektif dan sistematis.[38] Proses pengumpulan data ini dilakukan secara berkesinambungan sepanjang penelitian untuk memastikan ketercakupan dan kedalaman analisis.

I. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan dalam penelitian ini disusun secara terstruktur dan sistematis untuk mencerminkan langkah-langkah

---

[37] Michael H. Walizer dan Paul L. Wienir, Research Methods and Analysis: Searching for Relationships (terj)—Metode dan Analisis Penelitian: Mencari Hubungan oleh Arief Sukadi Sadiman (ed), jil. 1, (Jakarta: Erlangga, 1990), 127-128

[38] Jonathan Sarwono, Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006), 225-226.

penelitian yang sesuai dengan kaidah ilmiah. Sistematika ini tidak hanya berfungsi sebagai panduan bagi penulis dalam mengembangkan penelitian, tetapi juga memudahkan pembaca dalam memahami alur dan substansi penelitian secara komprehensif.[39]

Bab pertama merupakan pendahuluan yang memuat sembilan sub pembahasan. Diawali dengan latar belakang masalah yang menguraikan fenomena kekerasan terhadap anak dan urgensi kajian perlindungan anak dalam perspektif Al-Qur'an. Bab ini dilanjutkan dengan identifikasi masalah, pembatasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, metodologi penelitian, dan sistematika penulisan yang memberi gambaran menyeluruh tentang arah penelitian.

Bab kedua mengkaji landasan teoretis tentang perlindungan anak dari kekerasan. Pembahasan ini mencakup konsep dasar perlindungan anak, bentuk-bentuk kekerasan terhadap anak, dan prinsip-prinsip perlindungan anak dalam perspektif Al-Qur'an.

Bab ketiga membahas aspek historis-biografis Nāṣir Makārim Al-Shīrāzī sebagai penjelasan terhadap konteks sosial dan berbagai aspek yang berhubungan dengan penulisan kitab *Al-Amthāl fī Tafsīr Kitāb Allāh Al-Munzal*. Tujuannya adalah melihat hubungan pemikirannya yang lebih luas dengan perlindungan terhadap kekerasan anak, seperti kitab-kitab akhlak atau pandangan fikihnya tentang anak. Kemudian, akhir bab ini memaparkan temuan-temuan dalam teks tafsirnya pada ayat-ayat perlindungan anak.

Bab keempat merupakan analisis terhadap penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an tentang perlindungan anak dalam tafsir *Al-Amthal* yang telah dikemukakan sebelumnya. Fokus pembahasan meliputi interpretasi Al-Shīrāzī terhadap ayat-ayat terkait pencegahan dan penanganan kekerasan terhadap anak, kontekstualisasi penafsiran dalam kehidupan kontemporer, dan relevansinya dengan

[39] Widodo, *Metodologi Penelitian: Populer & Praktis* (Jakarta: Rajawali Pers, 2017), 38.

pengembangan kebijakan perlindungan anak di Indonesia. Analisis ini mencakup implementasi dalam lingkup keluarga, masyarakat, dan institusi pendidikan.

Bab kelima sebagai penutup menyajikan kesimpulan yang merangkum temuan-temuan penting penelitian dan saran-saran konstruktif untuk pengembangan kajian selanjutnya serta implementasi praktis dalam upaya perlindungan anak dari kekerasan.

BAB II

KONSEP PERLINDUNGAN ANAK DAN KEKERASAN TERHADAP ANAK

Masa anak merupakan momen paling sensitif dalam perkembangan manusia. Peristiwa pada masa anak memengaruhi momen-momen kehidupan selanjutnya. Pada bab ini, penulis memetakan konsep dasar perlindungan anak mulai dari definisi, prinsip dasar, area, kerangka hukum, hingga perannya peran. Selain itu, pandangan mufasir tentang ayat-ayat yang berhubungan dengan perlindungan anak juga diulas di bagian terakhir.

A. Konsep Perlindungan Anak

1. Definisi Perlindungan Anak (*Child Protection*)

Perlindungan anak merujuk pada serangkaian upaya sistematis, terorganisir, dan berkelanjutan untuk menjamin pemenuhan hak-hak dasar anak serta melindungi mereka dari segala bentuk kekerasan, eksploitasi, penelantaran, dan perlakuan salah lainnya. Perlindungan ini mencakup tindakan preventif (pencegahan), kuratif (penanganan), serta rehabilitatif dan reintegratif terhadap anak yang telah mengalami pelanggaran hak.[1] Menurut Konvensi Hak Anak Perserikatan Bangsa-Bangsa/United Nations Convention on the Rights of the Child (UNCRA) 1989, anak adalah setiap individu yang berusia di bawah 18 tahun, kecuali jika berdasarkan undang-undang yang berlaku bagi anak tersebut, usia dewasa dicapai lebih awal.[2] Konvensi ini menetapkan bahwa anak, karena kerentanannya secara

[1] Save the Children., *Child Protection Strategy* (London: Save the Children International, 2013).

[2] United Nations. (1989). *Convention on the Rights of the Child*, Pasal 1.

fisik dan mental, membutuhkan perlindungan dan perhatian khusus, baik sebelum maupun setelah kelahirannya.[3]

Tujuan utama dari perlindungan anak adalah memastikan bahwa anak dapat tumbuh dan berkembang secara optimal dalam lingkungan yang aman dan mendukung, baik secara fisik, psikologis, sosial, maupun spiritual. Perlindungan tidak hanya berarti mencegah dari kekerasan dan eksploitasi, tetapi juga menciptakan kondisi yang memberdayakan anak agar mampu menyuarakan pendapatnya dan berpartisipasi aktif dalam keputusan yang menyangkut dirinya.[4] James dan Prout, dalam pendekatan sosiologi anak, menekankan bahwa anak bukan sekadar objek perlindungan, melainkan juga subjek yang memiliki hak untuk didengar dan berpartisipasi. Oleh karena itu, pendekatan perlindungan anak modern tidak hanya bersifat protektif, tetapi juga partisipatif.[5] Dalam konteks ini, pemenuhan hak atas pendidikan, informasi, serta partisipasi aktif anak dalam keluarga dan masyarakat merupakan bagian integral dari perlindungan yang komprehensif.

2. Prinsip Dasar Perlindungan Anak

Salah satu prinsip perlindungan anak di dunia internasional merujuk pada pilar perlindungan anak yang terdapat di dalam konvensi UNCRC. Terdapat empat prinsip utama yang melandasinya. Pertama, perlindungan bertujuan untuk mewujudkan kepentingan terbaik bagi anak (*best interests of the child*). Kepentingan ini menjadi pertimbangan utama dalam semua kebijakan dan keputusan yang memengaruhi anak.[6] Artinya,

---

[3] UNICEF, *Implementation Handbook for the Convention on the Rights of the Child*, Cetakan Ketiga (Geneva: UNICEF, 2005).

[4] Lansdown, *The Evolving Capacities of the Child* (Florence: UNICEF Innocenti Research Centre, 2005).

[5] Allison James dan Alan Prout, *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood* (London: Falmer Press, 1990).

[6] Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB), *United Nations Convention on the Rights of the Child*, Pasal 3.

perlindungan anak tidak dilakukan untuk tujuan ekonomi atau politik, meskipun perbuatan tersebut menjaga hak-hak anak. Tujuan seperti ini terjadi pada kasus-kasus eksploitasi anak, seperti mempekerjakannya, memberikan tanggung jawab keluarga, memberikan iming-iming, atau ancaman, dan berbagai kasus modern lainnya.

Kedua, prinsip non-diskriminasi menjamin bahwa setiap anak, tanpa memandang latar belakang, berhak mendapat perlindungan setara. Prinsip ini berakar pada hak dasar anak sebagai manusia yang membutuhkan sumber daya dan akses terhadapnya secara setara. Anak yatim berhak mendapatkan hidup layak sama dengan anak di bawah tanggungan orang tuanya. Demikian, anak berkebutuhan khusus berhak mendapatkan pendidikan layak seperti anak pada umumnya Ketiga, hak untuk hidup, bertahan, dan berkembang mencakup akses ke layanan kesehatan, pendidikan, dan nutrisi yang memadai. Keempat, partisipasi anak mengakui bahwa suara anak harus didengar dalam proses pengambilan keputusan.[7] Penelitian Vandenhole menegaskan bahwa prinsip-prinsip ini bersifat universal namun harus diadaptasi sesuai konteks budaya lokal.[8]

Perlindungan hak anak merupakan fondasi utama dalam menjamin tumbuh kembang anak secara utuh, baik secara fisik, mental, maupun sosial. Prinsip ini didasarkan pada pengakuan bahwa anak adalah individu yang memiliki hak-hak asasi yang melekat sejak lahir dan harus dilindungi dari segala bentuk kekerasan, eksploitasi, diskriminasi, dan perlakuan tidak adil lainnya. Negara, masyarakat, dan keluarga memiliki tanggung jawab kolektif untuk memastikan bahwa setiap anak mendapatkan hak untuk hidup, tumbuh,

---

[7] Gerison Lansdown, *The Evolving Capacities of the Child* (Florence: UNICEF Innocenti Research Centre, 2005).

[8] Wouter Vandenhole, "Universal Human Rights and Local Cultural Legitimacy: The Child Rights Dilemma," dalam *Human Rights Review* 10, no. 3, 2009, 361–379.

berkembang, serta berpartisipasi secara aktif sesuai dengan tingkat usia dan kematangannya.[9]

Salah satu prinsip dasar perlindungan hak anak adalah nondiskriminasi. Setiap anak, tanpa kecuali, harus mendapatkan perlakuan yang setara tanpa membedakan suku, agama, ras, jenis kelamin, status sosial, atau kondisi fisik. Prinsip ini menuntut semua pihak untuk menempatkan kepentingan terbaik anak sebagai pertimbangan utama dalam setiap keputusan yang menyangkut kehidupan anak, baik di tingkat kebijakan maupun dalam praktik keseharian.[10]

Selain itu, anak memiliki hak atas kelangsungan hidup dan perkembangan. Hak ini tidak hanya mencakup pemenuhan kebutuhan dasar seperti gizi, kesehatan, dan pendidikan, tetapi juga mencakup hak untuk tumbuh dalam lingkungan yang aman, penuh kasih sayang, dan bebas dari kekerasan. Oleh karena itu, perlindungan anak harus mencakup tindakan pencegahan dan penanganan terhadap segala bentuk ancaman yang dapat mengganggu tumbuh kembangnya secara optimal.[11]

Partisipasi anak juga merupakan prinsip penting dalam perlindungan hak anak. Anak berhak untuk menyampaikan pendapatnya dalam segala hal yang menyangkut dirinya, dan pendapat tersebut harus dipertimbangkan secara serius sesuai dengan usia dan tingkat kematangan anak.[12] Melalui partisipasi aktif ini, anak belajar mengenai hak dan tanggung jawabnya sebagai warga negara yang berdaya dan berkontribusi terhadap lingkungannya.

---

[9] Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Pedoman Perlindungan Anak Terpadu Berbasis Masyarakat (PATBM) (Jakarta: KPPPA, 2017), 11–14.

[10] Komisi Perlindungan Anak Indonesia, Prinsip dan Strategi Perlindungan Anak (Jakarta: KPAI, 2019), 6–10.

[11] United Nations, Convention on the Rights of the Child, 1989, https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/convention-rights-child.

[12] United Nations, Convention on the Rights of the Child, 1989, https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/convention-rights-child.

Dengan demikian, prinsip-prinsip dasar perlindungan anak bertumpu pada pengakuan atas martabat dan hak anak sebagai manusia seutuhnya. Prinsip ini menjadi dasar normatif dalam pembentukan kebijakan publik, sistem hukum, dan layanan sosial yang responsif terhadap kebutuhan dan kepentingan anak, demi menciptakan lingkungan yang kondusif bagi masa depan mereka.[13]

3. Area Perlindungan Anak

Perlindungan anak mencakup lima area kritis. Pertama, perlindungan dari kekerasan dan pelecehan, termasuk kekerasan fisik, emosional, dan seksual. Data UNICEF 2021 menunjukkan bahwa satu dari empat anak di dunia mengalami kekerasan sebelum usia 18 tahun. Kedua, eksploitasi, seperti pekerja anak dan perdagangan manusia, yang masih marak di negara berkembang.[14] Ketiga, penelantaran, di mana orang tua atau pengasuh gagal memenuhi kebutuhan dasar anak. Keempat, situasi darurat seperti konflik bersenjata dan bencana alam, di mana anak rentan menjadi korban langsung atau kehilangan akses pendidikan.[15] Kelima, praktik berbahaya seperti pernikahan dini dan "mutilasi" alat kelamin perempuan (FGM), yang masih terjadi di 30 negara.

Perlindungan anak mencakup berbagai area utama yang dirancang untuk menjamin hak dan kesejahteraan anak secara menyeluruh. Area pertama adalah hak atas identitas dan keluarga, yang mencakup hak anak untuk mengetahui orang tuanya, mendapatkan nama, kebangsaan, dan diasuh dalam lingkungan keluarga yang aman dan penuh kasih.[16] Area kedua adalah hak atas

---

[13] Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, PATBM, 15.

[14] International Labour Organization (ILO), *Global Estimates of Child Labour: Results and Trends, 2016–2020* (Geneva: ILO, 2020).

[15] Save the Children, *Stop the War on Children 2019: Protecting Children in 21st Century Conflict* (London: Save the Children, 2019).

[16] United Nations, Convention on the Rights of the Child, 1989, https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/convention-rights-child.

kelangsungan hidup dan perkembangan, termasuk perlindungan sejak dalam kandungan, kesehatan, gizi, lingkungan bersih, serta stimulasi mental dan emosional yang mendukung tumbuh kembang anak.[17] Dalam Islam, perhatian terhadap anak dimulai sejak sebelum kelahiran, dengan anjuran memilih pasangan yang baik dan menjaga kesehatan ibu hamil demi melindungi janin.[18]

Area ketiga, perlindungan dari kekerasan, eksploitasi, dan penelantaran menjadi area penting, di mana anak harus dilindungi dari penyiksaan fisik, kekerasan seksual, perdagangan anak, hingga eksploitasi tenaga kerja yang membahayakan pendidikan dan kesehatannya.

Area keempat, anak memiliki hak atas pendidikan dan partisipasi, yaitu berhak memperoleh pendidikan bermutu, serta didorong untuk berpartisipasi dalam kehidupan sosial dan mengemukakan pendapatnya dalam hal yang menyangkut dirinya.[19] Area terakhir, perlindungan khusus diberikan bagi anak-anak dalam situasi rentan, seperti anak jalanan, anak yatim, anak penyandang disabilitas, dan anak dalam konflik hukum. Islam menekankan pentingnya merawat anak yatim dan anak terlantar dengan kasih sayang dan keadilan. [20]

Konvensi yang telah ditetapkan oleh PBB tentang anak tahun 1989 sebenaranya sudah menjadi instrumen utama yang diratifikasi hampir dua ratus negara, termasuk Indonesia. Kerangka hukum tentang perlindungan anak ini diatur dalam UU No. 35 Tahun 2014 tentang Perlindungan Anak, yang merevisi UU sebelumnya (No. 23/2002). UU ini mengatur sanksi pidana bagi pelaku kekerasan

---

[17] Komisi Perlindungan Anak Indonesia, Prinsip dan Strategi Perlindungan Anak (Jakarta: KPAI, 2019), 7–9.

[18] Yayasan Nasional HAM, *Ḥuqūq al-Ṭifl fī al-Islām* (Saudi: Pemerintah Arab Saudi, 2011), 9.

[19] Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, Pedoman Perlindungan Anak Terpadu Berbasis Masyarakat (PATBM) (Jakarta: KPPPA, 2017), 20–23.

[20] Yayasan Nasional HAM, *Ḥuqūq al-Ṭifl fī al-Islām,* 19-21.

terhadap anak, hak anak atas identitas, dan mekanisme pengawasan oleh Komisi Perlindungan Anak Indonesia (KPAI).

Selain itu, Indonesia meratifikasi Protokol Opsional UNCRC tentang Penjualan Anak dan Eksploitasi Seksual pada 2012. Namun, penelitian Bessell mengkritik implementasi yang lemah akibat kurangnya koordinasi antarlembaga.[21]

Uraian konseptual serta data-data yang dipaparkan sebelumnya ingin memperlihatkan dimensi perlindungan anak itu tidak sederhana. Semua pihak di masyarakat terlibat menentukan nasib anak, tidak hanya orang tua atau walinya saja. Dari prinsip di atas dapat dipahami bahwa paradigma tentang perlindungan anak tidak lagi bersifat pasif-reaktif, tetapi aktif-partisipatif. Anak memiliki kehendak. Orang tua dan walinya dapat mempertahankan penjagaan terhadap anak melalui tanggung jawab atas perannya. Tanggung jawab ini perlu menjadi budaya, tidak hanya pemahaman, karena pada banyak kasus, kekerasan atas anak tidak hanya soal fisik, tapi berbentuk seksual, emosional, penelantaran, bahkan eksploitasi. Kekerasan fisik terhadap anak sebagai *child maltreatment* mencakup kekerasan seksual, pengabaian, dan kekerasan emosional. Dampak dari kekerasan ini sangat merugikan, baik secara fisik maupun psikologis. Penelitian menunjukkan bahwa anak-anak korban kekerasan fisik cenderung mengembangkan perilaku agresif dan mengalami gangguan kesehatan mental di masa dewasa.[22]

Di Iran, terdapat hukum yang membedakan antara anak dan remaja dalam pemberian perlindungan, dan menetapkan sanksi pidana bagi pengasuh atau wali yang lalai menjalankan kewajiban mereka. Selain itu, hukum di sana memperkuat peran lembaga negara dan organisasi non-pemerintah untuk memberikan dukungan finansial, sosial, dan edukatif dalam mencegah terjadinya korban

---

[21] Sharon Bessell, "Rights for All Children: A Review of UNICEF's Rights-Based Approach to Programming," *Children and Society* 23, no. 4, 2009, 291–302.

[22] Miwa Patnani, dkk, "Kekerasan Fisik terhadap Anak dan Strategi *Coping* yang Dikembangkan Anak," dalam *Indigenous: Jurnal Ilmiah Psikologi,* Mei 207, 42.

kekerasan anak anak. Dalam penelitian Esfahani dan Ashrafi, faktor ekonomi menjadi salah satu akar utama terjadinya pelanggaran terhadap anak; karena itu, pencegahan efektif harus diarahkan pada perbaikan kesejahteraan sosial, pendidikan tentang hak-hak anak, dan koordinasi lintas lembaga agar perlindungan hukum tidak hanya bersifat represif tetapi juga preventif.[23]

B. Kekerasan Terhadap Anak

Kekerasan, dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia edisi keenam, adalah hal-hal yang menyebabkan cedera, matinya orang lain, atau menyebabkan kerusakan pada barang. Kekerasan kadang juga diartikan sebagai pemaksaan atau segala hal yang berhubungan dilakukan dengan berlebihan.[24] Dalam bahasa Inggris, *abusive* merupakan kata yang sepadan dengan kekerasan. Dalam *Cambridge Dictionary*, ada tiga arti dari "*abuse".* Pertama, penggunaan atau pemanfaatan sesuatu untuk tujuan yang salah. Kedua, tindakan kekerasan. Ketiga, ucapan tidak senonoh.[25] Dari pengertian itu kajian tentang *child abuse* atau kekerasan anak mencakup fisik, seksual, psikis, penelantaran, dan eksploitasi.

1. Kekerasan Fisik

Kekerasan fisik melibatkan penggunaan kekuatan secara sengaja yang menyebabkan cedera, seperti memukul, menendang, dan tindakan fisik lainnya. Dampaknya bisa terlihat pada anak setelah terjadi kekerasan, seperti lebam, patah tulang, atau luka bakar. Banyak orang tua merasa memiliki hak untuk menerapkan disiplin kepada anak-anak mereka demi kebaikan sang anak. Ini menyebabkn mereka perlu bertindak keras kepada anaknya. Pandangan ini kerap

---

[23] Akbar Nasr Esfahani dan Mahmoud Ashrafi, "Ravikard-e Qanun-e Hemayat az Atfal va Nowjavanan dar Barabar-e Bozeh-didegi-ye Kudakan," dalam *Faslname-ye Huquq-e Kudak*, Vol. 5, shomare-ye 19 (2023): 47–67

[24] KBBI, "Kekerasan," diakses dari https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/kekerasan

[25] Cambride Dictionary, "Abuse," diakses dari https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/abuse

kali melegitimasi tindakan yang menakutkan bagi anak, seperti pemberian hukuman fisik. Kekerasan fisik terhadap anak didefinisikan sebagai tindakan sengaja yang menyebabkan cedera secara fisik oleh pengasuh atau orang tua.[26] Indikator kekerasan fisik terlihat pada kesehatan anak dan bekas fisik, berupa luka, lebam, atau fruktur. Orang tua, perawat anak atau yang bertanggung jawab terhadap anak biasanya tidak berniat untuk menyakiti anak. Namun, kondisi mental mereka, faktor psikologi lain atau lingkungan yang membentuknya menganggap kekerasan sebagai sesuatu yang normal.

Dalam kajian psikologi, kekerasan fisik memengaruhi kondisi mental anak dan interaksi sosial mereka. Anak yang mengalami kekerasan fisik cenderung menghindari interaksi dengan orang dewasa. Mereka menarik diri dari ikatan sosial. Bahkan, ketika mereka melihat anak lain menangis mereka merasa takut. Bila mereka mendapatkan kekerasan di rumah, mereka takut pulang ke rumah dan cenderung untuk tinggal lama di sekolah atau bermain di luar karena mereka tidak nyaman di sekolah. Kondisi mental anak penyintas kekerasan di antaranya: isolasi diri, ketakutan, tidak percaya diri, depresi dan gelisah, sulit mempertahankan hubungan, ganggunan makan, mengalami penyakit pasca trauma, hingga upaya bunuh diri. Dalam penelitian psikologi, ada korelasi positif antara kondisi itu dengan kekerasan fisik anak.[27]

2. Kekerasan Seksual

Kekerasan seksual mencakup eksploitasi, pemaksaan aktivitas seksual, atau paparan materi pornografi terhadap anak. Di Indonesia, 10% kasus kekerasan anak bersifat seksual, termasuk sentuhan non-konsensual atau pemaksaan hubungan seks. Data global menunjukkan satu dari tiga perempuan dan satu dari lima laki-laki mengalami pelecehan seksual sebelum usia 18 tahun. Dampaknya

[26] Lourensz & Powel dalam Hidayat, Journal of Health and Behavioral Science 1, no. 2 (2019): 90.

[27] Nia Fogelman dan Turhan Canli, "Early life stress and cortisol: A meta-analysis," dalam Hormones and behavior 98 (2018): 63-76.

meliputi penyakit menular seksual, trauma psikologis, dan gangguan identitas disosiatif.[28] *Sexual Abusive* terhadap anak kerap kali muncul dari orang-orang asing yang memiliki kecenderungan penyakit seksual terhadap anak. Namun, tidak dapat dipungkiri orang tua yang membiarkan konten pornografi terpapar kepada anak atau tidak melakukan pendidikan seksual sejak dini dapat berdampak lebih bahaya bagi anak. Edukasi seksual terhadap anak berupaya memahamkan anak supaya melihat seksualitas secara proporsional, yaitu dalam seksualitas juga memiliki sisi positif bila mengikuti aturan syariat dan norma yang ada. Pelarangan mutlak terhadap anak justru dapat berdampak buruk, tetapi pembebasan tanpa kontrol agama juga lebih mudarat bagi diri dan keluarganya.

3. Kekerasan Emosional

Bentuk ini melibatkan penghinaan, ancaman, atau penolakan kasih sayang yang merusak harga diri anak. Contohnya termasuk mempermalukan anak di depan umum atau mengabaikan kebutuhan emosionalnya. Survei di Indonesia menunjukkan dua dari tiga anak mengalami kekerasan emosional, seperti perundungan atau penghinaan.[29] Dengan kompleksitas informasi saat ini dan kemajuan psikologi, permasalahan mental juga semakin kompleks. Pada sebagian kasus, dampak dari kekerasan mental dapat lebih merusak daripada sekadar kekerasan fisik. Kekerasan terhadap mental anak dapat mengubah karakter inferior, merasa bersalah, dan akhirnya terjadi hambatan perkembangan kognitif anak. Sebagaimana disebutkan bahwa dampaknya meliputi depresi, kecemasan, dan penurunan prestasi akademik. Konsekuensi tersebut berjangka panjang, sementara kekerasan fisik semata-mata kadang berdampak

[28] UNICEF, *Child Protection Annual Report 2021* (New York: UNICEF, 2021).

[29] Kompas.id, "Dua dari Tiga Anak Alami Kekerasan Sepanjang Hidupnya," diakses dari https://www.kompas.id/baca/humaniora/2019/05/07/dua-dari-tiga-anak-alami-kekerasan-sepanjang-hidupnya pada 28 Mei 2025

pada waktu sementara saja. Pentingnya menjaga kondisi mental anak merupakan bagian dari pendidikan anak.

4. Penelantaran

Pengabaian atau penelantaran anak merujuk pada perilaku orang tua yang gagal memberikan perhatian dan perlakuan yang memadai untuk mendukung pertumbuhan dan perkembangan anak. Menurut Lawson dalam Huraerah, hal ini dapat berupa tindakan mengucilkan anak, memisahkan mereka dari lingkungan keluarga, atau tidak menyediakan akses pendidikan dan layanan kesehatan yang sesuai dengan kebutuhan mereka.

Penelantaran sering terjadi karena abainya orang tua terhadap hak-hak dasar anak untuk bertumbuh dan berkembang. Tidak sedikit orang tua yang memiliki cara berpikir yang membatasi tumbuh kembang anak dari sisi biologis dan ekonomis saja. Orang tua seperti itu memenuhi kebutuhan dasar anaknya setiap hari dan menyanggupi segala kebutuhannya yang menunjang anak ke dunia kerja, tetapi kebutuhan akses pendidikan untuk perkembangan pengetahuannya tidak diperhatikan, kebutuhan emosional untuk kecerdasan mengelola emosi dan berkomunikasi di dunia sosial pun tidak dibangun, atau kebutuhan sosial-budaya untuk membangun koneksi dan identitas kebudayaan terasingkan, dan kebutuhan religius-spiritual untuk menghadapi masa-masa krisis pemaknaan akan hidup juga tidak dibimbing. Penelantaran anak berarti membiarkan anak tanpa orientasi pengembangan diri dari segala aspek. Abai terhadap satu aspek kebutuhan berdampak pada kecacatan potensi anak di masa dewasanya dan mereka perlu menyeimbangkannya melalui input-input selain orang tua.

5. Eksploitasi Anak

Eksploitasi atau pemanfaatan anak disebabkan anggapan anak sebagai sumber rezeki bagi orang tua dan keluarganya. Dengan bahasa lain, anak kerap dipandang sebagai alat produksi yang wajib membayar imbal hasil dari jerih payah orang tua yang merawatnya

ketika kecil. Misalnya, anak disuruh untuk bekerja di pabrik, diajak mengamen, atau dijadikan sebagai objek empati bagi masyarakat. Pelaku eksploitasi anak bukan hanya orang tua langsung. Anak-anak terlantar di bawah umur yang hidup di jalanan biasanya ikut ke dalam komunitas pengamen atau parkir untuk dipekerjakan. Fenomena ini sudah lazim di temukan di kota-kota besar Indonesia, seperti Jakarta.

Eksploitasi anak lebih tepat disebut sebagai *child trafficking*, sebagaimana yang digunakan oleh PBB. Terdapat berbagai bentuk eksploitasi yang disebutkan oleh kantor PBB bagian obat-obatan dan kriminal. Anak biasanya dikomersialisasi sebagai objek seksual. Anak di bawah umur dipekerjakan di pabrik-pabrik. Anak dimanipulasi supaya melakukan kejahatan seperti pencurian karena dianggap sebagai alat yang ampuh untuk melakukan hal itu. Anak direkrut untuk ikut pada peperangan atau konflik. Anak yang dinikahkan dengan pejabat atau orang kaya untuk mendapatkan status sosial atau keuntungan ekonomi kepada orang tuanya. Yang terakhir, anak diadopsi dengan cara pemaksaan atau iming-iming kepada walinya, seperti jual-beli barang.[30] Bentuk eksploitasi anak tersebut merupakan pengabatian terhadap HAM dan bentuk kriminal menurut konvensi internasional.

C. Teori Perlindungan Kekerasan Anak Perspektif Sarjana Muslim

Perlindungan anak dalam Islam berakar pada sumber normatif utama, yakni al-Qur'an dan Sunnah. Al-Qur'an secara tegas melarang tindakan kekerasan terhadap anak, baik berupa pembunuhan, diskriminasi, maupun penelantaran. Larangan membunuh anak karena alasan ekonomi, sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Isrā' (17): 31 dan QS. al-An'ām (6): 151, menegaskan bahwa setiap anak memiliki hak hidup yang tidak boleh diganggu

[30] UNODC, "Explainer: Understanding Child Trafficking," diakses dari https://www.unodc.org/unodc/frontpage/2024/July/explainer_-understanding-child-trafficking.html

gugat.[31] Sunnah Nabi juga menegaskan kewajiban orang tua untuk memberikan kasih sayang, pendidikan, dan nafkah yang layak. Nabi Muhammad SAW terkenal dengan kelembutannya kepada anak-anak, bahkan menjadikan kecintaan kepada mereka sebagai tanda keimanan yang sehat.[32]

Dalam literatur fikih, perlindungan anak ditempatkan dalam kerangka *maqāṣid al-sharī'ah*, khususnya dalam upaya menjaga lima pokok primer (*al-ḍarūriyyāt al-khams*). Anak dipandang sebagai amanah yang wajib dijaga dalam aspek jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), akal (*ḥifẓ al-'aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), agama (*ḥifẓ al-dīn*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*).[33] Konsep *hadhanah* (pengasuhan) dalam fikih menegaskan bahwa anak berhak tumbuh dalam lingkungan yang penuh kasih sayang, biasanya di bawah asuhan ibu hingga usia tertentu. Hal ini menunjukkan bahwa perlindungan anak bukan hanya persoalan moral, tetapi juga bagian dari struktur hukum Islam.

Sarjana Muslim klasik memberikan perhatian besar terhadap pentingnya pendidikan dan lingkungan anak. Al-Ghazali menggambarkan hati anak sebagai "permata murni" yang dapat diarahkan pada kebaikan atau keburukan, sehingga orang tua dan pendidik memegang tanggung jawab moral yang sangat besar.[34] Ibn Qayyim al-Jawziyyah menekankan bahwa kelalaian mendidik anak dianggap sebagai dosa orang tua, sementara pendidikan yang benar menjadi bentuk ibadah.[35] Ibn Khaldun melihat faktor sosial sebagai unsur penting dalam pembentukan karakter anak; pendidikan yang keras berlebihan akan melahirkan generasi yang minder, sedangkan

---

[31] Al-Qur'an, QS. al-Isrā' (17): 31; QS. al-An'ām (6): 151

[32] Al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Kitāb al-Adab, Bab Raḥmat al-Ṣibyān.

[33] Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), 23–25.

[34] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz III (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1983), 72.

[35] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tuhfat al-Mawdūd bi Aḥkām al-Mawlūd* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), 15–20

pola asuh penuh kelembutan dapat menumbuhkan kreativitas dan keberanian.[36]

Sementara itu, sarjana Muslim kontemporer mencoba menghubungkan prinsip fikih klasik dengan perkembangan modern, khususnya Konvensi Hak Anak (CRC). Yusuf al-Qaradawi, misalnya, menyebut hak-hak anak meliputi hak hidup, hak gizi, hak kasih sayang, hak pendidikan, dan hak perlindungan moral-spiritual.[37] Abdullah Nasih Ulwan dalam karyanya *Tarbiyat al-Awlād fī al-Islām* menyusun kerangka perlindungan anak secara komprehensif, mencakup aspek iman, akhlak, jasmani, intelektual, dan sosial.[38] Muhammad Hashim Kamali lebih jauh menegaskan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* dapat dijadikan kerangka yang kompatibel dengan hak asasi manusia global, sehingga perlindungan anak dalam Islam memiliki dimensi universal.[39]

Dari uraian tersebut dapat dipahami bahwa teori perlindungan anak perspektif sarjana Muslim berangkat dari prinsip-prinsip dasar syariat yang bersifat transenden, namun tetap terbuka terhadap perkembangan zaman. Perlindungan anak dipandang sebagai kewajiban kolektif, bukan hanya tanggung jawab orang tua, melainkan juga masyarakat dan negara. Pendekatan ini menekankan keseimbangan antara hak dan kewajiban, berbeda dengan pendekatan sekuler yang cenderung mengutamakan hak tanpa selalu mengaitkannya dengan tanggung jawab moral. Dengan demikian, paradigma perlindungan anak menurut sarjana Muslim bersifat holistik, normatif, dan kontekstual, menghubungkan wahyu, tradisi fikih, serta dinamika modern.

---

[36] Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah* (Cairo: Dār al-Fikr, 2005), 256.

[37] Yusuf al-Qaradawi, *Madkhal li Dirāsat al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1997), 311.

[38] Abdullah Nasih Ulwan, *Tarbiyat al-Awlād fī al-Islām*, Juz I (Beirut: Dār al-Salām, 1990), 35–40.

[39] Mohammad Hashim Kamali, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2002), 144–147.

D. Perlindungan Anak dari Kekerasan dalam Al-Qur'an

Pengkajian atas perlindungan kekerasan berdasarkan al-Qur'an di sini merujuk pada penafsiran-penafsiran yang ada dalam kitab tafsir. Kitab tafsir yang dirujuk ditulis oleh tokoh-tokoh modern, seperti Rashīd Riḍā, Ibn 'Āshūr, Mutawalli Sha'rāwī dan Ṭabā Ṭabā'ī. Juga, untuk memperkaya perspektif rasional yang lebih kontekstual tetapi tetap menyadari tradisi tafsir klasik, dalam hal ini ar-Rāzī juga dipaparkan.

1. Pandangan Umum Mufasir

Tema-tema yang diangkat adalah tanggung jawab terhadap anak dan perlindungan hak-haknya. Dua tema ini merupakan deskripsi umum penafsiran ayat-ayat Qur'an tentang perlindungan anak dari kekerasan.

a. Penafsiran Ayat-Ayat Tanggung Jawab Terhadap Anak

Dalam al-Qur'an, tanggung jawab tergambar melalui imajinasi tentang masa depan anak cucu mereka yang dikhawatirkan menjadi generasi yang lemah. Artinya, ada intensi dibaliknya untuk menjaga mereka dan menganggap mereka sebagai pelanjut perjuangan mereka yang membutuhkan "kekuatan". Dari kata "*ḍi'fan*" yang artinya lemah sebagai yang ditakuti, berarti yang diharapkan adalah mereka menjadi kuat. Seperti ini ayatnya:

وَلْيَخْشَ الَّذِيْنَ لَوْ تَرَكُوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعٰفًا خَافُوْا عَلَيْهِمْ ۖ فَلْيَتَّقُوا اللّٰهَ وَلْيَقُوْلُوْا قَوْلًا سَدِيْدًا ۝

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

Ayat ini memberikan pesan tentang tanggung jawab orang tua dan orang dewasa terhadap generasi yang lebih muda, khususnya anak-anak yang lemah atau yatim. Dalam *Tafsīr al-Manār*, Muhammad ʿAbduh menjelaskan bahwa ayat ini bisa dipahami dari

dua sisi yang saling melengkapi. Sisi pertama, ayat ini adalah kelanjutan dari ayat sebelumnya yang membahas tentang orang-orang miskin dan anak yatim yang hadir saat pembagian warisan. Terkadang, ada pihak yang enggan memberikan bagian kepada mereka. Dalam konteks itu, Allah memberi peringatan dengan cara yang menyentuh: bayangkan jika suatu hari kamu meninggal dan meninggalkan anak-anak yang masih kecil dan lemah, tidakkah kamu takut bagaimana nasib mereka? Dari situ, ‘Abduh mengatakan:

> Allah mengingatkan orang-orang yang menghalangi perbuatan baik bahwa jika mereka meninggalkan anak-anak yang lemah setelah kematian mereka, pasti mereka juga akan khawatir terhadap nasib anak-anak mereka sendiri.[40]

Di sinilah muncul ajakan untuk berempati untuk memperlakukan anak-anak orang lain sebagaimana anak-anak sendiri diperlakukan jika kamu telah tiada. Dalam tafsirnya, Muhammad ʿAbduh menulis: *fa huwa yarshiduhum ilā muʿāmalat hāʾulāʾ al-ḍuʿafāʾ bimithli mā yuḥibbūna an tuʿāmala bihi dhurriyyatahum idhā tarakūhum ḍuʿafāʾ*.[41] Artinya, Allah memberi petunjuk agar mereka memperlakukan anak-anak lemah itu seperti mereka ingin anak-anak mereka sendiri diperlakukan jika ditinggal dalam keadaan lemah.

Sisi kedua dari QS an-Nisā’: 9 ditujukan kepada para wali untuk orang-orang yang mengurus harta anak-anak yatim. Mereka diperintahkan untuk bertakwa dan berkata benar (*qawlan sadīdan*) karena mereka memegang amanah yang besar. Muhammad ʿAbduh menyampaikan:

> Jika seseorang khawatir terhadap masa depan anak-anaknya setelah kematiannya, maka hendaknya ia juga ingat bahwa orang lain pun

---

[40] Muhammad Rashid Ridha, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm/Tafsīr al-Manār* (Mesir: Al-Hay’at al-Misriyyat al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1990 M), Jil. 4, 327.

[41] Muhammad Rashid Ridha, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm/Tafsīr al-Manār,* Jil. 4, 327.

> merasakan hal yang sama. Karena itu, jaga hak anak-anak yatim, jangan dzalimi mereka, dan jangan sia-siakan amanah itu.[42]

Dari penafsiran ini, terlihat jelas bahwa tanggung jawab orang tua tidak hanya terbatas pada anaknya sendiri. Pesan Al-Qur'an dalam tafsir *al-Manār* menekankan bahwa kita semua punya tanggung jawab moral dan spiritual terhadap anak-anak lemah dalam masyarakat.

Selain imajinasi soal masa depan anak cucu, al-Qur'an memberikan suatu arahan yang secara eksplisit sebagai perintah untuk menjaga anak, tetapi menggunakan penyandaran dari objek kalimatnya kepada kata "*kum*" atau kalian. Artinya bukan sekadar bahwa yang dijaga adalah keluarga atau diri kalian saja, tetapi makna dari dalam itu, bahwa diri dan keluarga kalian adalah tanggung jawab. Ditambah lagi, konsekuensi-konsekuensi yang akan diperoleh oleh mereka yang tidak menjaganya, yaitu api yang disiapkan oleh malaikat-malaikat penjaga. Deskripsi dan penafsiran tentang itu berbeda-beda, dan merupakan objek abstrak yang akan dibahas pada bagian-bagian selanjutnya. Seperti ini ayatnya:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قُوْٓا اَنْفُسَكُمْ وَاَهْلِيْكُمْ نَارًا وَّقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلٰۤىِٕكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُوْنَ اللّٰهَ مَآ اَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُوْنَ مَا يُؤْمَرُوْنَ ۝٦

> Wahai orang-orang yang beriman, jagalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu. Penjaganya adalah malaikat-malaikat yang kasar dan keras. Mereka tidak durhaka kepada Allah terhadap apa yang Dia perintahkan kepadanya dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan. (QS at-Taḥrīm: 6)

Penafsiran *Ibn 'Āshūr* terhadap ayat *yā ayyuhā alladhīna āmanū qū anfusakum wa ahlīkum nāran* (QS at-Taḥrīm: 6) juga menunjukkan pentingnya tanggung jawab moral dan spiritual orang beriman, terutama kepala keluarga, terhadap keluarganya. Ia menjelaskan bahwa nasihat yang sebelumnya diberikan kepada istri-

---

[42] Muhammad Rashid Ridha, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm/Tafsīr al-Manār,* Jil. 4, 327.

istri Nabi saw dalam ayat-ayat terdahulu menjadi momen yang tepat untuk mengingatkan kaum beriman agar tidak lalai menasihati diri sendiri dan keluarga mereka. Bahkan, jika nasihat itu terasa menyakitkan atau menimbulkan ketegangan, hendaknya mereka tidak menundanya demi menjaga kenyamanan atau keakraban keluarga. Dalam kata-katanya:

> Nasihat kepada istri-istri Nabi merupakan momen yang tepat untuk mengingatkan kaum mukminin agar tidak lalai dari memberi nasihat kepada diri mereka sendiri dan keluarga mereka, serta agar kasih sayang yang terjalin di antara mereka tidak menghalangi mereka untuk menyampaikan nasihat, meskipun dalam nasihat itu terkandung sebagian rasa sakit.[43]

Kemudian, Ibn ‘Āshūr menafsirkan perintah untuk menjaga keluarga dari api neraka (*qū anfusakum wa ahlīkum nāran*) sebagai bentuk peringatan dan nasihat dalam gaya bahasa metaforis. Mencegah keluarga dari siksa neraka diungkapkan secara puitis dan dramatis sebagai tindakan *wiqāyah* (perlindungan) dari api, karena sejatinya nasihat itu adalah sebab utama agar seseorang terhindar dari jalan menuju azab. Menurut beliau: *“ungkapan ‘menjaga diri dari neraka’ secara majazi (kiasan), karena sesungguhnya nasihat merupakan sebab yang mendorong untuk menjauhi hal-hal yang mengantarkan kepada azab neraka”*[44] Penekanan ini bertujuan agar para orang tua menyadari betapa seriusnya konsekuensi membiarkan keluarga tenggelam dalam kelalaian, dan bahwa tugas spiritual mereka adalah membimbing, menasihati, serta menjaga orang-orang terdekat mereka dari jalan kesesatan, bukan sekadar mencukupi kebutuhan lahiriah saja.

Dalam menafsirkan ayat *yā ayyuhā alladhīna āmanū qū anfusakum wa ahlīkum nāran* (QS at-Taḥrīm: 6), Ṭabāṭabā’ī menjelaskan bahwa perintah menjaga diri dan keluarga dari neraka merupakan peringatan serius tentang tanggung jawab spiritual dan moral yang dipikul oleh setiap mukmin, terutama para kepala

---

[43] Muhammad Tahir ibn ‘Āshur, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr* (Tunisia: Dār at-Tunisiyyah li an-Nashr, 1984 H), Jil. 28, 325.

[44] Muhammad Tahir ibn ‘Āshur, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Jil. 28, 325.

keluarga. *Wa qū* di sini bermakna mencegah dan melindungi, yang meniscayakan adanya usaha aktif dalam mendidik, membimbing, dan menanamkan nilai-nilai agama kepada anggota keluarga. Neraka yang disebutkan adalah neraka Jahanam, dan menariknya, Tabatabā'ī menunjukkan bahwa manusia sendiri menjadi *bahan bakar* dari api tersebut, yakni akibat langsung dari amal buruk mereka yang mewujud secara jasmani. Oleh karena itu, pendidikan agama dalam keluarga bukan hanya sebatas anjuran, melainkan kewajiban eksistensial agar terhindar dari azab ilahi yang bersumber dari amal itu sendiri.[45]

Lebih jauh, Ṭabāṭabā'ī menafsirkan bahwa setelah ayat-ayat yang menegur istri-istri Nabi karena pelanggaran terhadap adab dengan Rasul, Allah kemudian mengalihkan seruan-Nya kepada kaum mukminin secara umum.[46] Hal ini menandakan bahwa pengawasan dan pengendalian dalam rumah tangga bukan hanya berlaku dalam konteks kenabian, tetapi juga menjadi tanggung jawab kolektif semua orang beriman. Teguran ini menunjukkan bahwa keimanan yang sejati menuntut kesungguhan dalam membina rumah tangga yang taat dan menjauhi segala bentuk penyimpangan yang bisa mengantarkan kepada murka Allah. Maka, orang tua tidak cukup hanya menjaga diri secara individual, tetapi juga bertanggung jawab penuh dalam menjaga anggota keluarganya dari penyimpangan yang membawa kepada siksa. Dalam *al-Mīzān*, hal ini merupakan bentuk realisasi dari tatanan Ilahi dalam kehidupan sosial dan keluarga yang ideal.

---

[45] Muhammad Husayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasah al-A'lāmī li al-Maṭbū'āt, 1973 M), Jil.19, 329

[46] Muhammad Husayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jil.19, 329

Tabel 2. 1 Konsep Tanggung Jawab Perlindungan Anak dalam Al-Qur'an

No	Ayat	Terjemahan Singkat	Konsep Utama	Penafsiran Kunci	Tanggung Jawab yang Ditekankan
1	QS an-Nisā' [4]: 9	Takutlah meninggalkan keturunan yang lemah dan berkata benar	Empati terhadap anak-anak lemah	Muhammad ʿAbduh: perlakukan anak yatim seperti kamu ingin anakmu diperlakukan jika kamu tiada	Moral dan sosial: menjaga hak anak-anak yatim dan lemah, bukan hanya anak kandung
			Amanah mengurus harta anak yatim	Wali anak yatim harus bertakwa dan berkata benar karena mereka memikul amanah besar	Etis dan hukum: tidak dzalim dan tidak menyia-nyiakan hak anak-anak yatim
2	QS at-Taḥrīm [66]: 6	Lindungi diri dan keluargamu dari api neraka	Nasihat spiritual dalam rumah tangga	Ibn ʿĀshūr: nasihat keluarga tidak boleh diabaikan demi menjaga kenyamanan; tanggung jawab spiritual utama	Edukatif dan spiritual: kewajiban memberi nasihat meskipun terasa berat
			Pendidikan dan perlindungan dari azab	Ṭabāṭabā'ī: qū berarti menjaga aktif lewat pendidikan dan nilai-	Eksistensial: tanggung jawab penuh atas keselamatan

		nilai agama; neraka adalah akibat amal buruk manusia sendiri	iman keluarga
	Tanggung jawab kolektif semua mukmin	Ayat ini menandai perluasan tanggung jawab dari konteks kenabian ke seluruh mukmin	Komunal: keimanan menuntut pembinaan rumah tangga yang taat

b. Penafsiran Ayat-Ayat Perlindungan Hak-Hak Anak

Hak-hak anak dalam perspektif Islam, mencakup periode sebelum kelahiran hingga dewasa, termasuk hak atas identitas, nama yang bermartabat, perlindungan kesehatan (seperti perawatan pralahir dan ASI), hak pendidikan yang menyeimbangkan ilmu agama dan keterampilan modern, serta perlindungan dari segala bentuk kekerasan, eksploitasi, atau diskriminasi.

Tanggung jawab orang tua, negara, dan masyarakat dalam menjamin hak-hak tersebut sesuai syariat Islam, termasuk hak anak dalam pengasuhan, warisan, dan partisipasi dalam lingkungan sosial yang aman. Selain itu, diatur pula prinsip keadilan dalam sistem peradilan anak dan penekanan pada kesejahteraan terbaik anak dalam setiap kebijakan.[47]

[47] Marulak Pardede, "Aspek Hukum Kebijakan Penyuluhan Hukum Dalam Rangka Pelaksanaan Sistem Peradilan Pidana Anak," dalam *Jurnal Penelitian Hukum De Jure*, Vol. 17, No. 1, 2017, 13-28.

وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاۤءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ اِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوْفِۗ ذٰلِكَ يُوْعَظُ بِهٖ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِۗ ذٰلِكُمْ اَزْكٰى لَكُمْ وَاَطْهَرُۗ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ۝٢٣٢

Apabila kamu (sudah) menceraikan istri(-mu) lalu telah sampai (habis) masa idahnya, janganlah kamu menghalangi mereka untuk menikah dengan (calon) suaminya apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang patut. Itulah yang dinasihatkan kepada orang-orang di antara kamu yang beriman kepada Allah dan hari Akhir. Hal itu lebih bersih bagi (jiwa)-mu dan lebih suci (bagi kehormatanmu). Allah mengetahui, sedangkan kamu tidak mengetahui.

Dalam menafsirkan Surah Al-Baqarah ayat 233, Ṭabāṭabā'ī memberikan perhatian khusus terhadap perlindungan anak melalui mekanisme syariat yang mengatur hak menyusui, pembagian tanggung jawab orang tua, dan larangan atas segala bentuk tindakan yang dapat merugikan anak.[48]

Ṭabāṭabā'ī menafsirkan penetapan masa dua tahun penyusuan ini sebagai bentuk perlindungan hak dasar anak terhadap nutrisi dan hubungan emosional dengan ibunya. Menurutnya, penetapan masa dua tahun untuk menyusui bertujuan menjamin kebutuhan dasar anak akan nutrisi dan ikatan emosional dengan ibu. Ia menjelaskan bahwa hak anak atas air susu ibu (ASI) merupakan bagian dari hak fitrawi yang dijamin oleh syariat Islam. Namun, Ṭabāṭabā'ī juga membuka ruang fleksibilitas dalam pelaksanaan ketentuan ini. Ia menyatakan, "Jika kedua orang tua sepakat untuk menyapih sebelum dua tahun dengan musyawarah, tidak ada dosa bagi mereka," selama keputusan tersebut tidak menimbulkan mudarat bagi sang anak, sebagaimana ditegaskan dalam bagian ayat *lā taḍār walidah bi waladihi* (janganlah seorang ibu dirugikan karena anaknya).[49]

Lebih jauh, Ṭabāṭabā'ī menyoroti keseimbangan peran antara ayah dan ibu dalam sistem keluarga Islam. Ia menafsirkan bagian ayat yang menyebutkan kewajiban ayah untuk memberikan nafkah

[48] Muhammad Husayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jil.2, 229
[49] Muhammad Husayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jil.2, 229

dan pakaian sebagai bentuk keadilan dalam distribusi tanggung jawab. Ia menyatakan:

> Kewajiban ayah memberikan nafkah dan pakaian secara 'ma'ruf' (sesuai kebiasaan baik) menunjukkan keadilan syariat dalam membagi peran: ibu berkontribusi melalui penyusuan dan pengasuhan, sementara ayah menjamin kesejahteraan material.[50]

Larangan atas saling merugikan antara orang tua ditegaskan Ṭabāṭabā'ī sebagai prinsip pokok dalam hukum keluarga Islam. Bagian ayat yang menyatakan *janganlah seorang ibu dirugikan karena anaknya, dan jangan pula seorang ayah karena anaknya* diartikan sebagai upaya untuk menghindari bentuk eksploitasi atau pengabaian hak-hak anak. Ia menyatakan:

> Ayat ini melarang segala bentuk eksploitasi atau pengabaian hak anak, baik dengan memisahkan ibu dari anaknya tanpa alasan syar'i maupun menelantarkan tanggung jawab finansial.[51]

Dalam pandangannya, keseimbangan ini tidak hanya melindungi anak dari konflik orang tua, tetapi juga menjaga struktur keluarga agar tetap sehat dan harmonis. Ṭabāṭabā'ī menegaskan bahwa seluruh sistem ini bertujuan untuk "*menjaga kemaslahatan anak sebagai pusat perhatian, sekaligus mengatur hubungan orang tua secara seimbang tanpa mendominasi satu pihak.*"[52] Ia menekankan bahwa perlindungan terhadap anak merupakan bagian dari pengakuan Islam terhadap hak-hak anak sejak sebelum kelahirannya. Seperti yang ia tegaskan: "*Islam mengakui hak anak sejak dalam kandungan, bahkan sebelum kelahirannya.*"[53] Dari penafsirannya, Ṭabāṭabā'ī menyimpulkan bahwa perlindungan anak dalam ayat ini bertumpu pada tiga pilar utama: pertama, hak biologis, yaitu hak anak untuk disusui dan diasuh oleh ibu; kedua, tanggung

---

[50] Muhammad Husayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jil.2, 230

[51] Muhammad Husayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jil.2, 231

[52] Muhammad Husayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jil.2, 231

[53] Muhammad Husayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jil.2, 231

jawab finansial ayah yang dijalankan secara adil dan proporsional; dan ketiga, larangan saling merugikan antara orang tua yang dapat berdampak negatif terhadap anak. Ia menutup dengan sebuah pernyataan tegas yang merangkum seluruh semangat ayat ini: "*Syariat Islam menempatkan anak sebagai amanah yang wajib dijaga, bukan komoditas atau beban. Setiap ketetapan dalam ayat ini bertujuan memastikan tumbuh kembang anak dalam lingkungan stabil dan penuh kasih sayang.*"[54]

۞ وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًاۗ اِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ اَحَدُهُمَآ اَوْ كِلٰهُمَا فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيْمًا ﴿٢٣﴾

Tuhanmu telah memerintahkan agar kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah berbuat baik kepada ibu bapak. Jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berusia lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah engkau mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah engkau membentak keduanya, serta ucapkanlah kepada keduanya perkataan yang baik.

وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيٰنِيْ صَغِيْرًاۗ ﴿٢٤﴾

Rendahkanlah dirimu terhadap keduanya dengan penuh kasih sayang dan ucapkanlah, "Wahai Tuhanku, sayangilah keduanya sebagaimana mereka berdua (menyayangiku ketika) mendidik aku pada waktu kecil."

Ṭabāṭabā'ī melihat ayat 17:23–24 Al-Isrā' sebagai kerangka perlindungan anak dan keharmonisan keluarga. Perintah berbakti kepada orang tua *wa-bi-l-wālidayni iḥsānā* bersifat struktural, memastikan kasih sayang dan penghormatan (rahim alami) diwariskan ke anak. Larangan mengucap "ah!" maksudnya sekecil apa pun ucapan buruk kepada orang tua harus dielakkan. Ketika disebutkan, *wa-lā taqtulū awlādakum khashyata imlāqin*, Quran pada bagian ini dan banyak tempat secara berulang menyebutkan larangan membunuh anak dengan jaminan rezeki Allah. Dari ayat *naḥnu narzuquhum wa-iyyākum* mengimplikasikan bahwa anak adalah amanah, bukan beban. Sementara itu, perintah merendahkan sayap

[54] Muhammad Husayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jil.2, 231

kerendahan hati karena kasih sayang (*wa-akhfiḍ lahumā janāḥa al-dhulli min al-raḥmah*) adalah kiasan terhadap kelembutan orang tua terhadap anaknya.[55] Ṭabāṭabā'ī memandang ayat-ayat itu jelas sebagai dasar untuk membangun masyarakat berkeadilan antar generasi, yang menjamin hak ekonomi, martabat, dan keselamatan anak dalam bingkai kasih sayang dan tanggung jawab.

وَاِذْ قَالَ لُقْمٰنُ لِابْنِهٖ وَهُوَ يَعِظُهٗ يٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللّٰهِ ۗاِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيْمٌ ﴿١٣﴾

(Ingatlah) ketika Luqman berkata kepada anaknya, saat dia menasihatinya, "Wahai anakku, janganlah mempersekutukan Allah! Sesungguhnya mempersekutukan (Allah) itu benar-benar kezaliman yang besar."

Dalam penafsiran surah Luqman ayat 13, Mutawalli Sya'rawi menekankan pentingnya peran orang tua dalam memberikan nasihat kepada anak sebagai bentuk perlindungan hak anak, terutama dalam hal akidah dan moralitas. Ia menyoroti bagaimana Luqman memberikan nasihat penuh kelembutan dan kasih sayang kepada anaknya dengan panggilan *ya bunayya* (wahai anakku tercinta), yang menunjukkan pendekatan edukatif yang tidak memaksa, tapi penuh perhatian. Penegasan larangan syirik sebagai nasihat pertama menunjukkan bahwa perlindungan terbesar terhadap anak dimulai dari penjagaan akidahnya, karena syirik adalah bentuk kezaliman tertinggi yang dapat merusak martabat kemanusiaan anak. Tafsir ini juga menegaskan bahwa mendidik anak bukan sekadar mentransfer pengetahuan, tetapi membangun kesadaran dan penguatan moral yang berkelanjutan. Dengan demikian, Sya'rawi memandang bahwa hak anak untuk dibimbing dengan hikmah, kelembutan, dan penguatan iman merupakan bagian penting dari tanggung jawab spiritual dan sosial orang tua.[56]

وَاِذَا بُشِّرَ اَحَدُهُمْ بِالْاُنْثٰى ظَلَّ وَجْهُهٗ مُسْوَدًّا وَّهُوَ كَظِيْمٌ ۚ ﴿٥٨﴾

[55] Muhammad Mutawalli ash-Sha'rāwī, *Tafsīr Sha'rāwī/al-Khawāṭir* (Mesir: Maṭābi' Akhbār al-Yawm, t.t.), Jil. 19, 11636.

[56] Muhammad Mutawalli ash-Sha'rāwī, *Tafsīr Sha'rāwī/al-Khawāṭir*, Jil. 19, 11636.

> (Padahal,) apabila salah seorang dari mereka diberi kabar tentang (kelahiran) anak perempuan, wajahnya menjadi hitam (merah padam) dan dia sangat marah (sedih dan malu).

Dalam tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb*, Fakhr al-Dīn al-Rāzī mengemukakan bahwa Allah swt mencela keras sikap kaum musyrik yang menisbatkan anak perempuan kepada-Nya, padahal mereka sendiri sangat membenci kelahiran anak perempuan. Ia menafsirkan ayat *"Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar tentang (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merah padamlah) wajahnya dan dia sangat marah"* (QS. al-Nahl [16]: 58) sebagai bentuk kecaman terhadap sikap munafik dan tidak masuk akal dari orang-orang musyrik. Mereka sangat sedih dan murka jika diberi anak perempuan, tetapi justru menyandarkan hal yang mereka benci itu kepada Allah.[57]

Al-Rāzī menjelaskan bahwa kesedihan karena mendapat anak perempuan begitu besar sampai-sampai tampak jelas di wajah mereka. Ia menggambarkan bahwa orang-orang pada masa jahiliah akan pergi bersembunyi ketika istri mereka melahirkan. Jika anaknya laki-laki, mereka akan bersuka cita; jika perempuan, mereka merasa sangat malu dan bersembunyi selama beberapa hari. Dalam keadaan itu, mereka mempertimbangkan dua pilihan: membiarkan anak perempuan itu hidup dalam keadaan hina menurut pandangan mereka, atau menguburnya hidup-hidup agar tidak menanggung aib di mata masyarakat.[58]

Ia mengutip riwayat dari masa jahiliah, seperti kisah Qays bin ʻĀṣim yang berkata kepada Rasulullah bahwa Qays pernah mengubur hidup-hidup delapan anak perempuannya. Nabi memintanya untuk membebaskan satu budak sebagai tebusan untuk setiap anak yang ia bunuh. Ketika Qais mengatakan bahwa ia hanya memiliki unta, Nabi pun menyuruhnya menyembelih satu unta untuk

---

[57] Muhammad bin ʻUmar Fakhruddin al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb/at-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth, 1420H), Jil. 20, 225

[58] Muhammad bin ʻUmar Fakhruddin al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb/at-Tafsīr al-Kabīr*, Jil. 20, 225

setiap anak tersebut. Pada hadis yang lain, seorang laki-laki mengadu kepada Nabi bahwa setelah masuk Islam, ia tidak merasakan manisnya iman. Ketika ditanya, "Apakah ia mengaku pernah membunuh anak perempuannya sendiri?" Setiap kali mengingat peristiwa itu dan kata-kata terakhir anaknya, hatinya tidak tenang. Nabi menjawab bahwa apa yang dilakukan pada masa jahiliah telah dihancurkan oleh Islam, dan dosa yang terjadi setelah masuk Islam bisa diampuni dengan istighfar.[59]

Al-Rāzī menyebut bahwa pembunuhan anak perempuan dilakukan karena berbagai alasan. Kadang mereka membunuh karena malu, kadang karena takut tidak mampu menafkahi, atau karena tekanan masyarakat. Mereka mengubur, melempar dari tebing, menenggelamkan, atau menyembelih anak perempuan mereka sendiri. Al-Rāzī menunjukkan bahwa kebencian ini mencapai tiga tingkat: wajah menjadi gelap karena marah, bersembunyi karena malu, dan membunuh anak perempuan yang seharusnya menjadi anugerah.[60] Maka, sangat tidak masuk akal jika hal yang mereka benci justru mereka sandarkan kepada Allah swt.[61]

Penafsiran para mufasir terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan hak-hak anak di atas, memberikan perhatian besar terhadap perlindungan, pemuliaan, dan pemenuhan hak anak dalam segala dimensi kehidupannya. Melalui penafsiran Ṭabāṭabā'ī, kita melihat bagaimana syariat Islam menetapkan kerangka perlindungan anak sejak masa pralahir, dengan penekanan pada hak biologis, keseimbangan tanggung jawab orang tua, dan larangan terhadap tindakan yang merugikan anak. Tafsir Sya'rawi menyoroti pentingnya bimbingan akidah dan moral dengan pendekatan kasih sayang, yang menunjukkan bahwa pendidikan anak dalam Islam

---

[59] Muhammad bin 'Umar Fakhruddin al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb/at-Tafsīr al-Kabīr*, Jil. 20, 226

[60] Muhammad bin 'Umar Fakhruddin al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb/at-Tafsīr al-Kabīr*, Jil. 20, 226

[61] Muhammad bin 'Umar Fakhruddin al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb/at-Tafsīr al-Kabīr*, Jil. 20, 226

harus berlandaskan kelembutan dan hikmah. Sementara itu, penafsiran al-Rāzī atas ayat-ayat yang mengkritik praktik jahiliah menekankan nilai-nilai keadilan, penghormatan terhadap martabat anak perempuan, serta penghapusan budaya kekerasan dan diskriminasi. Keseluruhan penafsiran itu sepakat bahwa perlindungan hak anak dalam Islam bersifat menyeluruh—dari aspek fisik, emosional, spiritual, dan sosial—serta mewujudkan visi masyarakat yang adil, beradab, dan penuh kasih. Dengan demikian, Al-Qur'an, melalui pemahaman para mufasir, menghadirkan prinsip-prinsip perlindungan anak sebagai bagian integral dari tujuan syariat untuk menegakkan kemaslahatan manusia.

Tabel 2. 2 Konsep Hak Anak dalam Al-Qur'an

No	Ayat	Terjemahan Singkat	Konsep Perlindungan	Penafsiran Kunci	Aspek Hak Anak
1	QS Al-Baqarah [2]: 232-233	Jangan menghalangi istri menikah kembali; kewajiban menyusui 2 tahun	Perlindungan biologis dan emosional	Ṭabāṭabā'ī: hak anak atas ASI dan kasih sayang ibu, keadilan peran ayah-ibu, larangan saling merugikan	Hak nutrisi dan pengasuhan sejak lahir; Keseimbangan peran ayah dan ibu; Larangan eksploitasi dan konflik orang tua
	QS Al-Isrā' [17]: 23–24	Berbuat baik pada orang tua, doakan mereka	Keadilan dan kasih sayang lintas generasi	Ṭabāṭabā'ī: kasih sayang orang tua adalah dasar rahmat keluarga; anak harus menghargai karena ia pernah diasuh dengan cinta	Hak untuk tumbuh dalam kasih sayang; Penghormatan antar generasi; Lingkungan emosional yang sehat

	QS Luqmān [31]: 13	Luqmān berkata: "Jangan syirik!"	Bimbingan akidah dan moral	Sya'rāwī: pendidikan tauhid adalah perlindungan tertinggi terhadap anak; nasihat dilakukan dengan kelembutan dan cinta	Hak atas pendidikan spiritual; Hak untuk dibimbing secara lembut dan bijak; Penguatan nilai iman dan moral
	QS al-Naḥl [16]: 58	Marah saat diberi kabar anak perempuan	Anti diskriminasi dan kekerasan	Fakhr al-Dīn al-Rāzī: kecaman terhadap praktik jahiliah membenci anak perempuan; Islam membongkar budaya aib dan membunuh bayi perempuan	Hak hidup dan martabat anak perempuan; Larangan kekerasan berbasis gender; Penghapusan diskriminasi sosial dan budaya

2. Pandangan Fikih dan Akhlak

Dalam kajian akhlak Islam, hak anak bersandar pada proses kehidupan sebelum lahir, setelah lahir, hingga setelah *baligh*. Ahmad Husayn 'Ali Salim dalam *Ḥuqūq al-Wālidayn 'ala awlādihim wa Ḥuqūq al-Awlād 'alā Walidayhim* (hak-hak orang tua terhadap anaknya dan hak-hak anak terhadap orang tuanya), membagi

pembahasan hak-hak anak menjadi tiga pasal.[62] Pada pasal pertama ia menguraikan hak pertama ialah memilih pasangan yang baik untuk anak sebelum lahir; hak-hak setelah lahir, dan hak-hak pendidikan hingga balig. Setiap pasal tersebut, dijelaskan dengan berbagai pandangan ulama dan definisi-definisi kebahasaan. Lalu pada pasal kedua, hak-hak anak setelah baligh dan hak anak setelah pernikahan. Pasal terakhir, Salim membandingkan hak anak dan hak orang tua.

Secara umum, pembahasan yang dikemukakan oleh Salim tentang hak anak adalah kewajiban yang dibebankan kepada orang tua untuk anak. Sebagaimana definisi *al-ḥaqq* pada kitabnya: pengakukan khusus syariat sebagai pemegang wewenang (*sultatān*) atau pemberi taklif. Dia memberikan contoh seperti wali berhak atas hal-hal yang di bawah wewenangnya atau penjual berhak atas harga dari pembeli.[63] Konsekuensi dari definisi itu menjadikan syariat sebagai tumpuan untuk menentukan hak anak melalui kewajiban terhadap orang tua. Misalnya, kewajiban menyusui, memberikan waris, memerintahkan kebaikan (*ma'ruf*), dan menyuruh salat; merupakan adalah hak-hak yang diperoleh oleh anak.

Secara ringkas, kajian tentang hak-hak anak berkisar pada sepuluh tema berikut. Pertama, hak memilih ibu yang baik**.** Islam meletakkan fondasi hak anak bahkan sebelum ia dilahirkan, yakni dengan menganjurkan pemilihan ibu yang salih. Hadis Nabi saw menyebutkan bahwa wanita dinikahi karena empat hal, dan yang utama adalah karena agamanya. Istri yang taat beragama diharapkan mampu mendidik anak secara benar, menanamkan nilai-nilai Islam, serta memberikan kasih sayang dan teladan akhlak mulia. Dengan demikian, kualitas ibu menjadi titik awal penentuan kualitas pendidikan anak.

Kedua, hak atas kehidupan, kehamilan, dan menyusui. Hak anak atas kehidupan dimulai sejak dalam kandungan. Islam secara

---

[62] Ahmad Husayn 'Ali Salim, *Ḥuqūq al-Walidayn 'alā awlādihim wa Ḥuqūq al-Awlād 'alā Walidayhim* (Riyadh: Dār ar-Rāwī, 2000), 117-282.

[63] Ahmad Husayn 'Ali Salim, *Ḥuqūq al-Walidayn 'alā awlādihim wa Ḥuqūq al-Awlād 'alā Walidayhim,* 14

tegas melarang tindakan aborsi tanpa alasan syar'i, karena janin memiliki hak untuk hidup. Setelah lahir, anak berhak atas ASI, yang merupakan sumber gizi utama sekaligus perlindungan alami dari penyakit. Al-Qur'an menganjurkan masa penyusuan selama dua tahun bagi yang mampu, sebagai bentuk kasih sayang dan perhatian terhadap tumbuh kembang anak.

Ketiga, hak atas perlindungan. Islam menegaskan bahwa anak harus dilindungi dari kekerasan fisik dan psikis, serta dari kelalaian dalam pengasuhan. Kekerasan terhadap anak, seperti pemukulan yang berlebihan, merupakan tindakan yang tercela dalam Islam. Perlindungan juga mencakup keselamatan dari bahaya sosial seperti peperangan, bencana, dan eksploitasi. Rasa aman menjadi prasyarat penting bagi tumbuhnya kepribadian yang sehat dalam lingkungan keluarga.

Keempat, hak berpendapat dan partisipasi. Anak juga memiliki hak untuk menyampaikan pendapatnya, meskipun mereka belum dewasa, mendengarkan suara anak merupakan bentuk penghormatan terhadap keberadaannya sebagai individu. Hal ini akan mendorong tumbuhnya rasa percaya diri dan kemampuan komunikasi yang sehat dalam interaksi sosial.

Kelima, hak atas nama baik dan kewarganegaraan. Islam menekankan pentingnya memberikan nama yang baik kepada anak, karena nama merupakan identitas awal yang akan melekat sepanjang hidup. Nabi Muhammad saw bersabda bahwa anak diberi nama pada hari ketujuh setelah kelahirannya. Pemilihan nama dengan makna baik mencerminkan harapan dan doa orang tua atas masa depan anak, serta menghindarkan dari ejekan sosial akibat nama yang buruk.

Keenam, hak atas pendidikan yang baik. Pendidikan dalam Islam mencakup aspek spiritual, moral, dan sosial. Anak wajib dibimbing dalam akhlak mulia, adab, ibadah, serta diajarkan nilai-nilai Islam seperti membaca dan menghafal Al-Qur'an, salat, dan wudu. Tanggung jawab pendidikan ini pada awalnya berada di pundak orang tua, khususnya ayah sebagai kepala keluarga,

sebagaimana ditegaskan dalam ayat *"quu anfusakum wa ahlikum naara"* (jagalah dirimu dan keluargamu dari api neraka).

Ketujuh, hak atas nafkah. Anak memiliki hak untuk mendapatkan nafkah yang mencakup makanan, minuman, pakaian, tempat tinggal, dan pendidikan. Kewajiban ini ditanggung oleh kedua orang tua hingga anak mencapai usia mampu bekerja. Dalam kasus anak yatim, kewajiban tersebut dialihkan kepada negara yang harus menjamin kesejahteraan dan pemenuhannya melalui lembaga yang bertanggung jawab terhadap anak-anak terlantar.

Kedelapan, hak atas harta anak yatim. Bagi anak yatim, Islam memberikan perlindungan hukum terhadap harta peninggalannya. Para wali tidak dibenarkan menyalahgunakan harta anak yatim dan wajib menyerahkannya saat anak telah dewasa dan dianggap cakap secara syar'i untuk mengelola harta tersebut. Al-Qur'an memberikan peringatan keras terhadap pihak yang memakan harta anak yatim secara zalim.

Kesembilan, hak atas perawatan kesehatan. Perawatan kesehatan merupakan hak dasar anak dalam Islam. Nabi saw mengajarkan untuk tidak mengabaikan anak yang sakit dan menganjurkan pengobatan serta doa-doa kesembuhan. Dalam hadis disebutkan bahwa setiap individu adalah pemimpin yang akan dimintai pertanggungjawaban atas orang-orang yang berada dalam tanggungannya, termasuk anak-anak.

Kesepuluh, hak atas kasih sayang dan kelembutan. Kasih sayang merupakan bagian integral dari pendidikan anak dalam Islam. Nabi Muhammad saw sendiri sering kali mencium, memeluk, dan bermain dengan cucu-cucunya, sebagai teladan bahwa kasih sayang adalah kebutuhan psikologis anak yang tidak boleh diabaikan. Kelembutan dan afeksi orang tua akan memperkuat ikatan emosional serta membentuk karakter anak yang penuh empati.[64]

---

[64] Rinad al-Sabah, "Bahth fi Ḥuqūq al-Tifl fī al-Islām," diakses dari https://mawdoo3.com.

Sepuluh tema-tema tersebut merupakan bagian dari pemenuhan hak-hak anak sebagai bagian dari tanggung jawab moral dan sosial masyarakat. Perlindungan, pendidikan, dan kasih sayang terhadap anak bukan hanya kewajiban keluarga, tetapi juga menjadi tanggung jawab kolektif umat dan negara. Dengan implementasi hak-hak tersebut, anak dapat tumbuh menjadi pribadi yang sehat, mandiri, dan berakhlak mulia, sehingga mampu menjadi generasi penerus yang unggul dan bertakwa.

Perlu diklarifikasi di sini bahwa teori pendidikan Islam berpusat pada pengembangan potensi anak dan kesesuaian dengan hukum Islam, sementara teori-teori psikologi pendidikan, psikososial, atau teori *parenting* di Barat seperti teori kebutuhan Maslow dan teori psikososial Erikson berupaya mendeskripsikan perubahan karakter, baik kebutuhan atau problem anak dari masa ke masa. Karena itu tujuan dua teori pendidikan ini berbeda.

Namun, bila hendak mengartikan teori sebagai "keharusan" atau "moralitas" bagaimana kita seharusnya mendidik anak, maka ini banyak ditemukan di dalam kitab-kitab ulama klasik, pertengahan, hingga modern yang kadang disalahsebut sebagai teori. Tokoh yang sering disebut sebagai teori pendidikan Islam di antaranya Imam Ghazali dalam *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*-nya,[65] Ibn Khaldun dalam *Muqaddimahnya*,[66] *Ibn Qayyim al-Jawziyyah* dalam *Tuḥfat al-Mawdūd bi Aḥkām al-Mawlūd*,[67] dan ulama-ulama modern. Semuanya hendak mengungkapkan idealitas pendidikan anak, bukan mendeskripsikan teori atau konsep general tentang masalah,

---

[65] Lihat: Nasokah Nasokah, "Konsep Pemikiran Al-Ghazali Tentang Pendidikan Anak Dalam Islam (Studi Kitab Ihya'Ulumuddin)," dalam *Manarul Qur'an: Jurnal Ilmiah Studi Islam*, Vol. 19, No. 2, 2019, 115-124.

[66] Lihat: Enggal Bagas Nova Saputra, Saiddaeni Saiddaeni, and Raha Bistara. "Ibnu Khaldun Dan Pendidikan Islam: Telaah Atas Al-Muqaddimah." *FiTUA: Jurnal Studi Islam*, Vol. 5, No. 1, 2024, 1-18.

[67] Lihat: Muhammad Za'im, "Pendidikan Anak dalam Pengembangan Kecerdasan IQ, EQ dan SQ (Studi Kitab Tuhfat Al-Mawdud Bi Ahkam Al-Mawlud Karya Ibnu Al-Qayyim Al-Jauziyah)," dalam *MUALLIMUNA: jurnal madrasah ibtidaiyah*, Vol. 2, No. 1, 2016, 79-94.

perkembangan, perubahan, respons, atau aspek teoretis pendidikan anak. Bagi penulis, teori pendidikan anak Islam masih perlu diperjelas posisi dan statusnya bila dibandingkan dengan teori-teori dari Barat.

BAB III

PERLINDUNGAN ANAK DARI KEKERASAN PERSPEKTIF NASIR MAKARIM SHIRAZI

Konsep perlindungan anak dalam tafsir Shīrāzī merupakan interpretasi kontekstual dari sejarah kekerasan anak yang terjadi pada masa Nabi. Secara deskriptif penafsirannya relevan dengan konteks kekerasan saat ini dan menyinggung persoalan aborsi dan penelantaran anak yang sering ditemui di masyarakat kontemporer. Pada bab ketiga ini, peneliti memulai dengan pengenalan konteks pembentukan pemikiran Shīrāzī yang kental dengan tradisi Islam ortodoks, tetapi bersentuhan dengan pemikiran modern. Kemudian, pada bagian kedua, peneliti secara khusus mengulas metodologi dan tujuan kontekstual yang menjadi pokok penulisan tafsir *al-Amthal* sehingga penting digunakan sebagai objek bahasan perlindungan anak dari kekerasan. Di akhir, peneliti memaparkan secara deskriptif, tanpa perbandingan atau analisis dengan pandangan lain, penafsirannya terhadap ayat-ayat yang menyinggung perlindungan anak.

Ayatullah al-`Uzma al-Hajj ash-Shaykh Nasir Makārim Shīrāzī lahir pada tahun 1345 H/1924 M di kota Shiraz, Iran, dalam keluarga religius. Ia menyelesaikan pendidikan dasar di Shiraz, dan karena kecintaannya pada ilmu, kemampuan hafalan yang kuat, serta bakat-bakat luar biasa lainnya, ia dianggap sebagai salah satu siswa yang unik di antara teman-teman sekelasnya karena mampu menyelesaikan dua tahun pelajaran dalam satu tahun.[1]

Kehidupannya sebagai ulama yang mencapai tahap mujtahid membuktikan integritasnya dalam akhlak dan ilmu. Untuk mencapai

[1] Naser Makarem Shīrāzī, "One Hundred and Fifty Life Lesson," diakses dari https://al-islam.org/one-hundred-and-fifty-life-lessons-naser-makarem-Shīrāzī/biography-author

tahap tertinggi dalam derajat keulamaan seperti itu, banyak kontribusi yang perlu dilakukan. Proses perjalanan keilmuannya dalam banyak aspek hukum, termasuk terhadap anak, terejawantah. Oleh karena itu, penafsirannya tentang anak bukan sekadar konsep di dalam tafsir. Apa yang dia tafsirkan juga dia implementasikan pada kehidupannya sehari-hari. Khidmatnya terhadap masyarakat dan pelajar dapat ditemukan dalam kisah-kisah kehidupan pada bagian selanjutnya. Pembacaan atas biografi di bab ini merupakan cara untuk mengetahui sejauh mana konsep-konsep dalam tafsirnya ia terapkan.

Pendidikan yang ditempuh Shīrāzī mencakup pendidikan tradisional keagamaan seperti pondok pesantren yang dikenal Hawzah dan pendidikan umum di universitas. Dua tradisi ini dia alami, meskipun pada diri Shīrāzī tradisi hawzah sangat melekat. Dia menyelesaikan semua pelajaran hawzah sampai paling tingkat tertinggi dan mendapatkan gelar mujtahid. Dari Iran hingga Irak, dia terdidik oleh guru-guru yang kompeten sehingga dapat membentuk kualitas keilmuan yang baru, sebagaimana yang ditemukan dalam karya-karyanya.

Penyatuan umat Islam merupakan keharusan mendesak di tengah berbagai tantangan global. Menurut Shīrāzī, persatuan ini tidak berarti melepas identitas mazhab, melainkan berfokus pada kesamaan mendasar seperti Al-Qur'an, Nabi Muhammad, dan Ka'bah, sambil menghindari penghinaan terhadap hal-hal yang disucikan oleh mazhab lain. Persatuan ini sangat penting untuk melawan plot anti-Islam dari kekuatan arogan, memerangi ekstremisme takfiri, dan mempertahankan martabat Islam yang damai. Dengan bersatu, umat Islam dapat memulihkan kekuatan dan pengaruh mereka, mengakhiri konflik internal, dan menampakkan wajah Islam yang benar sebagai agama perdamaian bagi seluruh umat manusia.[2]

---

[2] Ayatollah Makarem Shirazi, "Ẓarūrat-i Waḥdat-i Islāmī az Manẓar-i Āyatullāh al-ʿUẓmá Makārim-i Shīrāzī" [The Necessity of Islamic Unity from the

Meskipun berusia 18 tahun, ia mampu menulis syarah terhadap kitab *Kifayatul Usul* (salah satu kitab primer Usulfikih di Hawzah). Dalam syarah ini, ia mampu menyelesaikan isu-isu yang ambigu di dalamnya. Selama lima tahun berikutnya, ia mengikuti kelas ulama besar saat itu, seperti Ayatullah al-Uzma al-Hajj as-Sayyid Muhammad Husain Burujerdi. Pada tahun 1369 H/1950 M), Shīrāzī belajar ke Hawzah Najaf di Irak untuk lebih mengenal para ulama besar yang sedang belajar dan mengajar di sana. Di Najaf, Ia mengikuti kelas-kelas Ayatullah al-Uzma al-Hajj as-Sayyid Muhsin al-Hakim, Ayatullah al-Uzma al-Hajj as-Sayyid Abul Qasim al-Khu'i dan Ayatullah al-Uzma al-Hajj Abdul Hadi ash-Shīrāzī dan guru-guru besar lainnya.

Shīrāzī telah cukup aktif dalam berbagai bidang pengajaran dan membimbing para pelajar agama di Hawzah Ilmiyyah Qum, dan telah menginisiasi proyek pendidikan. Ia merasakan Hawza `Ilmiyyah Qum perlu memiliki organisasi publikasi umum yang dapat memperkenalkan mazhab Syiah dari kesalahpahaman yang sering terjadi berhubungan dengan doktrin atau hukum-hukumnya.

Selain itu, Ia juga berharap Hawza Ilmiyyah dapat memberikan kontribusi nyata kepada pemuda. Dengan demikian orang-orang dari berbagai lapisan masyarakat mulai dari Maraja Taqlid besar Hawza hingga kalangan umum mengajukan permintaan tersebut. Akhirnya, Shīrāzī menginisiasi majalah berkala yang dapat menjawab pertanyaan-pertanyaan keagamaan para pemuda dan memberi mereka jawaban yang mereka cari. Pada saat itu, ada beberapa pemikiran yang tidak siap menerima publikasi semacam itu, maka Ia mencari ulama-ulama serius dan penulis asli yang mampu menulis artikel-artikel orisinal. Dalam hal ini, Shīrāzī bersama dengan sekelompok ulama lain dan bantuan ulama Hawzah Qom serta dukungan finansial dari para penyokong, meluncurkan majalah

---

Perspective of Grand Ayatollah Makarem Shirazi], Makarem.ir, 20 Aban 1398 [11 November 2019], diakses dari https://makarem.ir/main.asp?lid=0&mid=250616&catid=5648.

Maktab-e-Islam. Saat ini, publikasi ini telah berjalan kuat selama lebih dari 39 tahun, menawarkan layanan berharga kepada dunia Muslim dan komunitas-komunitas Syiah. Majalah ini telah dibaca oleh pemuda, mahasiswa universitas, guru dan para ulama.

Jumlah karya Shīrāzī yang saat ini sudah tercetak sekitar 130 buku. Beberapa di antaranya telah dicetak ulang lebih dari 30 kali dan sebagian diterjemahkan ke lebih dari 10 bahasa di berbagai belahan dunia. Komentar Al-Qur'an yang dikarang olehnya, *Tafsir-e-Namuna* diterjemahkan ke bahasa Arab dengan judul *al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah al-Munzal*. Selain komentar ini, beliau juga telah menulis komentar tematik Al-Qur'an berjudul *Payam-e-Qur'an* atau Pesan Al-Qur'an yang telah membuka bab baru dalam bidang tafsir Al-Qur'an. Selain itu, buku-buku yang telah dia tulis tentang akidah banyak menjadi rujukan karena bahasanya yang mudah dipahami. [3]

Dari buku-buku Fiqh yang telah dia tulis di antaranya: *Anwar al-Fuqahah*, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*, *Anwar al-Usul* dan catatan-catatan serta komentar pada teks lengkap *Urwatul Wuthqa* yang telah dicetak berkali-kali. Panduan fikih praktisnya untuk mukalidnya berjudul *Tawdhihul Masail* juga telah dicetak dan diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, Urdu, Turki, Azari dan Inggris.

Daftar karyanya yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dan tersedia adalah sebagai berikut.[4]

1. *Ethical Discources*. Buku ini berisi 40 Kuliah tentang Etika dan Moralitas terdiri dari tiga volume diterjemahkan oleh Saleem Bhimji diterbitkan oleh World Federation of KSIMC
2. *Khums: The Islamic Tax* diterjemahkan oleh Saleem Bhimji dan diterbitkan oleh Islamic Humanitarian Service
3. *Lessons in Islamic Beliefs - Tawhid, 'Adalah, Nubuwwah, Imamah, dan Ma'ad* diterjemahkan oleh Laleh Bakhtiyar dan diterbitkan oleh Ansariyan Publications

---

[3] Naser Makarem Shīrāzī, "One Hundred and Fifty Life Lesson," diakses dari https://al-islam.org/one-hundred-and-fifty-life-lessons-naser-makarem-Shīrāzī/biography-author

[4] Sebagian besar dapat dibaca di situs webnya di www.makaremshirazi.org.

4. *Life Under the Grace of Ethics* diterjemahkan oleh Monir Shafiei dan diterbitkan oleh Kantor Ayatullah Shīrāzī
5. *Message of the Qur'an - A Thematic Exegesis of the Noble Qur'an* terdiri dari 10 volume diterjemahkan oleh Saleem Bhimji -dan diterbitkan oleh World Federation of KSIMC
6. *One Hundred and Eighty Questions* terdiri dari volume 1, 2 & 3 diterjemahkan oleh Shahnawaz Mahdawi dan diterbitkan oleh World Federation of KSIMC
7. *One Hundred and Fifty Lessons for* Life diterjemahkan oleh kantor Ayatullah al-'Uzma Shaykh Nasir Shīrāzī dan diterbitkan oleh Ansariyan Publications
8. *Our Beliefs* diterjemahkan oleh kantor Ayatullah al-'Uzma Shaykh Nasir Shīrāzī dan diterbitkan oleh Kantor Ayatullah Shīrāzī
9. *Philosophy of Islamic Rulings* ditulis bekerja sama dengan Ayatullah Ja'far Subhani, diterjemahkan oleh Sayyid Athar Rizvi dan diterbitkan oleh Ansariyan Publications
10. *Summary of the Islamic Rulings* diterjemahkan oleh 'Ali Abdul Rasheed dan diterbitkan oleh Kantor Ayatullah Shīrāzī
11. *Tafsir of the Noble Qur'an*: *Suratul Jinn* diterjemahkan oleh Saleem Bhimji dan diterbitkan oleh Islamic Humanitarian Service dan World Federation of KSIMC
12. *The tradition of Ghadir: The Expressive Evidence for Imamate* diterjemahkan oleh kantor Ayatullah al-'Uzma Shaykh Nasir Shīrāzī dan diterbitkan oleh Kantor Ayatullah Shīrāzī
13. *The Noble Qur'an: Translation and Commentary* terdiri dari volume 1 sampai 4 diterjemahkan oleh Mansoor Amini dan diterbitkan oleh Kantor Ayatullah Shīrāzī
14. *The Islamic Laws* diterjemahkan oleh kantor Ayatullah al-'Uzma Shaykh Nasir Shīrāzī dan diterbitkan oleh Kantor Ayatullah Shīrāzī

A. Nasir Makarim Shirazi, Karakteristik, Serta Metode Kitab Tafsir *Al-Amthal*

Kitab *Al-Amthal* lahir dari kegelisahan terhadap kondisi literatur tafsir abad 20 yang dinilai belum mampu menjawab tantangan zaman modern. Dalam kata pengantar, Shīrāzī mengungkapkan bahwa inisiatif penulisan tafsir ini berawal dari pertanyaan-pertanyaan berulang yang datang dari berbagai kalangan masyarakat, khususnya generasi muda yang mencari tafsir Al-Qur'an yang dapat menunjukkan keunggulan al-Qur'an berdasarkan penelitian, bukan sekadar taklid buta terhadap karya-karya terdahulu. Proses penulisan kitab ini mengadopsi metodologi kerja kolektif yang inovatif dalam tradisi penulisan tafsir. Al-Shīrāzī menyadari bahwa menghadapi lautan tanpa pantai seperti Al-Qur'an memerlukan persiapan yang matang dan waktu yang memadai. Oleh karena itu, ia menggagas kerja tim yang terdiri sepuluh ulama terpilih.[5]

Tim penyusun kitab ini terdiri dari para ulama berkompeten yang memiliki spesialisasi dalam berbagai bidang keilmuan Islam, yaitu: Syekh Muḥammad Riḍā al-Ashtiyānī, Syekh Muḥammad Ja'far al-Imāmī, Syekh Dāwūd al-Ilhāmī, Syekh Asadullāh al-Imānī, Syekh 'Abd al-Rasūl al-Ḥasanī, Sayyid Ḥasan al-Shujā'ī, Sayyid Nūrullāh al-Ṭabāṭabā'ī, Syekh Maḥmūd 'Abdullāhī, Syekh Muḥsin al-Qirā'atī, dan Syekh Muḥammad Muḥammadī al-Ishtihārdī. Selain itu, proyek ini juga mendapat dukungan dari tim editor dan penerjemah yang terdiri dari: Ustadz Muḥammad 'Alī Āzārshab, Syekh Muḥammad Riḍā al-Ṣādiq, Ustadz Khālid Tawfīq 'Īsā, Sayyid Muḥammad al-Hāshimī, Ustadz Quṣayy Hāshim Fākhir, Ustadz Asad Maulawī, Syekh Mahdī al-Anṣārī, Sayyid Aḥmad al-Qabbānjī, dan Syekh Hāshim al-Ṣāliḥī yang berkontribusi dalam proses revisi dan finalisasi karya ini. Kitab ini ditulis dalam bahasa Persia berjudul

[5] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal* (Beirut: Mu'assasah Al-Imam 'Ali li Al-Matbu'at, 2013), Jil. 1, 8.

Tafsīr-e Nemūneh yang dikerjakan secara kolaboratif selama 15 tahun, kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab.[6]

Dalam *muqaddimah* tafsirnya, ada dua tujuan utama penulisan kitab ini. Pertama, melakukan reformulasi khazanah ilmiah dan pemikiran Islam dengan menggunakan bahasa kontemporer yang dapat dipahami oleh generasi masa kini. Kedua, mengekstraksi dan merumuskan jawaban-jawaban atas kebutuhan dan tantangan spesifik zaman modern dari prinsip-prinsip universal Islam yang terkandung dalam Al-Qur'an. Dua tujuan itu menunjukkan kesadaran penuh terhadap dinamika perubahan sosial dan kebutuhan untuk menjembatani kesenjangan antara tradisi klasik Islam dengan realitas kontemporer yang selalu berkembang.[7]

Orientasi sosial dalam tafsir *Al-Amthal* tercermin dalam pendekatan fundamental yang memosisikan Al-Qur'an sebagai "kitab kehidupan" (*kitāb al-ḥayāh*). Paradigma sosial mendorong tim pengarang kitab ini untuk tidak terjebak dalam pembahasan yang bersifat puritan akademis seperti analisis sastra dan dimensi mistik saja. Mereka mengutamakan solusi atas masalah kehidupan yang mencakup aspek material dan spiritual kehidupan manusia. Dimensi sosial dalam penafsiran ini juga tercermin dalam respons yang diberikan terhadap karakteristik generasi kontemporer. Shīrāzī mengamati generasi masa kini tidak hanya memiliki dahaga intelektual untuk memahami konsep-konsep Islam dan masalah-masalah keagamaan, tetapi juga berkeinginan kuat untuk mengetahui penerapan konsep itu seperti apa. Pengamatan ini menggambarkan kepekaannya terhadap pergeseran paradigma dalam pendekatan keagamaan dari yang bersifat teoretis menuju aplikatif dan eksperiensial. [8]

---

[6] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal*, Jil. 1, 13.

[7] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal*, Jil. 1, 13.

[8] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal*, Jil. 1, 12.

Lebih lanjut, tafsir ini menempatkan dirinya sebagai bagian integral dari kebangkitan Islam kontemporer yang sedang berlangsung. Shīrāzī menganalisis fenomena ini sebagai respons alamiah atas kegagalan ideologi-ideologi sekuler dalam memberikan solusi yang memuaskan bagi aspirasi kemajuan, kebebasan, dan kebahagiaan manusia. Dalam konteks ini, *Al-Amthal* diposisikan sebagai kontribusi intelektual untuk memperdalam dan mengakarkan gerakan kebangkitan ini agar berjalan dengan kesadaran penuh dan terhindar dari eklektisisme yang merugikan. [9]

Struktur penyajian *Al-Amthal* mempertimbangkan kebutuhan pembaca kontemporer akan kemudahan dan kejelasan penulisan. Sistematika penulisannya mengikuti pola *taḥlīlī* atau *tajzi'ī*, yaitu penafsiran ayat demi ayat. Namun, kitab ini dilengkapi dengan tema-tema khusus yang diberi judul *buḥūth* (pembahasan) di akhir setiap kelompok ayat. Bagian *buḥūth* berisi tema-tema khusus yang muncul dalam ayat yang bersangkutan, seperti riba, perbudakan, hak-hak perempuan, filsafat ibadah haji, rahasia pengharaman judi dan khamar, serta berbagai aspek jihad dalam Islam. Setiap pembahasan tematik dalam bagian *buḥūth* bertujuan memberikan kepuasan informasi yang memadai bagi pembaca yang ingin memperoleh pemahaman komprehensif tentang suatu masalah tertentu.[10]

Dalam hal prioritas pembahasan, tafsir ini mengadopsi prinsip selektif dengan menghindari pembahasan yang dinilai tidak terlalu bermanfaat. Perhatian khusus diberikan kepada analisis makna kata-kata kunci dan penelusuran *asbāb al-nuzūl* yang memiliki implikasi signifikan terhadap pemahaman yang akurat dari maksud ayat. Pendekatan ini menunjukkan komitmen untuk mempertahankan standar akademis dengan menjaga relevansi praktis dari setiap pembahasan yang disajikan.

---

[9] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal*, Jil. 1, 12.

[10] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal*, Jil. 1, 12

Keunikan fundamental dari tafsir *Al-Amthal* terletak pada penolakan tegas terhadap metodologi tafsir *bi al-ra'y* yang dipandang sebagai pendekatan paling berbahaya dalam penafsiran Al-Qur'an. Al-Shīrāzī mengkritik keras mufassir yang mendatangi Al-Qur'an dengan posisi sebagai "guru" bukan "murid", yakni mereka yang berusaha memaksakan ide-ide personal mereka kepada teks Al-Qur'an. Pendekatan seperti ini dikategorikan sebagai bentuk distorsi yang dapat mengarah pada penyimpangan dari jalan Allah dan tergelincir dalam kebingungan kesesatan. Sebagai alternatif, tafsir ini mengadopsi prinsip epistemologis yang menempatkan Al-Qur'an sebagai guru, dan penafsir sebagai murid yang senantiasa belajar. Paradigma ini diwujudkan melalui penerapan kaidah *Al-Qur'an yufassiru ba'duhu ba'dan* (Al-Qur'an menafsirkan sebagiannya yang lain) sebagai metodologi utama. Pendekatan ini tidak bertentangan dengan karakteristik Al-Qur'an sebagai *nūr* (cahaya) dan *kalām mubīn* (ucapan yang jelas), karena Al-Qur'an dipahami sebagai kesatuan integral yang membentuk cahaya dan kalam yang jelas dalam totalitasnya. Kitab ini menggunakan bahasa kontemporer yang dapat dipahami oleh generasi masa kini tanpa mengorbankan sisi ilmiahnya. Tafsir ini menghindari penggunaan istilah teknis yang menyulitkan pembaca. Ketika istilah teknis tidak dapat dihindari, penjelasan diberikan dalam catatan kaki untuk memenuhi kebutuhan pembaca yang memiliki latar belakang akademis.[11]

Keunikan lainnya terletak pada komitmen untuk menyajikan berbagai pertanyaan, keraguan, dan bantahan yang muncul seputar prinsip-prinsip dan cabang-cabang Islam secara kontekstual dengan pembahasan setiap ayat. Pendekatan ini mencakup respons terhadap problematika klasik maupun kontemporer seperti isu riba, mi'raj, poligami, perbedaan warisan antara laki-laki dan perempuan, diyat, huruf-huruf *muqatta'ah* dalam Al-Qur'an, nasikh-mansukh, peperangan Islam, dan ujian-ujian ilahi. Metode ini memastikan

[11] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal* , Jil. 1, 7.

bahwa tidak ada tanda tanya yang tersisa dalam benak pembaca setelah mempelajari penafsiran suatu ayat. [12]

Referensi *Al-Amthal* diambil dari karya-karya tafsir terkemuka dari berbagai mazhab dan periode sejarah. Spektrum rujukan yang digunakan mencakup enam belas karya tafsir utama yang mewakili tradisi intelektual Sunni dan Syiah. Rujukan-rujukan ini meliputi spektrum yang sangat luas dari tradisi tafsir klasik hingga kontemporer. Dari tradisi Syiah klasik, tim penulis merujuk pada *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Syaikh al-Ṭabrīsī yang dikenal dengan pendekatan komprehensifnya, *al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an* karya Syaikh al-Tusi sebagai salah satu tafsir Syiah paling otoritatif, *al-Burhan fi Tafsir al-Qur'an* karya al-Muhaddits al-Bahrani yang kaya dengan riwayat-riwayat Ahlul Bait, *Nur al-Thaqalain* karya Abd Ali ibn Jum'ah al-Huwaizi, dan *al-Safi* karya al-Mulla Muhsin Faid al-Kashani yang menggabungkan pendekatan riwayat dengan dimensi spiritual. Dari tradisi Sunni klasik, merujuk pada karya-karya monumental seperti *Mafatih al-Ghaib*/*al-Tafsir al-Kabir* karya Fakhr al-Din al-Razi yang terkenal dengan analisis filosofis dan teologisnya, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* karya al-Qadi al-Baidawi, *al-Durr al-Mantsur fi al-Tafsir bi al-Ma'tsur* karya Jalal al-Din al-Suyuti yang merupakan ensiklopedia riwayat tafsir, *Tafsir al-Qurtubi*/*al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* karya Muhammad ibn Ahmad al-Ansari al-Qurtubi yang fokus pada aspek hukum, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim wa al-Sab' al-Matsani* karya al-Allamah Shihab al-Din al-Alusi, *Ruh al-Jinan wa Ruh al-Janan* karya Abu al-Futuh al-Razi, dan *Asbab al-Nuzul* karya al-Wahidi sebagai referensi utama untuk konteks historis turunnya ayat. Adapun dari karya-karya modern dan kontemporer, tim penulis merujuk pada *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* karya Allamah Muhammad Husain Tabataba'i yang menggabungkan pendekatan filosofis dengan metode *Al-Qur'an yufassiru ba'duhu ba'dan*, *Fi Zilal*

[12] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal*, Jil. 1, 12.

al-Qur'an karya Sayyid Qutub yang terkenal dengan pendekatan sastra dan gerakan islamnya, *Tafsir al-Manar* berdasarkan kuliah-kuliah Syaikh Muhammad Abduh yang menekankan reformisme dan rasionalisme, serta *Tafsir al-Maraghi* karya Ahmad Mustafa al-Maraghi yang menggunakan pendekatan moderat dan praktis. [13]

Tim penulis tidak mengadopsi pendekatan eklektik tanpa seleksi. Mereka melakukan kurasi dan mengekstraksi konsep-konsep yang sesuai dengan kebutuhan dan tuntutan zaman kontemporer dari tafsir tradisional tersebut. Proses itu melalui diskusi intensif yang memungkinkan terjadinya dialog intelektual dari berbagai perspektif dan pendekatan dalam tradisi tafsir. Aspek unik dari penggunaan rujukan ini adalah komitmen untuk tidak terjebak dalam reproduksi semata terhadap karya-karya terdahulu. Tim penulis berusaha untuk menambahkan cara baru dalam Ulumul Qur'an yang dipandang perlu untuk menjawab tantangan kontemporer. Ini sejalan dengan prinsip *al-muḥāfaẓah 'ala al-qadīm al-ṣālih wa al-akhdhu bi al-jadīd al-āṣlah*, yaitu menjaga warisan yang baik dan mengambil kebaruan yang lebih baik. Prinsip itu berseiringan dengan status al-Qur'an yang menjadi petunjuk sepanjang zaman untuk setiap manusia.

Dari pemamparan metodologi tafsir di atas dapat disimpulkan beberapa poin penting. *Pertama*, penyajian (*uslub*) tafsir ini menyesuaikan urutan ayat dalam mushaf atau *tartib mushafi*/*tahlīlī*/*tajzī'ī*. *Kedua*, dari sisi sumber (*manhaj*), tafsir ini memprioritaskan *tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an*, tetapi pada banyak tempat tafsir ini merujuk pada hadis, penalaran, dan sains. Tidak banyak ditemukan penafsiran dengan takwil seperti para sufi atau *tafsir ishārī*. Secara umum, tafsir ini juga dapat disebut *tafsir jami'* karena tidak melewatkan metode-metode tafsir yang ada. *Ketiga,* corak (*lawn*) tafsir ini didominasi oleh pembahasan sosial, hukum, dan teologi. Shīrāzī tidak menggunakan satu corak saja ketika menafsirkan suatu ayat karena tema-tema yang muncul pada satu ayat

[13] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 1, 11.

terkadang hanya berhubungan pada satu corak. *Terakhir*, rujukan perbandingan tafsir terdahulu yang digunakan berasal dari mazhab Ahlusunah dan Syiah, dengan corak *bi al-mathūr, falsafī, adabī-ijtimā'ī, kalami,* dan *fiqhi*. Ia tidak merujuk ke tafsir-tafsir sufi, seperti Ibn 'Arabī, Sulamī, Qushayrī, dan lainnya.

B. Landasan Perlindungan Anak Perspektif Shīrāzī

Makārim Shīrāzī membangun landasan prinsipal perlindungan anak yang bertumpu pada tiga fondasi fundamental yang saling terkait dan membentuk sistem perlindungan yang holistik.

1. Landasan Teologis Perlindungan Anak

Landasan teologis paling fundamental dalam perlindungan anak adalah konsep tauhid, yang memandang setiap anak sebagai amanah Allah dengan hak-hak yang melekat. Dalam tafsirnya atas Surah Al-An'ām ayat 151 berikut:

۞ قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ اَلَّا تُشْرِكُوْا بِهٖ شَيْـًٔا وَّبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًاۚ وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ مِّنْ اِمْلَاقٍۗ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَاِيَّاهُمْۚ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَۚ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّۗ ذٰلِكُمْ وَصّٰىكُمْ بِهٖ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ

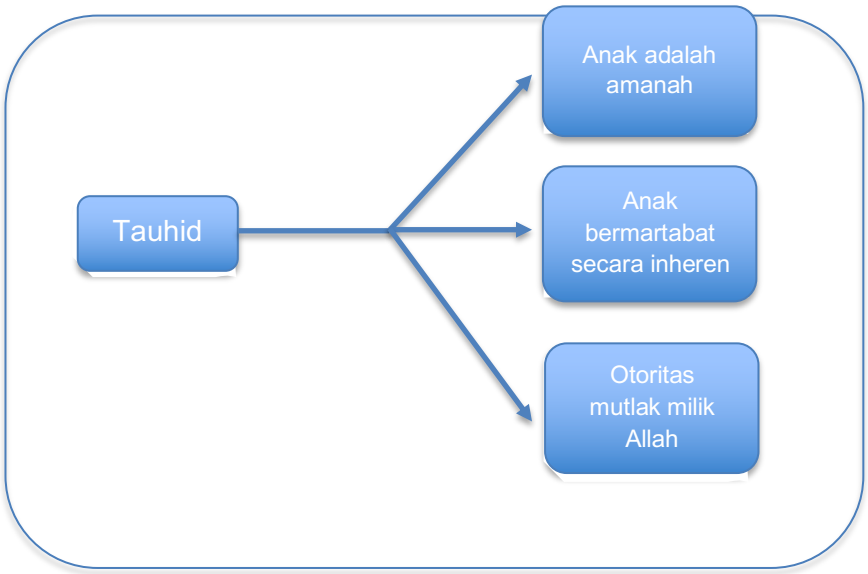
> Katakanlah (Nabi Muhammad), "Kemarilah! Aku akan membacakan apa yang diharamkan Tuhan kepadamu, (yaitu) janganlah mempersekutukan-Nya dengan apa pun, berbuatbaiklah kepada kedua orang tua, dan janganlah membunuh anak-anakmu karena kemiskinan. (Tuhanmu berfirman,) 'Kamilah yang memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka.' Janganlah pula kamu mendekati perbuatan keji, baik yang terlihat maupun yang tersembunyi. Janganlah kamu membunuh orang yang diharamkan Allah, kecuali dengan alasan yang benar.[266)] Demikian itu Dia perintahkan kepadamu agar kamu mengerti. (QS. Al-An'ām/6: 151)

Shīrāzī menegaskan bahwa penempatan tauhid sebagai wasiat pertama bukanlah tanpa sebab; ia adalah fondasi bagi seluruh struktur moral dan sosial. Perspektif ini menjadikan anak sebagai titipan

sakral dari Tuhan—bukan properti orang tua atau aset masyarakat, melainkan individu yang memiliki kehormatan inheren (*inherent dignity*) sebagai ciptaan-Nya.

Dari sini perlu diketahui bahwa tauhid mengubah cara pandang kita terhadap anak sebagai hamba Tuhan yang dititipkan kepada manusia. Anak memiliki kehormatan sebagai manusia yang perlu dijaga. Dari sini fondasi tauhid melahirkan dua atribut pada anak: pertama, titipan; kedua, memiliki martabat kemanusiaan yang melekat. Fondasi tauhid ini diilistrasikan pada Gambar 4.1.

Gambar 3. 1 Fondasi Tauhid dalam Perlindungan Anak



Konsep ini secara mendasar mengubah relasi kuasa. Tidak ada otoritas manusia yang berhak menistakan atau mengeksploitasi anak, karena pada hakikatnya mereka adalah milik Allah. Gagasan ini senada dengan kerangka *theocentric ethics* (etika teosentris), di mana nilai seorang anak tidak ditentukan oleh konsensus sosial, melainkan oleh status ontologisnya sebagai ciptaan Tuhan. Dengan demikian, paradigma perlindungan anak bergeser dari antroposentris (berbasis

kepentingan manusia) menjadi teosentris (berbasis tanggung jawab spiritual).

Kerangka ini diperkuat oleh teori *trusteeship ethics* (etika perwalian) dari Fazlur Rahman, yang memosisikan manusia sebagai *khalifah* dan *amin* (pemegang amanah). Orang tua dan masyarakat bukanlah pemilik anak, melainkan penjaga (*custodian*) yang harus menjalankan perannya secara adil.[14] Implikasi praktisnya tercermin dalam kebijakan perlindungan anak yang tidak hanya menekankan aspek legal, tetapi juga pembinaan moral dan kesadaran religius, seperti diskursus pendidikan Islam yang menolak kekerasan dengan merujuk pada prinsip tauhid dan amanah sebagai landasan etis utamanya.

Al-Rāzī menyebut bahwa pembunuhan anak perempuan dilakukan karena berbagai alasan. Kadang mereka membunuh karena malu, kadang karena takut tidak mampu menafkahi, atau karena tekanan masyarakat. Mereka mengubur, melempar dari tebing, menenggelamkan, atau menyembelih anak perempuan mereka sendiri. Al-Rāzī menunjukkan bahwa kebencian ini mencapai tiga tingkat: wajah menjadi gelap karena marah, bersembunyi karena malu, dan membunuh anak perempuan yang seharusnya menjadi anugerah.[15] Maka, sangat tidak masuk akal jika hal yang mereka benci justru mereka sandarkan kepada Allah.[16]

2. Landasan Empati dalam Perlindungan Anak

Landasan kedua adalah prinsip empati yang berakar pada pengalaman personal, sebagaimana terungkap dalam tafsir Surah Ad-Ḍuḥā. Shīrāzī menunjukkan bahwa Nabi Muhammad menjadi pelindung universal bagi anak-anak yatim justru karena beliau mengalami sendiri kerentanan masa kecil. Pengalaman sebagai yatim

---

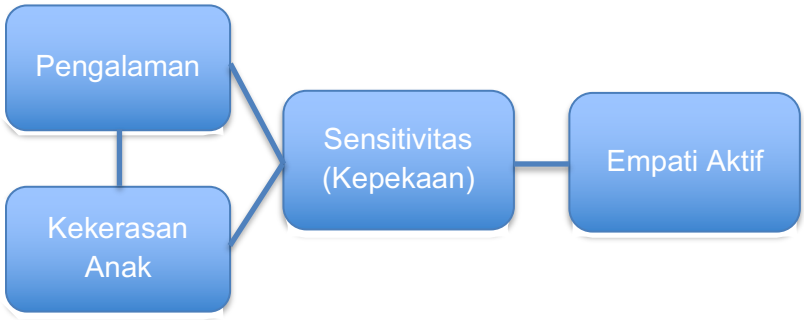
[14] Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: University of Chicago Press, 2009).

[15] Muhammad bin 'Umar Fakhruddin al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb/at-Tafsīr al-Kabīr*, Jil. 20, 226

[16] Muhammad bin 'Umar Fakhruddin al-Rāzī, Jil. 20, 226

piatu merupakan memunculkan empati terhadap apa yang benar-benar dibutuhkan anak-anak dalam situasi rentan. Prinsip ini mengajarkan bahwa perlindungan anak yang paling efektif adalah yang dilakukan oleh mereka yang memahami dari pengalaman apa yang dibutuhkan anak-anak. Shīrāzī menekankan bahwa "*Engkau juga pernah yatim dan merasakan penderitaan yatim, sekarang engkau harus memperhatikan anak-anak yatim dengan sepenuh perhatian dan menyirami jiwa mereka yang haus dengan cinta dan kasih sayangmu.*"[17] Landasan empati berbasis pengalaman ini menggarisbawahi pentingnya melibatkan orang-orang yang juga pernah menjadi penyintas dalam sistem perlindungan anak, karena mereka memiliki wawasan yang sangat berharga tentang apa yang benar-benar dibutuhkan anak-anak dalam situasi serupa.

Penafsiran Makārim Shīrāzī terhadap Surah *Ad-Ḍuḥā* menunjukkan pendekatan yang sangat relevan dengan teori *experiential empathy* dalam psikologi perkembangan, khususnya sebagaimana dibahas oleh Martin L. Hoffman dalam teorinya tentang *empathetic arousal*. Hoffman menjelaskan bahwa empati yang paling kuat dan otentik seringkali muncul dari pengalaman pribadi seseorang yang serupa dengan penderitaan orang lain.[18] Ketika Nabi



Gambar 3. 2 Fondasi Empati Untuk Perlindungan Anak

[17] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 30, 308.

[18] Martin L. Hoffman, *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice* (Cambridge University Press, 2000).

Muhammad mengalami sendiri kehidupan sebagai yatim, ia tidak hanya memahami secara kognitif penderitaan tersebut, tetapi juga secara emosional dan mendalam. Shīrāzī menafsirkan pengalaman ini sebagai fondasi moral yang membentuk sensitivitas Nabi terhadap anak-anak dalam kondisi serupa, sehingga menghasilkan bentuk empati yang aktif dan transformatif. Maka, empati bukan hanya rasa iba, melainkan menjadi landasan tindakan nyata dalam memberikan perlindungan dan kasih sayang terhadap anak-anak yatim.

Pemikiran Shīrāzī ini sejalan dengan pendekatan *trauma-informed care* dalam psikologi sosial, yang menekankan pentingnya melibatkan penyintas dalam perancangan intervensi dan perlindungan. Dalam konteks ini, mereka yang pernah mengalami kekerasan atau kerentanan masa kecil dapat menjadi agen perubahan yang efektif karena memiliki wawasan yang tidak bisa diajarkan melalui teori semata. Shīrāzī secara teologis mengafirmasi hal ini dalam tafsirnya dengan menekankan bahwa pengalaman Nabi sebagai yatim membentuk kepekaan ilahiah dan tanggung jawab profetik dalam melindungi anak-anak lain. Dengan demikian, tafsir ini tidak hanya memberikan dimensi spiritual pada empati, tetapi juga mendorong pendekatan kebijakan yang berbasis pengalaman dalam sistem perlindungan anak, selaras dengan prinsip-prinsip psikologi humanistik dan keadilan sosial.[19]

Larangan atas saling merugikan antara orang tua ditegaskan Ṭabāṭabā'ī sebagai prinsip pokok dalam hukum keluarga Islam. Ia menafsirkan bahwa *janganlah seorang ibu dirugikan karena anaknya, dan jangan pula seorang ayah karena anaknya* dalam Surah Al-Baqarah ayat 233, sebagai upaya untuk menghindari bentuk eksploitasi atau pengabaian hak-hak anak.[20] Ia menyatakan:

---

[19] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 30, 308.

[20] Muhammad Husayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jil.2, 229

> Ayat ini melarang segala bentuk eksploitasi atau pengabaian hak anak, baik dengan memisahkan ibu dari anaknya tanpa alasan syar'i maupun menelantarkan tanggung jawab finansial.[21]

Dalam pandangannya, keseimbangan ini tidak hanya melindungi anak dari konflik orang tua, tetapi juga menjaga struktur keluarga agar tetap sehat dan harmonis. Ṭabāṭabā'ī menegaskan bahwa seluruh sistem ini bertujuan untuk "*menjaga kemaslahatan anak sebagai pusat perhatian, sekaligus mengatur hubungan orang tua secara seimbang tanpa mendominasi satu pihak.*"[22] Ia menekankan bahwa perlindungan terhadap anak merupakan bagian dari pengakuan Islam terhadap hak-hak anak sejak sebelum kelahirannya. Seperti yang ia tegaskan: "*Islam mengakui hak anak sejak dalam kandungan, bahkan sebelum kelahirannya.*"[23]

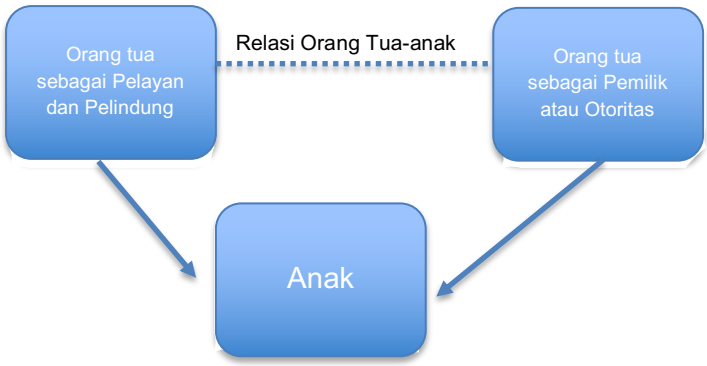
3. Landasan Tanggung Jawab Kolektif dalam Perlindungan Anak

Landasan ketiga adalah konsep tanggung jawab kolektif yang terungkap dalam tafsir Surah At-Taḥrīm ayat 6. Shīrāzī menekankan bahwa seruan "*Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka*" ditujukan kepada seluruh kaum beriman. Artinya, bahwa perlindungan anak bukan tanggung jawab eksklusif orang tua biologis, tetapi tanggung jawab bersama seluruh komunitas yang beriman. Konsep "pemimpin" yang dikutip Shīrāzī dari hadis dapat menjadi kacamata dalam melihat level-level perlindungan anak dari kekerasan. Ayah sebagai pemimpin keluarga, ibu sebagai pemimpin dalam lingkungan domestik, dan masyarakat sebagai *support system*. Model kepemimpinan yang ditawarkan adalah pemimpin (*rā'*) dalam artian sebagai pengarah dan pelayan. Karena itu, model ini berbasis pada pelayanan (*service-oriented*) kepada anak. Penjagaan anak berarti melayani anak, menyediakan kebutuhan-kebutuhannya, bukan menguasainya (*power-oriented*).

---

[21] Muhammad Husayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jil.2, 231
[22] Muhammad Husayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jil.2, 231
[23] Muhammad Husayn Ṭabā Ṭabā'ī, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Jil.2, 231

Penafsiran Makārim Shīrāzī terhadap Surah At-Taḥrīm ayat 6 merefleksikan prinsip *tanggung jawab kolektif* yang sangat relevan dengan teori sistem ekologis (*Ecological Systems Theory*) dari Urie Bronfenbrenner.[24] Dalam teori ini, perkembangan anak dipengaruhi oleh berbagai sistem sosial yang saling terkait—keluarga, sekolah, masyarakat, hingga nilai-nilai budaya. Shīrāzī menafsirkan bahwa seruan perlindungan dalam ayat tersebut tidak hanya ditujukan kepada individu sebagai orang tua, melainkan kepada seluruh komunitas beriman. Dengan demikian, perlindungan anak menjadi proyek sosial, bukan hanya tanggung jawab personal. Penafsiran ini menekankan pentingnya membangun sistem yang kolaboratif dan inklusif di mana seluruh elemen masyarakat (mikrosistem hingga makrosistem) berperan aktif sebagai pelindung dan pendukung pertumbuhan anak.



Gambar 3. 3 Relasi Pelayanan Orang Tua dan Anak

Gagasan setiap kalian adalah pemimpin (*rā'*) dalam tafsir Shīrāzī pun sejalan dengan model *servant leadership* dari Robert K. Greenleaf, yang menekankan bahwa pemimpin sejati adalah mereka yang melayani terlebih dahulu.[25] Ayah dan ibu digambarkan sebagai

[24] Urie Bronfenbrenner, *The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design* (Harvard: Harvard University Press, 1979).

[25] Robert K Greenleaf, *Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness* (New York: Paulist Press, 1977).

pemimpin bukan untuk menguasai, melainkan untuk melayani dan memenuhi kebutuhan anak—fisik, emosional, dan spiritual. Dalam konteks perlindungan anak dari kekerasan, model ini menawarkan paradigma non-otoriter dan lebih empatik, di mana kekuasaan digantikan oleh pelayanan dan pendampingan. Shīrāzī menggeser paradigma kekuasaan dalam relasi orang tua-anak ke arah tanggung jawab kolektif dan empati sosial. Konsep ini memberikan legitimasi teologis terhadap pepatah *it takes a village to raise a child*, dan menyatukan nilai keagamaan dengan prinsip-prinsip pedagogi modern serta pendekatan komunitas berbasis kasih sayang.

Integrasi ketiga landasan ini tidak berdiri sendiri tetapi membentuk sistem yang terintegrasi. Tauhid berfungsi sebagai paradigma religius. Empati berbasis pengalaman berfungsi sebagai pendorong praktis untuk memenuhi kebutuhan anak. Tanggung jawab kolektif berfungsi menjelaskan relasi orang dewasa terhadap anak. Muhammad ʿAbduh menyampaikan:

> Jika seseorang khawatir terhadap masa depan anak-anaknya setelah kematiannya, maka hendaknya ia juga ingat bahwa orang lain pun merasakan hal yang sama. Karena itu, jaga hak anak-anak yatim, jangan dzalimi mereka, dan jangan sia-siakan amanah itu.[26]

Dari penafsiran ini, tampak bahwa tanggung jawab orang tua tidak hanya terbatas pada anaknya sendiri. Pesan Al-Qur'an dalam tafsir *al-Manār* menekankan bahwa kita semua punya tanggung jawab moral dan spiritual terhadap anak-anak lemah dalam masyarakat.

Penggabungan ini menciptakan *framework* perlindungan anak yang komprehensif, tidak hanya fokus pada pencegahan kekerasan tetapi juga pada pengembangan kemampuan dan penguatan spiritual anak. Ibn ʻĀshūr menafsirkan perintah untuk menjaga keluarga dari api neraka (*qū anfusakum wa ahlīkum nāran*) sebagai bentuk peringatan dan nasihat dalam gaya bahasa metaforis. Mencegah

[26] Muhammad Rashid Ridha, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm/Tafsīr al-Manār,* Jil. 4, 327.

keluarga dari siksa neraka diungkapkan secara puitis dan dramatis sebagai tindakan *wiqāyah* (perlindungan) dari api, karena sejatinya nasihat itu adalah sebab utama agar seseorang terhindar dari jalan menuju azab. Menurut beliau: *"wa ʿubira ʿan al-mawʿiẓah wa al-taḥdhīr bi-l-wiqāyah min al-nār ʿalā sabīl al-majāz li-anna al-mawʿiẓah sabab fī tajannub mā yufḍī ilā ʿadhāb al-nār."*[27] Penekanan ini bertujuan agar para orang tua menyadari betapa seriusnya konsekuensi membiarkan keluarga tenggelam dalam kelalaian, dan bahwa tugas spiritual mereka adalah membimbing, menasihati, serta menjaga orang-orang terdekat mereka dari jalan kesesatan, bukan sekadar mencukupi kebutuhan lahiriah saja

Shīrāzī juga menekankan bahwa landasan-landasan ini perlu dipraktikkan melalui tiga tahap. Pertama, dengan pemahaman, kedua dengan penghayatan dan perenungan, lalu dengan implementasi praktis dalam bentuk tindakan nyata. Pendekatan ini mengakui bahwa perlindungan anak yang efektif membutuhkan pengubahan menyeluruh dalam diri orang dewasa, dari pola pikir, nilai hingga keterampilan.

C. Relevansi Penafsiran Shīrāzī dengan Problem Kekerasan Anak

Dalam tafsir Surah Al-An'ām ayat 151, Shīrāzī mengidentifikasi larangan pembunuhan anak karena kemiskinan sebagai prioritas utama. Perlindungan ini tidak hanya mencakup pembunuhan fisik langsung, tetapi juga membuka ruang interpretasi yang lebih luas tentang "pembunuhan" potensi anak melalui penelantaran, eksploitasi, atau pengabaian hak-hak fundamental mereka. Shīrāzī menekankan bahwa Allah menegaskan "*Kami akan memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka*," yang menunjukkan jaminan Ilahi terhadap rezeki. Ini mengajarkan bahwa ketakutan ekonomi tidak boleh menjadi justifikasi untuk merugikan anak-anak. Dalam konteks kontemporer, Shīrāzī menarik paralel dengan praktik

[27] Muhammad Tahir ibn ʻĀshur, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Jil. 28, 325.

aborsi yang sering dimotivasi oleh kekhawatiran ekonomi, yang disebutnya sebagai *jahiliyah abad kedua puluh* yang bahkan lebih sistematis dan kejam dari jahiliyah pra-Islam.

Pandangan Shīrāzī mengenai perlindungan hak hidup anak, sebagaimana yang diekstrak dari tafsirnya atas Surah Al-An'ām ayat 151, menyajikan sebuah kerangka etis-religius yang kaya dan berlapis. Analisis ini tidak hanya menegaskan kembali larangan literal pembunuhan anak, tetapi juga memperluasnya menjadi sebuah kritik tajam terhadap struktur sosial-ekonomi yang memarginalkan anak. Untuk memahami kedalaman pandangan ini, kita dapat menganalisisnya melalui *Maqasid al-Shari'ah*, Teori Hierarki Kebutuhan Maslow, dan konsep Kepentingan Terbaik Anak.[28]

Secara fundamental, argumen Shīrāzī berakar kuat pada salah satu tujuan tertinggi hukum Islam (*Maqasid al-Shari'ah*), yaitu perlindungan terhadap kehidupan (*ḥifẓ al-nafs*). Prinsip ini menempatkan penjagaan jiwa manusia sebagai salah satu dari lima tujuan universal syariat, yang harus diutamakan di atas pertimbangan lain, termasuk kekhawatiran ekonomi. Shīrāzī menyoroti potongan ayat "*Kami akan memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka*," (QS. Al-An'ām/6: 152) secara efektif memindahkan fokus dari keterbatasan manusiawi (rasa takut akan kemiskinan) ke kekuasaan absolut Tuhan sebagai pemberi rezeki.

Shīrāzī mengubah ayat tersebut menjadi landasan teologis. Dengan menyatakan bahwa jaminan rezeki datang dari Tuhan, ia menegaskan bahwa tindakan merampas hak hidup anak atas dasar ekonomi adalah bentuk ketidakpercayaan (*kufr*) terhadap janji Tuhan. Perluasan makna "pembunuhan" menjadi "pembunuhan potensi" melalui penelantaran dan eksploitasi juga sejalan dengan semangat *ḥifẓ al-nafs*. Jiwa yang terlantar, sekalipun raganya hidup, telah "dibunuh" potensinya untuk berkembang, beribadah, dan

[28] Abraham H. Maslow, "A Theory of Human Motivation," dalam *Psychological Review*, Vol. 50, No. 4 (1943): 370–96. Konsep ini kemudian dielaborasi lebih lanjut dalam bukunya, Abraham Maslow, *Motivation and Personality* (New York: Harper & Row, 1954).

menjadi anggota masyarakat yang produktif—sebuah pelanggaran terhadap tujuan penciptaan itu sendiri.[29]

Pandangan Shīrāzī juga senada dengan Teori Hierarki Kebutuhan yang dipopulerkan oleh Abraham Maslow ketika membedakan kebutuhan-kebutuhan anak yang perlu dilindungi. Maslow menempatkan kebutuhan fisiologis (*physiological needs*) seperti makanan, air, dan tempat tinggal, serta kebutuhan akan rasa aman (*safety needs*), sebagai fondasi paling dasar dari piramida kebutuhan manusia.[30] Tanpa pemenuhan kebutuhan dasar ini, seorang individu tidak dapat bergerak menuju pemenuhan kebutuhan yang lebih tinggi seperti cinta, penghargaan, dan aktualisasi diri.

Ketika Shīrāzī menafsirkan "pembunuhan" sebagai penelantaran dan pengabaian hak fundamental, ia sedang berbicara tentang tingkatan potensi yang dimiliki oleh manusia. Penelantaran adalah kegagalan memenuhi kebutuhan fisiologis dan keamanan anak. "Membunuh potensi" anak adalah cara lain untuk mengatakan bahwa kita menghalangi mereka untuk naik ke tingkat aktualisasi diri. Perlindungan hak hidup, dalam interpretasi Shīrāzī, bukan hanya tentang menjaga kehidupannya, tetapi juga memastikan terpenuhinya kebutuhan yang memungkinkan seorang anak untuk tumbuh menjadi manusia seutuhnya. Penekanannya pada jaminan rezeki ilahi berfungsi sebagai argumen teologis untuk memastikan dasar piramida Maslow bagi setiap anak, terlepas dari kondisi ekonomi orang tua mereka.

Interpretasi Shīrāzī selaras dengan prinsip fundamental dalam hukum hak asasi manusia internasional: "kepentingan terbaik anak" (*best interests of the child*). Prinsip dalam Pasal 3 Konvensi Hak-Hak Anak PBB ini menyatakan bahwa dalam semua tindakan yang

---

[29] Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008).

[30] Abraham H. Maslow, "A Theory of Human Motivation," dalam *Psychological Review*, Vol. 50, No. 4 (1943): 370–96. Konsep ini kemudian dielaborasi lebih lanjut dalam bukunya, Abraham Maslow, *Motivation and Personality* (New York: Harper & Row, 1954).

menyangkut anak, kepentingan terbaik anak harus menjadi pertimbangan utama.[31] Shīrāzī, melalui tafsirnya, sampai pada kesimpulan yang sama dari perspektif Islam. Ketika ia menolak justifikasi ekonomi untuk aborsi atau penelantaran, ia secara implisit menempatkan hak dan kesejahteraan anak di atas kekhawatiran orang tua. Kritikannya terhadap "jahiliyah abad kedua puluh" yang lebih sistematis adalah sebuah pengamatan atas problem saat ini. Bila pada masa pra-Islam pembunuhan anak terjadi karena keputusasaan individu dalam masyarakat yang keras, maka praktik aborsi modern yang didasari alasan ekonomi—seringkali dilembagakan dan didukung oleh kerangka hukum atau sosial—dapat dilihat sebagai kegagalan menegakkan prinsip "kepentingan terbaik anak."[4] Ini menunjukkan bahwa kemajuan teknologi dan institusional tidak selalu berbanding lurus dengan kemajuan moral jika nilai-nilai fundamental seperti hak hidup anak dikesampingkan demi kemudahan atau kalkulasi ekonomi.

Pandangan Shīrāzī secara tidak langsung hendak menerapkan *Maqasid al-Shari'ah*, tetapi senada dengan teori Hierarki Maslow, dan prinsip Kepentingan Terbaik Anak. Dengan memperluas definisi pembunuhan dan mengkritik motivasi ekonomi di baliknya, Shīrāzī tidak hanya melindungi hak hidup fisik anak tetapi juga memperjuangkan hak mereka untuk memiliki masa depan dan mewujudkan potensi penuh yang telah Tuhan anugerahkan.

Penafsiran Makārim Shīrāzī terhadap Surah Ad-Ḍuḥā, sebagaimana dikutip, menyajikan sebuah perspektif yang progresif dan sangat selaras dengan prinsip-prinsip psikologi modern mengenai perkembangan anak. Pernyataannya bahwa *ada hal yang lebih penting dari memberi makan dan menafkahi anak yatim, yaitu bersikap lembut dan kasih sayang kepada mereka serta*

[31] United Nations, *Convention on the Rights of the Child, General Assembly Resolution 44/25* (20 November 1989), Pasal 3(1). Prinsip ini menjadi standar global dalam legislasi dan kebijakan yang berkaitan dengan anak-anak.

menghilangkan perasaan kekurangan emosional mereka,[32] bukan sekadar anjuran moral, melainkan sebuah tesis yang menempatkan kesehatan mental dan emosional sebagai fondasi utama kesejahteraan anak.

Konsep sentral dalam penafsiran Shīrāzī adalah pemenuhan kebutuhan emosional melalui *kasih sayang yang konsisten dan tulus*. Hal ini secara langsung beresonansi dengan Teori Kelekatan (*Attachment Theory*) yang dipelopori oleh John Bowlby. Bowlby berpendapat bahwa anak memiliki kebutuhan bawaan untuk membentuk ikatan emosional yang kuat dengan setidaknya satu pengasuh utama. Kelekatan yang aman (*secure attachment*) ini berfungsi sebagai "pangkalan aman" (*secure base*) yang memungkinkan anak untuk menjelajahi dunia dengan percaya diri, karena mereka tahu ada tempat yang aman untuk kembali.[33]

Metafora yang disebutkan Shīrāzī tentang "*menyirami jiwa mereka yang haus dengan cinta dan kasih sayang*" secara kuat menggambarkan proses pembentukan kelekatan ini. Jiwa yang "haus" adalah representasi dari anak yang mengalami deprivasi emosional atau ketiadaan figur lekat yang responsif. Seperti tanaman yang layu tanpa air, anak tanpa kelekatan yang aman akan mengalami kesulitan dalam regulasi emosi, pembentukan hubungan sosial, dan perkembangan kognitif. Pernyataan Shīrāzī yang menekankan pentingnya menghilangkan "perasaan kekurangan emosional" adalah inti dari tujuan pengasuhan berbasis kelekatan: membangun rasa aman dan harga diri internal pada anak.

Contoh konkret dari validitas teori ini dapat dilihat pada studi-studi longitudinal[34] terhadap anak-anak di panti asuhan, terutama studi terkenal mengenai panti asuhan di Rumania pasca-rezim

---

[32] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 30, 308.

[33] John Bowlby, *A Secure Base: Parent-Child Attachment and Healthy Human Development* (New York: Basic Books, 1988), 11–24.

[34] Penelitian lapangan yang mengobservasi perubahan dari waktu ke waktu dalam waktu.

Ceaușescu.[35] Anak-anak ini, meskipun kebutuhan fisik mereka (makan dan tempat tinggal) terpenuhi, menderita pengabaian emosional yang parah. Hasilnya adalah defisit perkembangan yang signifikan, termasuk masalah kelekatan reaktif (*reactive attachment disorder*), kesulitan kognitif, dan masalah perilaku yang menetap hingga dewasa.[36] Data ini secara empiris mendukung tesis Shīrāzī bahwa pemenuhan kebutuhan fisik saja tidak cukup; "menyirami jiwa" dengan afeksi adalah hal yang krusial untuk pemulihan dan perkembangan yang sehat.

Penafsiran Shīrāzī juga dapat dilihat sebagai sebuah tinjauan kritis atau setidaknya penyuansaan terhadap Hirarki Kebutuhan Abraham Maslow. Dalam model klasik Maslow, kebutuhan fisiologis (makan, minum, tempat tinggal) berada di dasar piramida dan harus dipenuhi sebelum kebutuhan tingkat lebih tinggi seperti cinta, rasa memiliki, dan harga diri dapat diupayakan.[37] Namun, Shīrāzī menyatakan bahwa kebutuhan emosional (kasih sayang) bisa jadi "lebih penting" daripada kebutuhan fisik (memberi makan).

Ini bukanlah penyangkalan total terhadap Maslow, melainkan sebuah pengakuan bahwa pada anak-anak, terutama mereka yang rentan seperti anak yatim, kebutuhan akan rasa aman dan cinta (tingkat kedua dan ketiga pada piramida Maslow) tidak dapat dipisahkan dari kebutuhan fisiologis. Bahkan, pemenuhannya bersifat fundamental. Bagi seorang anak, makanan yang diberikan tanpa kelembutan dan kasih sayang mungkin tidak dapat "dicerna" secara psikologis. Rasa aman emosional yang diciptakan oleh kasih

---

[35] Charles H. Zeanah et al., "Designing Research to Study the Effects of Institutionalization on Brain and Behavioral Development: The Bucharest Early Intervention Project," dalam *Development and Psychopathology*, Vol. 15, no. 4 (Musim Gugur 2003): 885–907. Studi ini mendokumentasikan dampak negatif dari pengabaian emosional di panti asuhan terhadap perkembangan otak dan perilaku.

[36] Charles H. Zeanah et al., "Designing Research to Study the Effects of Institutionalization on Brain and Behavioral Development: The Bucharest Early Intervention Project,": 885–907. Studi ini mendokumentasikan dampak negatif dari pengabaian emosional di panti asuhan terhadap perkembangan otak dan perilaku.

[37] Abraham H. Maslow, "A Theory of Human Motivation," dalam *Psychological Review*, Vol. 50, No. 4, 1943, 370–96.

sayang adalah prasyarat bagi anak untuk dapat menerima dan memanfaatkan pemenuhan kebutuhan fisik secara optimal. Dengan kata lain, Shīrāzī menyiratkan bahwa bagi perkembangan jiwa seorang anak, kebutuhan akan cinta dan rasa memiliki adalah bagian dari fondasi itu sendiri, bukan sekadar tingkatan di atasnya.

Lebih lanjut, seruan Shīrāzī untuk melindungi anak dari "trauma psikologis, kekerasan emosional, dan pengabaian yang sistematis" sangat relevan dengan teori perkembangan psikososial Erik Erikson. Tahap pertama dalam teori Erikson, yang terjadi dari lahir hingga sekitar 18 bulan, adalah *Trust vs. Mistrust* (Kepercayaan vs. Ketidakpercayaan).[38] Pada tahap ini, bayi belajar untuk memercayai bahwa dunia adalah tempat yang aman dan bahwa orang lain dapat diandalkan untuk memenuhi kebutuhannya. Kepercayaan dasar ini dibangun melalui pengasuhan yang konsisten, responsif, dan penuh kasih sayang—persis seperti yang dianjurkan oleh Shīrāzī.

Ketika seorang anak, khususnya anak yatim yang telah kehilangan figur lekat utamanya, mengalami pengabaian emosional atau perlakuan kasar, ia akan mengembangkan ketidakpercayaan dasar (*basic mistrust*). Perasaan ini akan menjadi landasan bagi masalah hubungan interpersonal, kecemasan, dan kesulitan dalam mengelola emosi di kemudian hari. Oleh karena itu, penekanan Shīrāzī pada "sikap lembut dan kasih sayang" dapat dipandang sebagai resep psikologis untuk berhasil melewati tahap krusial ini dan mencegah luka psikologis jangka panjang. Proses "healing and recovery" yang disebut dalam teks adalah upaya sadar untuk memperbaiki kerusakan pada fondasi kepercayaan anak.

Penafsiran Shīrāzī terhadap perlindungan anak dalam Surah Ad-Ḍuḥā menunjukkan kedalaman pemahaman psikologis yang luar biasa. Jauh dari sekadar anjuran spiritual, pandangannya memberikan kerangka kerja yang solid dan selaras dengan teori-teori psikologi paling berpengaruh. Dengan menekankan superioritas kebutuhan

---

[38] Erik H. Erikson, *Childhood and Society,* edisi kedua (New York: W. W. Norton & Company, 1963), 247–51.

emosional, ia menggarisbawahi pentingnya Teori Kelekatan Bowlby. Dengan menantang urutan prioritas yang kaku, ia menawarkan perspektif holistik yang menyempurnakan Hirarki Kebutuhan Maslow. Dan dengan menyerukan pencegahan trauma melalui kasih sayang, ia mengaplikasikan prinsip-prinsip inti dari tahap perkembangan fundamental Erikson.

Shīrāzī mengubah perintah untuk memelihara anak yatim dari sekadar tindakan kasih sayang menjadi sebuah intervensi psikologis yang mendalam, yang bertujuan untuk menyembuhkan luka, membangun ketahanan, dan memastikan bahwa setiap anak memiliki kesempatan untuk berkembang secara utuh—baik jiwa maupun raga.

Dalam tafsir Surah Al-Isrā ayat 31, Shīrāzī membahas perlindungan ekonomi dengan fokus khusus pada anak yatim. Hukum "janganlah kamu mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih baik" menggunakan strategi preventif yang melampaui sekadar larangan pengambilan harta. Prinsip "cara yang lebih baik" menunjukkan konsep modern tentang kepentingan terbaik anak, di mana setiap intervensi terhadap aset anak harus dievaluasi berdasarkan apakah tindakan tersebut benar-benar menguntungkan anak dalam jangka panjang. Perlindungan ekonomi ini juga mencakup perlindungan dari eksploitasi ekonomi dalam bentuk apa pun. Standard "cara yang lebih baik" memberikan filter yang jelas untuk mengevaluasi apakah suatu tindakan benar-benar protektif atau justru eksploitatif.

Dalam perspektif Shīrāzī, perlindungan moral dan spiritual keluarga yang diangkat dari Surah At-Taḥrīm ayat 6-8 bukan sekadar bentuk penghindaran dari api neraka, tetapi merupakan upaya aktif untuk membentuk karakter dan jiwa anggota keluarga sejak dini. Menurutnya, menjaga diri dan keluarga dari neraka dilakukan dengan menjauhkan diri dari dosa, menahan hawa nafsu, memberikan pendidikan moral dan spiritual yang mendalam, serta menciptakan lingkungan yang bersih dari keburukan. Perlindungan spiritual ini tidak hanya bersifat reaktif, melainkan proaktif dengan menanamkan nilai-nilai Qur'ani melalui pendidikan yang berkesinambungan,

mulai dari persiapan pernikahan hingga pembinaan anak di masa dewasa. Shīrāzī secara tegas menolak pandangan materialistik dalam membina keluarga, dengan menyatakan bahwa kebutuhan jiwa istri dan anak-anak bahkan lebih penting daripada sekadar memenuhi kebutuhan materi mereka.

Shīrāzī juga menekankan bahwa perlindungan moral harus dilakukan secara kolektif oleh seluruh elemen masyarakat. Ayat ini, menurutnya, menyeru kepada komunitas beriman secara keseluruhan, bukan hanya kepada individu orang tua, untuk turut bertanggung jawab menjaga keluarga dari penyimpangan dan kerusakan spiritual. Ia memperingatkan bahwa jika anak dan istri dibiarkan tanpa bimbingan dan pengawasan, maka kehancuran moral tak terelakkan. Perlindungan ini menuntut ketegasan dalam prinsip dan konsistensi dalam nilai, bukan kekerasan. Kiasan tentang api neraka yang menyala dari dalam manusia dan batu menunjukkan bahwa kekerasan dan kerusakan dalam keluarga kerap bermula dari konflik internal yang tak dikelola. Oleh karena itu, pendekatan perlindungan ala Shīrāzī tidak hanya bersifat preventif terhadap kerusakan, tetapi juga membangun daya tahan spiritual dan moral keluarga untuk menghadapi tantangan zaman secara terstruktur dan berkelanjutan.

Selain itu, pemikiran Shīrāzī tentang perlunya pembinaan spiritual dan pengendalian syahwat sejak dini juga selaras dengan konsep penundaan kesenangan dalam teori kontrol diri oleh Walter Mischel. Ia menunjukkan bahwa anak-anak yang sejak kecil dibina untuk menunda kepuasan dan diarahkan secara moral akan berkembang menjadi individu yang lebih sukses dalam pengendalian emosi, pengambilan keputusan, dan pencapaian jangka panjang.[39] Shīrāzī, melalui tafsirnya, tidak hanya menyerukan pencegahan dosa, tetapi juga pembentukan pengaturan diri sebagai pondasi utama pembinaan spiritual. Lebih jauh, penyebutan tanggung jawab kolektif

[39] Walter Mischel, *The Marshmallow Test: Mastering Self-Control* (New York: Little, Brown and Company, 2014).

dan pentingnya peran komunitas dalam menciptakan suasana yang aman dan mendidik menguatkan temuan dalam psikologi komunitas bahwa *social support system* sangat menentukan ketahanan mental dan emosional anak-anak.[40] Dengan demikian, tafsir Shīrāzī memberikan model perlindungan anak dan keluarga yang memiliki landasan kokoh tidak hanya secara agama, tetapi juga dari sudut pandang ilmu psikologi perkembangan dan komunitas

Dalam tafsir Surah At-Taḥrīm, Shīrāzī mennuliskan bahwa hak-hak istri dan anak-anak tidak terbatas pada penyediaan tempat tinggal dan makanan, tetapi yang lebih penting adalah mendidik jiwa mereka dan memberi mereka nutrisi dengan prinsip-prinsip dan ajaran Islam serta membesarkan mereka dengan pendidikan yang benar. Perlindungan pendidikan ini melampaui akses terhadap sekolah formal, tetapi mencakup pengembangan potensi holistik anak dalam aspek intelektual, emosional, spiritual, dan sosial. Shīrāzī menekankan bahwa pendidikan harus dilakukan melalui "pencahayaan" internal yang memungkinkan anak memahami dan menginternalisasi nilai-nilai dengan cara yang natural dan sustainable, bukan melalui pemaksaan yang traumatis.

Kelima bentuk perlindungan ini membentuk ekosistem yang saling melengkapi untuk menjamin perkembangan optimal anak. Shīrāzī menekankan bahwa perlindungan yang efektif membutuhkan pendekatan yang holistik dan terintegrasi, yang mengakui kompleksitas kebutuhan anak dan interkoneksi antara berbagai aspek perkembangan mereka.

[40] Sarason, Irwin G., et al. "Social Support: The Search for Theory," dalam *Journal of Social and Clinical Psychology*, Vol. 9, no. 1, 1990, 133–147.

BAB IV

PERLINDUNGAN ANAK DALAM *AL-AMTHAL FĪ TAFSĪR KITĀBILLAH AL-MUNZAL*

Pandangan Makārim Shīrāzī tentang perlindungan anak bersumber dari Al-Qur'an dan berpegang pada tiga prinsip utama yang saling berkaitan. Pertama, prinsip tauhid yang memandang anak sebagai titipan Tuhan. Ini berarti orang tua tidak punya kuasa mutlak atas anak, melainkan punya tanggung jawab spiritual untuk merawat amanah tersebut. Kedua, prinsip empati. Belajar dari pengalaman Nabi Muhammad sebagai yatim piatu, kita diajarkan untuk memiliki kepekaan dan bisa merasakan penderitaan anak-anak yang rentan. Ketiga, prinsip tanggung jawab kolektif. Melindungi anak dari kerusakan moral dan spiritual adalah kewajiban seluruh masyarakat, bukan beban orang tua semata. Kepemimpinan dalam komunitas pun harus bersifat melayani, bukan menguasai. Intinya, perlindungan anak menurut Shīrāzī adalah gabungan utuh antara keyakinan pada Tuhan, kepedulian sesama manusia, dan tanggung jawab seluruh masyarakat.

A. Penafsiran Perlindungan Anak dari Kekerasan dalam *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah al-Munzal*

Pada bagian ini, peneliti menyajikan secara deskriptif ayat-ayat yang berhubungan dengan perlindungan anak. Sebagaimana telah disebutkan pada bab pertama, terdapat empat ayat yang telah dikaji oleh peneliti sebelumnya sebagai landasan dalam al-Qur'an, tetapi tidak mengulas perspektif Shīrāzī unik dalam kitab *Al-Amthal* sebagai rujukan untuk melihat konteks modern dan sosialnya. Ayat yang dipilih, yaitu: QS. Al-An'ām: 151-153; QS. At-Taḥrīm: 6-8; QS. Aḍ-Ḍuha: 6-11; QS. Al-Isrā': 31-35.

Apa relevansi empat ayat itu dengan perlindungan anak dari kekerasan? *Pertama*, pada QS. Al-An'ām ayat 151, Allah memerintahkan untuk tidak membunuh anak. Pembunuhan adalah

bentuk paling ekstrem dari kekerasan terhadap anak. Poin pokok dari ayat ini adalah kekerasan terhadap anak berhubungan dengan pengabaian terhadap kepercayaan ketuhanan. *Kedua*, QS. At-Taḥrīm: 6-8 merupakan ayat perlindungan terhadap keluarga, termasuk anak. Ayat ini yang paling eksplisit menjelaskan perlindungan anak. *Ketiga,* QS. Aḍ-Ḍuḥā: 6-11 menjelaskan posisi Nabi sebagai anak yang mendapatkan perlindungan dari Abdul Muttalib dan Abu Talib. *Keempat,* QS. Al-Isrā': 31-35 yang menjelaskan aspek-aspek sosial dalam perlindungan anak. Empat ayat meninjau perlindungan anak dari sudut pandang yang luas. Empat ayat tersebut menjadi fokus diskusi dalam kajian ini.

1. Larangan Pembunuhan Anak dalam Tafsir Surah al-An'ām 151-153

Relevansi surah al-An'ām ayat 151-153 dengan perlindungan anak terletak pada perintah untuk tidak membunuh anak-anak karena takut miskin. Perintah ini berlaku pada konteks budaya Arab Jahiliyah yang menganggap anak sebagai properti kepemilikan. Jika anak yang lahir adalah perempuan maka orang-orang Arab masa itu, umumnya, membunuh mereka karena dapat mempersulit kehidupannya dan sama sekali tidak dapat berkontribusi pada aktivitas ekonomi atau nilai suatu kabilah. Hubungannya dengan kasus kekerasan saat ini ialah "pembunuhan" tidak lagi sebagai perbuatan menghilangkan nyawa, tetapi segala bentuk yang mematikan potensi anak. Penafsiran kontekstual seperti ini bagi Shīrāzī diperlukan sebagaimana yang ia paparkan dalam pembuka tafsirnya. Dalam konteks ayat ini, Shīrāzī menganggap pembunuhan anak dalam bentuk aborsi pada saat ini lebih parah dibandingkan dengan fenomena Arab dahulu.

Shīrāzī mengulas perlindungan anak dalam penafsiran surah al-An'ām 151-153 yang didahului oleh larangan-larangan. Tiga ayat ini memiliki keterkaitan dengan proses pendidikan. Ayat pertama secara berurutan menyebutkan tentang tauhid, bakti terhadap orang tua,

tidak membunuh anak karena takut miskin, tidak berbuat keji dan tidak membunuh jiwa yang dihargai oleh Allah.

> *Katakanlah: "Marilah kubacakan apa yang diharamkan Tuhan kalian atas kalian: Jangan menyekutukan-Nya dengan sesuatu apa pun, dan berbuat baiklah kepada kedua orang tua, dan janganlah membunuh anak-anak kalian karena kemiskinan. Kami akan memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka, dan janganlah mendekati perbuatan-perbuatan keji baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan hak. Yang demikian itu yang diperintahkan-Nya kepada kalian supaya kalian memahami."*

Setelah mengatur urusan-urusan tauhid, orang tua, anak, dan jiwa, ayat selanjutnya secara spesifik meminta kepada masyarakat muslim untuk tidak menindas harta anak yatim sampai ia dewasa, berlaku adil dalam transaksi, dan memerhatikan janji. Terjadi pergeseran dari yang sebelumnya memerhatikan masalah-masalah umum, kemudian pada ayat 152 ini lebih fokus kepada perilaku adil individu. Prinsip utama dari perilaku pada ayat kedua ini ialah keadilan sebagaimana dapat dipahami berikut.

> *Dan janganlah mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih baik (bermanfaat) hingga ia mencapai kedewasaannya, dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar kesanggupannya. Dan apabila kalian berkata, maka hendaklah kalian berlaku adil, kendatipun ia adalah kerabat(mu), dan penuhilah janji Allah. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kalian ingat.*

Bagian terakhir dari ayat ini menutup perintah-perintah sebelumnya dengan menyebut semua itu sebagai jalan Tuhan yang lurus, disandingkan dengan jalan yang berpecah belah. Apa yang disampaikan sebelumnya bersifat sebagai pesan untuk mencapai status takwa. Sebelumnya, pesan-pesan tersebut diakhiri dengan tujuan mencapai kondisi berakal dan ingat. Namun, di akhir ini, takwa adalah akhir dari mengikuti semua pesan-pesan tersebut.

> *Dan bahwa (yang Kami perintahkan ini) adalah jalan-Ku yang lurus, maka ikutilah dia, dan janganlah kalian mengikuti jalan-jalan (yang lain), karena jalan-jalan itu mencerai-beraikan kalian dari jalan-Nya. Yang demikian itu diperintahkan Allah agar kalian bertakwa.*

Dalam memahami tiga ayat Surah Al-An'ām: 151-153 di atas, Shīrāzī mengawali penafsirannya dengan menekankan konteks historis yang melatarbelakangi turunnya wahyu ini. Ayat-ayat tersebut ditujukan kepada masyarakat Arab yang masih terbelenggu praktik syirik dan berbagai bentuk ketidakadilan sosial. Allah memerintahkan Rasulullah untuk menyampaikan dengan tegas: "*Katakanlah: 'Marilah kubacakan apa yang diharamkan Tuhan kalian atas kalian*'." Kalimat itu memuat ajaran hukum dan dialog yang menantang hierarki sosial yang telah mengakar dalam masyarakat jahiliyah. Shīrāzī melihat bahwa pendekatan merupakan perwujudan dari sifat kebijaksanaan Tuhan, yaitu perubahan tanpa pemaksaan tetapi melalui pembukaan kesadaran.

Pada tiga ayat di atas, Shīrāzī mengungkapkan sepuluh fondasi terbangunnya peradaban. Sepuluh fondasi itu meliputi tauhid, berbakti kepada orang tua, mendidik anak, menjauhi perbuatan keji, menjaga jiwa, takaran adil, relasi sosial adil, menjaga anak yatim, memenuhi janji Allah, dan mengikuti jalan Tuhan.

Fondasi pertama yang dikemukakan adalah *tidak menyekutukan Allah dengan sesuatu apa pun*. Shīrāzī menuliskan penempatan tauhid di posisi pertama bukan tanpa alasan. Penempatan itu menunjukkan bahwa seluruh struktur moral dan sosial harus dibangun di atas fondasi keesaan Allah. Tauhid bukan sekadar konsep teologis abstrak, tetapi prinsip yang membentuk seluruh tata nilai kehidupan. Dalam perspektif perlindungan anak, tauhid menjadikan setiap anak sebagai titipan yang memiliki hak dasar untuk memiliki martabat.[1] Sementara itu, Ṭabāṭabā'ī berpandangan bahwa sebab didahulukannya syirik adalah tingkat keparahan

[1] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 7, 210

dosanya sudah tidak dapat diampuni lagi dan syirik adalah ujung dari segala bentuk maksiat.[2]

Fondasi kedua, yaitu perintah untuk berbuat baik kepada kedua orang tua. Perintah ini berada setelah tauhid. Melalui huruf *ba* (dengan/terhadap) dalam kalimat *wa bil walidayni ihsanan*, Shīrāzī menunjukkan maksud perbuatan baik secara langsung (karena *ba iltiṣāq*) tanpa perantara kepada orang tua. Posisi perintah *ihsan* setelah tauhid dan sebelum larangan membunuh anak mengindikasikan siklus kasih sayang antar generasi.[3] Perintah ini didahului oleh larangan-larangan, tetapi ketika sampai pada perintah berbakti kepada orang tua, bentuknya menjadi "lakukanlah!", bukan "janganlah!". Ibn 'Asyur mengatakan itu hanya bentuk kebahasaannya saja, tetapi makna yang dimaksud adalah larangan untuk berlaku buruk (*i'sā'ah*), yaitu lawan dari *iḥsān* kepada kedua orang tua.[4]

Fondasi ketiga, *jangan membunuh anak-anak karena kemiskinan*, fokus pada aspek perlindungan anak. Shīrāzī mengungkap dua sebab utama mengapa terjadi pembunuhan anak: pertama masyarakat Arab jahiliyah memiliki fanatisme gender; kedua karena alasan ekonomi. Ungkapan *Kami akan memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka* menunjukkan jaminan Ilahi terhadap rezeki bagi mereka yang khawatir dapat bertanggung jawab terhadap anaknya. Menurut Shīrāzī *jahiliyah abad kedua puluh* bahkan lebih kejam dari jahiliyah pra-Islam karena dilakukan dengan kemasan yang lebih canggih dan sistematis. Larangan ini tidak hanya berbicara tentang pembunuhan fisik, tetapi juga membuka ruang interpretasi yang lebih luas tentang "pembunuhan" potensi anak melalui penelantaran, eksploitasi, atau pengabaian hak-hak fundamental

---

[2] Muhammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasah al-A'lāmī li al-Maṭbū'āt, 1352 HS), Jil. 7, 372.

[3] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 18, 242

[4] Muhammad Ṭāhir Ibn Muhammad ibn 'Āshūr, *Tanwīr al-Ma'nā as-Sadīd wa Tanwīr al-'Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd/at-Taḥrīr wa at-Tanwīr* (Tunisia: ad-Dār at-Tūnisiyyah li an-Nashr, 1984), Jil. 8, 157

mereka. Setiap tindakan yang menghambat tumbuh kembang optimal anak dapat dipahami sebagai bentuk "pembunuhan" dalam konteks yang lebih luas. [5] Meskipun, pada konteks historisnya, pembunuhan yang dimaksud adalah mengubur (*al-wa'd*) anak mereka hidup-hidup, dan bagi orang musyrik Arab masa itu, tindakan ini terlihat baik.[6]

Fondasi keempat, *jangan mendekati perbuatan keji yang nampak maupun tersembunyi*. Kata "jangan mendekati" menunjukkan kehati-hatian yang ekstrem terhadap dosa-dosa yang bersifat merangsang dan dapat menjerat. [7] Sementara itu, menurut Ibn 'Āshūr mengartikan larangan mendekati berarti larangan untuk masuk ke dalam lingkungan (*mulābasah*) keburukan.[8]

Fondasi kelima, *jangan membunuh jiwa yang diharamkan Allah kecuali dengan hak*, memperkuat perlindungan terhadap hak hidup. Shīrāzī menekankan bahwa setiap jiwa memiliki sakralitas yang dilindungi Allah, dan hanya dalam kerangka hukum Ilahi yang adil pembunuhan dapat dibenarkan.[9] Pentingnya perintah ini karena dipisahkan dari larangan kekejian (*fawāhishah*) sebelumnya. Ar-Rāzī mengatakan karena pembesaran (*at-ta'dhīm*) masalah ini dan keunikannya dengan keharaman lainnya.[10]

Setelah lima larangan pertama, Shīrāzī mencatat bahwa Allah memberikan penegasan: "*Yang demikian itu yang diperintahkan-Nya*

---

[5] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 18, 242

[6] Muhammad Ṭāhir Ibn Muhammad ibn 'Āshūr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Jil. 8, 158

[7] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 18, 242

[8] Muhammad Ṭāhir Ibn Muhammad ibn 'Āshūr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Jil. 8, 159

[9] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 18, 242

[10] Muhammad ibn 'Umar ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb* (Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1420 H), Jil. 13, 179

kepada kalian supaya kalian memahami." Ini menandai transisi dari aspek-aspek fundamental kemanusiaan ke dimensi sosial-ekonomi.[11]

Fondasi keenam, *jangan mendekati harta anak yatim kecuali dengan cara terbaik*. Shīrāzī menekankan bahwa penggunaan kata "jangan mendekati" menunjukkan kehati-hatian ekstrem yang diperlukan dalam mengelola harta anak yatim. Anak yatim, dalam konteks masyarakat patriarkal Arab, berada dalam posisi yang sangat rentan terhadap eksploitasi ekonomi. Larangan mengharuskan pengelolaan yang berorientasi pada kepentingan terbaik anak hingga mereka mencapai kedewasaan. [12] Menurut ar-Rāzī, Janganlah kalian mendekati atau menggunakan harta anak yatim, kecuali dengan maksud untuk mengelolanya demi kemaslahatan si anak—seperti mengembangkan harta itu, memperoleh keuntungan yang halal, dan memastikan manfaatnya kembali kepada anak yatim tersebut. Bila pengelola harta itu orang yang miskin dan membutuhkan, ia boleh mengambil sebagian dengan cara yang wajar dan tidak berlebihan. Namun jika ia orang yang berkecukupan, maka sebaiknya ia menahan diri dan tidak mengambil apa pun. Oleh karena itu, frasa "kecuali dengan cara yang lebih baik" memiliki arti yang sejalan dengan ayat lain, yaitu: "Siapa yang kaya hendaklah menahan diri, dan siapa yang miskin bolehlah mengambil dengan cara yang patut."[13]

Fondasi ketujuh, *sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil*, pada permukaan tampak sebagai aturan perdagangan. Namun Shīrāzī melihat dimensi yang lebih dalam: perlindungan masyarakat, termasuk anak-anak, dari eksploitasi ekonomi melalui kecurangan dalam transaksi. Allah menambahkan: "*Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar*

---

[11] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 18, 242

[12] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 18, 242

[13] Muhammad ibn 'Umar ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb,* Jil. 13, 179

kesanggupannya," yang menunjukkan prinsip proporsionalitas dalam tanggung jawab. Dalam konteks perlindungan anak, ini berarti bahwa beban dan tanggung jawab yang diberikan kepada anak harus sesuai dengan kapasitas perkembangan mereka. [14]

Fondasi kedelapan, *berlaku adillah ketika berkata walaupun terhadap kerabat*, memiliki implikasi khusus untuk perlindungan anak. Seringkali kekerasan atau penyalahgunaan terhadap anak terjadi dalam lingkaran keluarga dan diabaikan atas nama "*kehormatan keluarga*." Shīrāzī menekankan bahwa keadilan harus mengalahkan ikatan kekerabatan. Dalam konteks perlindungan anak, ini berarti bahwa loyalitas keluarga tidak boleh menghalangi upaya melindungi anak dari kekerasan, bahkan jika pelakunya adalah anggota keluarga sendiri.

Fondasi kesembilan, *penuhilah janji Allah, mencakup semua bentuk komitmen terhadap Allah*, termasuk janji untuk melindungi dan merawat anak-anak sebagai amanah-Nya. Shīrāzī mengartikan "janji Allah" secara luas, mencakup semua kewajiban moral dan legal yang ditetapkan dalam syariat. Fondasi kesepuluh, *ikutilah jalan-Ku yang lurus dan jangan mengikuti jalan-jalan yang memecah belah*, menutup sepuluh wasiat dengan seruan untuk persatuan. Shīrāzī melihat ini sebagai kembali ke tema tauhid dalam dimensi sosial. Dalam konteks perlindungan anak, persatuan umat dalam mengikuti jalan yang lurus berarti komitmen kolektif untuk melindungi anak-anak dari segala bentuk kekerasan dan eksploitasi. Perpecahan dan perselisihan di antara orang dewasa seringkali berdampak buruk pada anak-anak yang menjadi korban tidak langsung dari konflik tersebut. [15]

---

[14] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 18, 242

[15] Nāṣir Makārim Shīrāzī, Jil. 18, 242

Tabel 4. 1 Relevansi Fondasi Peradaban dengan Perlindungan Anak dari Kekerasan dalam Tafsir Shīrāzī

No	Fondasi Peradaban	Fondasi	Relevansi Perlindungan Anak
1	Tauhid	Landasan seluruh struktur moral dan sosial	Menjadikan anak sebagai amanah Tuhan yang harus dijaga martabat dan hak dasarnya
2	Berbakti kepada orang tua	Perintah ihsan (kebaikan langsung) kepada orang tua	Menciptakan siklus kasih sayang antar generasi; anak belajar nilai cinta dan penghormatan
3	Menjaga anak	Larangan membunuh anak karena takut miskin, dengan jaminan rezeki dari Allah	Perlindungan terhadap hak hidup anak; penolakan terhadap bentuk kekerasan ekonomi dan penelantaran
4	Tidak mendekati kekejian	Meliputi dosa yang tampak dan tersembunyi, ajakan untuk kehati-hatian ekstrem	Melindungi anak dari pengaruh buruk moral dan seksual, termasuk eksploitasi dan pelecehan.
5	Menjaga jiwa	Setiap jiwa memiliki kesakralan; pembunuhan hanya dibolehkan dalam hukum yang adil	Perlindungan terhadap hak hidup dan integritas fisik anak dari kekerasan dan pembunuhan
6	Menjaga harta anak yatim	Menghindari eksploitasi harta anak yatim dengan kehati-hatian penuh	Mendorong pengelolaan harta anak secara aman dan bertanggung jawab untuk kesejahteraan mereka

7	Transaksi adil	Keadilan dalam transaksi ekonomi, dengan prinsip proporsionalitas	Menghindari eksploitasi ekonomi; memastikan beban sesuai kapasitas anak dalam kehidupan sosial
8	Adil terhadap kerabat	Keadilan di atas loyalitas keluarga.	Melindungi anak dari kekerasan dalam rumah tangga, meski pelaku adalah anggota keluarga sendiri.
9	Memenuhi janji	Mencakup komitmen moral dan legal, termasuk amanah menjaga anak	Menekankan pentingnya menjaga amanah Ilahi: anak harus dirawat dan dijaga hak-haknya
10	Ikuti jalan yang lurus, jangan jalan yang memecah belah	Seruan persatuan umat di bawah jalan Tuhan	Komitmen kolektif dalam melindungi anak; mencegah anak menjadi korban konflik sosial dan kekerasan antar kelompok

Shīrāzī mengidentifikasi tiga tahap dalam proses internalisasi ajaran ini, yang ditandai dengan tiga penutup yang berbeda pada setiap ayat. Pertama, tahap pemahaman *supaya kalian memahami*, yaitu memahami secara intelektual pentingnya perlindungan anak dan keadilan sosial. Kedua, Tahap pengingatan *agar kalian ingat*, yaitu internalisasi dan perenungan mendalam tentang tanggung jawab terhadap anak-anak sebagai amanah Allah. Ketiga, tahap takwa *agar kalian bertakwa*, yaitu implementasi praktis dalam bentuk tindakan nyata. Praktik aborsi karena alasan ekonomi, eksploitasi anak dalam industri, perdagangan anak, dan berbagai

bentuk kekerasan terhadap anak di era modern menunjukkan relevansi sepuluh wasiat dalam Al-An'ām 151-153.[16]

Inti penafsiran Shīrāzī tentang sepuluh wasiat dalam QS. Al-An'ām 151-153 adalah bahwa perlindungan anak bukan sekadar isu sosial sampingan, tetapi merupakan tandadari kematangan spiritual dan moral suatu peradaban. Dimulai dari tauhid dan diakhiri dengan seruan persatuan. Sepuluh wasiat ini adalah panduan praktis untuk membangun peradaban yang benar-benar melindungi dan memberdayakan generasi penerus masa depan umat manusia.[17]

2. Perlindungan Keluarga dalam Surah At-Taḥrīm Ayat 6-8

Dalam QS. At-Taḥrīm ayat 6, perintah menjaga diri dan keluarga ditujukan kepada seluruh orang beriman bukan hanya kepada ayah. Perlindungan keluarga bermakna umum kepada seluruh yang dekat dan ini termasuk anak. Perlindungan keluarga adalah perlindungan anak yang ditujukan kepada seluruh orang mukmin. Artinya, tugas menjaga anak yang termasuk bagian dari keluarga dibebankan kepada kepada orang-orang yang beriman.

Pertanyaan yang muncul, apa hubungan orang-orang beriman dengan keluarga? Bukankah setiap orang beriman mempunyai kelurga masing-masing? Penjagaan anak seperti apa yang dimaksud ayat ini? Jawaban atas pertanyaan itu dapat kita jumpai dalam penafsiran Shīrāzī dalam surah at-Taḥrīm ayat 6-8 berikut.

> *Wahai orang-orang yang beriman, jagalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu. Penjaganya adalah malaikat-malaikat yang kasar dan keras. Mereka tidak durhaka kepada Allah terhadap apa yang Dia perintahkan kepadanya dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan.*

يَٰٓأَيُّهَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ ۗاِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ

[16] Nāṣir Makārim Shīrāzī, Jil. 18, 242.
[17] Nāṣir Makārim Shīrāzī, Jil. 18, 242.

Wahai orang-orang yang kufur, janganlah kamu mencari-cari alasan pada hari ini. Sesungguhnya kamu hanya diberi balasan (sesuai dengan) apa yang selama ini kamu kerjakan.

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا تُوْبُوْٓا اِلَى اللّٰهِ تَوْبَةً نَّصُوْحًاۗ عَسٰى رَبُّكُمْ اَنْ يُّكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ ۙ يَوْمَ لَا يُخْزِى اللّٰهُ النَّبِيَّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗۚ نُوْرُهُمْ يَسْعٰى بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَبِاَيْمَانِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَآ اَتْمِمْ لَنَا نُوْرَنَا وَاغْفِرْ لَنَاۚ اِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ۝

Wahai orang-orang yang beriman, bertobatlah kepada Allah dengan tobat yang semurni-murninya. Mudah-mudahan Tuhanmu akan menghapus kesalahan-kesalahanmu dan memasukkanmu ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai pada hari ketika Allah tidak menghinakan Nabi dan orang-orang yang beriman bersamanya. Cahaya mereka memancar di hadapan dan di sebelah kanannya. Mereka berkata, "Ya Tuhan kami, sempurnakanlah untuk kami cahaya kami dan ampunilah kami. Sesungguhnya Engkau Mahakuasa atas segala sesuatu."

Dalam perspektif Shīrāzī, surah at-Taḥrīm ayat 6-8 mengandung arahan untuk perlindungan keluarga dari berbagai dimensi: fisik, emosional, dan spiritual. Kalimat "*Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka*" berisi dimensi tanggung jawab protektif. Kalimat ini bermakna upaya aktif dan terstruktur untuk mencegah bahaya dan membangun resiliensi.[18] Shīrāzī membaca seruan ini ditujukan kepada seluruh kaum beriman. Perlindungan anak bukan tanggung jawab eksklusif orang tua biologis. Perlindungan diri dan keluarga merupakan tanggung jawab kolektif seluruh komunitas yang beriman.[19] Dengan cara apa menjaga diri dan keluarga? Shīrāzī menjawabnya:

> Yaitu dengan menjaga diri dari dosa, tidak tunduk pada syahwat dan hawa nafsu, menjaga keluarga dari penyimpangan melalui pendidikan dan pembinaan, amar makruf dan nahi mungkar, serta menciptakan suasana yang baik dan lingkungan yang bersih dari segala keburukan dan kekurangan.[20]

---

[18] Nāṣir Makārim Shīrāzī, Jil. 27, 242.
[19] Nāṣir Makārim Shīrāzī, Jil. 27, 242.
[20] Nāṣir Makārim Shīrāzī, Jil. 27, 242

Salah satu kontribusi paling signifikan dari penafsiran Shīrāzī adalah penekanannya pada pembentukan cara pandang qur'ani dalam pendidikan anak. Beliau menegaskan bahwa ayat ini *menggambarkan metode yang benar untuk mendidik istri, anak-anak, dan keluarga secara umum*. Metode ini melibatkan pendekatan yang sangat holistik yang melampaui pemenuhan kebutuhan fisik. Sementara itu, dalam *Tafsir Mafātīḥ al-Ghayb* disebutkan beberapa pendapat. Ayat ini bermakna menjauhi larangan Allah dan menjalankan perintah-Nya. Menurut Muqātil, ini mencakup kewajiban mendidik diri dan keluarga, memerintahkan kebaikan dan mencegah kemungkaran. *Tafsir al-Kashshaf* menegaskan maknanya sebagai meninggalkan maksiat dan menunaikan ketaatan, serta memperlakukan keluarga sebagaimana diri sendiri dalam urusan agama. Ada juga yang menafsirkan menjaga diri dari dorongan hawa nafsu yang mengajak pada keburukan. Beberapa qira'at menunjukkan variasi dalam redaksi ayat, namun tetap mendukung makna tersebut.[21]

Konsep revolusioner yang dihadirkan adalah bahwa "*hak-hak istri dan anak-anak tidak terbatas pada penyediaan tempat tinggal dan makanan, tetapi yang lebih penting adalah mendidik jiwa mereka dan memberi mereka nutrisi dengan prinsip-prinsip dan ajaran Islam serta membesarkan mereka dengan pendidikan yang benar.*"[22] Pernyataan Shīrāzī tersebut menempatkan kebutuhan spiritual dan moral pada level yang sama atau bahkan lebih tinggi dari kebutuhan material.[23]

a. Pendidikan Anak Berkelanjutan

Shīrāzī menekankan bahwa "*urusan ketuhanan ini harus diperhatikan sejak saat-saat pertama pembentukan keluarga, yaitu sejak persiapan awal pernikahan, kemudian sejak saat pertama*

[21] Muhammad ibn 'Umar ar-Rāzī, Mafātīḥ al-Ghayb, Jil. 30, 572.

[22] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 27, 242

[23] Nāṣir Makārim Shīrāzī, Jil. 27, 242

kelahiran anak-anak, dan harus diperhatikan dengan teliti hingga akhir."[24] Fase persiapan dimulai dari kesiapan mental sebagai tanggung jawab sebagai calon orang tua, seperti pembentukan *mindset* dan *worldview* yang akan menjadi fondasi dalam mengasuh anak. Pasangan yang memahami bahwa mereka akan menjadi pelayan bagi anak-anak mereka akan mempersiapkan diri secara mental, spiritual, dan praktis untuk menjalankan peran tersebut.

Fase kelahiran dan anak usia dini merupakan fase untuk mewujudkan visi awal yang sudah disusun sebelum pernikahan. Pada fase ini, orang tua mulai "*menyiapkan suasana yang baik serta lingkungan yang suci dari segala kejahatan dan kekurangan*." Pada fase ini, orang tua menjaga anak dari potensi kekerasan fisik, membangun lingkungan aman untuk perkembangan karakter dan spiritualitas.

Fase pendidikan dewasa merupakan tahap mengharuskan adaptasi strategi sesuai dengan perkembangan anak. Metode perlindungan dan pendidikan yang efektif untuk balita tentu berbeda dengan yang dibutuhkan untuk remaja. Fleksibilitas dalam pendekatan, tetapi konsistensi dalam nilai-nilai fundamental ialah kunci keberhasilan bagi Shīrāzī. Selain itu, dari ayat di atas, ia menegaskan urgensi pengawasan dan bimbingan suami terhadap keluarga: "*membiarkan anak-anak dan istri tanpa pengawasan atau bimbingan akan mengakibatkan kehancuran mereka dan masuk ke neraka, mau tidak mau.*" [25] Al-Bayḍāwī menafsirkan "*wa ahlīkum*" sebagai ajakan untuk menasihati dan mendidik keluarga. Ia juga menyebut adanya bacaan lain "*wa ahlūkum*" yang dihubungkan langsung dengan perintah "*quwā*". Dengan bacaan ini, yang dijaga adalah diri sendiri dan keluarga secara bersamaan, dengan pendekatan dominasi penyebutan pada pihak audiens.[26]

---

[24] Nāṣir Makārim Shīrāzī, Jil. 27, 242

[25] Nāṣir Makārim Shīrāzī, Jil. 27, 242

[26] 'Abdullah bin 'Umar al-Bayḍāwī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl* (Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1418 H), Jil. 5, 225.

b. Kiasan Api

Penggunaan kiasan *api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu* adalah akibat dari kegagalan perlindungan diri dan keluarga. Shīrāzī mengatakan: "*api neraka jahannam tidak seperti api dunia ini, karena ia menyala dari dalam manusia itu sendiri dan dari dalam batu-batuan.*" Banyak kasus kekerasan terhadap anak berawal dari *api* dalam diri orang tua, seperti frustrasi, mispersepsi, trauma masa lalu, atau ketidakmampuan mengelola emosi. Ketika *api* ini tidak dikelola dengan baik, maka akan membakar hubungan keluarga dan dapat berujung pada kekerasan.[27]

Shīrāzī melanjutkan: "*setiap potongan batu mengandung miliaran atom yang jika energi yang cukup dibebaskan di dalamnya akan menghasilkan api yang dahsyat.*" Maksud perkataannya ialah masalah-masalah besar datang dari sebab-sebab yang tampaknya sederhana. Contohnya, konflik-konflik kecil yang terjadi dalam keluarga biasanya dipendam karena dianggap tidak perlu untuk dibicarakan. Bila konflik ini tidak dikelola dengan baik maka dapat berakumulasi, dan saat tertentu meledak menjadi kekerasan yang merusak. Menurut Bayḍāwī, Api yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu," maksudnya adalah api yang menyala dengan manusia dan batu sebagaimana nyala api lain menyala dengan kayu bakar.[28]

Deskripsi tentang "*malaikat-malaikat yang kasar, keras, dan tidak mendurhakai Allah*" merupakan model yang menarik tentang karakteristik perlindungan yang efektif. Shīrāzī menjelaskan bahwa "*penanggung jawab siksaan dan pengawasnya harus bersifat kasar dan keras, karena jahannam bukanlah tempat rahmat dan kasih sayang*."[29] Menurut Fakhruddin al-Razi dalam *Mafatih al-Ghayb*, malaikat penjaga neraka adalah para zabaniyah yang berjumlah

---

[27] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 27, 242

[28] 'Abdullah bin 'Umar al-Bayḍāwī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl,* Jil. 5, 225.

[29] Nāṣir Makārim Shīrāzī, Jil. 27, 242

sembilan belas dan para pembantu mereka. Mereka digambarkan memiliki kekuatan dan kekasaran, baik dalam bentuk fisik maupun dalam tindakan mereka terhadap musuh-musuh Allah.Dalam konteks perlindungan anak, karakteristik kasar dan keras tidak bermakna kekerasan fisik atau emosional, tetapi ketegasan dalam menetapkan batasan dan standar yang melindungi anak. Orang tua yang efektif dalam melindungi anak adalah mereka yang memiliki kejelasan prinsip dan konsistensi dalam menerapkannya.[30]

c. Tanggung Jawab Kolektif

Hadis yang dikutip Shīrāzī "Ketahuilah, kalian semua adalah pemimpin dan kalian semua bertanggung jawab atas bawahannya" (*Alā kullukum rā' wa kullukum mas'ul 'ala ra'iyyatihi*) memberikan struktur tanggung jawab yang menyeluruh. Ibu bertugas sebagai pelayan dalam lingkungan domestik. Ia berperan secara strategis dalam pembentukan karakter anak sehari-hari. Kedekatan emosional dan intensitas interaksi kesempatan unik untuk menanamkan nilai-nilai dan membangun resiliensi anak. Masyarakat sebagai support system memiliki tanggung jawab untuk menciptakan lingkungan yang mendukung upaya perlindungan anak dalam keluarga. Ini mencakup sistem pendidikan, layanan sosial, dan kultur komunitas yang pro-anak.[31]

Shīrāzī memperingatkan: "*masyarakat dilanda gelombang kerusakan dan kesesatan yang berbahaya, dan membutuhkan program yang teliti dan terencana untuk mendidik keluarga menghadapi gelombang-gelombang ini tanpa terpengaruh dan terbawa arusnya.*" Tafsir ini menghadirkan visi perlindungan anak yang tidak hanya fokus pada pencegahan, tetapi juga pada pengembangan dan penguatan spiritual.

---

[30] Muhammad ibn 'Umar ar-Rāzī, Mafātīḥ al-Ghayb, Jil. 30, 572.

[31] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 27, 242

Tabel 4. 2 Perlindungan Anak dalam Keluarga dalam Tafsir Shirazi

Aspek Utama	**Penjelasan Penafsiran Shīrāzī dalam QS. At-Taḥrīm 6-8**	**Relevansi terhadap Perlindungan Anak**
Subjek Perlindungan	Perintah menjaga diri dan keluarga ditujukan kepada seluruh orang beriman, bukan hanya ayah atau ibu.	Perlindungan anak adalah tanggung jawab kolektif seluruh umat beriman, bukan hanya orang tua biologis
Dimensi Perlindungan	Penjagaan mencakup aspek fisik, emosional, dan spiritual.	Perlindungan anak harus menyeluruh: dari kekerasan fisik, penyimpangan moral, hingga kerusakan spiritual.
Metode Penjagaan	Melalui pendidikan, pembinaan, amar makruf nahi mungkar, menciptakan lingkungan yang bersih dari dosa	Pendidikan karakter dan nilai adalah metode utama perlindungan anak; lingkungan sosial juga harus bersih dari kekerasan
Pendidikan Berkelanjutan	Penjagaan dimulai dari persiapan sebelum pernikahan, saat kelahiran, hingga dewasa	Perlindungan berlapis sesuai tahapan usia: balita, anak, remaja—dengan pendekatan yang adaptif namun konsisten
Kebutuhan Spiritual vs Material	Hak anak lebih dari sekadar tempat tinggal dan makan; mencakup nutrisi jiwa dan pendidikan nilai.	Menegaskan bahwa pendidikan moral dan agama adalah kebutuhan utama anak, bukan sekunder
Kiasan Api Neraka	Api berasal dari dalam manusia—simbol konflik batin dan emosi tak terkelola	Kekerasan terhadap anak sering berasal dari emosi orang tua yang tidak sehat (trauma, frustrasi, stres)
Karakter Malaikat Penjaga Neraka	Malaikat digambarkan keras dan tegas, bukan kejam.	Ketegasan dan konsistensi dalam pengasuhan sangat penting agar anak tidak terpapar bahaya

Tanggung Jawab Suami dan Istri	Suami bertanggung jawab mengarahkan, istri sebagai pelayan domestik strategis	Peran ayah dan ibu saling melengkapi dalam menjaga keselamatan dan karakter anak
Peran Masyarakat	Masyarakat wajib menciptakan sistem dukungan yang kuat untuk keluarga	Layanan sosial, sistem pendidikan, dan nilai budaya yang pro-anak sangat diperlukan
Visi Qur'ani tentang Anak	Anak adalah amanah dan harus dididik dengan *worldview* Islam sejak dini	Perlindungan anak tidak hanya mencegah bahaya, tetapi juga membentuk jati diri dan spiritualitas mereka

3. Fasilitas Pendidikan Anak dalam Surah Aḍ-Ḍuha Ayat 6-11

Pembacaan atas penafsiran Shīrāzī pada ayat ini memerlukan ketelitian dengan menangkap unsur-unsur yang mengungkapkan perlindungan anak. Dalam tafsirnya, ayat aḍ-Ḍuha ini menempatkan dua orang sebagai anak, yaitu Nabi sendiri dan anak yatim. Nabi berperan sebagai anak yang disediakan fasilitas pendidikan, akses sosial, ekonomi, psikologi, bahkan keterlibatan dengan politik. Dalam konteks itu, yang berperan sebagai "orang tua" adalah Abdul Muttalib dan Abu Talib. Shīrāzī mengungkapkan berbagai peristiwa dan penyediaan yang diberikan kepada nabi. Kemudian, ayat ini menyinggung anak yatim yang memiliki hak pengasuhan, pendidikan, dan sosial karena menjadi pihak yang dilemahkan dalam masyarakat. Penafsiran itu berasal dari lima ayat berikut.

اَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيْمًا فَاٰوٰىۖ وَوَجَدَكَ ضَاۤلًّا فَهَدٰىۖ وَوَجَدَكَ عَاۤىِٕلًا فَاَغْنٰىۗ فَاَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَا تَقْهَرْۗ
وَاَمَّا السَّاۤىِٕلَ فَلَا تَنْهَرْ وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

> Bukankah Dia mendapatimu sebagai seorang yatim, lalu Dia melindungi(-mu); mendapatimu sebagai seorang yang tidak tahu (tentang syariat), lalu Dia memberimu petunjuk (wahyu); dan mendapatimu sebagai seorang yang fakir, lalu Dia memberimu kecukupan? Terhadap anak yatim, janganlah engkau berlaku sewenang-wenang. Terhadap orang yang meminta-minta,

> janganlah engkau menghardik. Terhadap nikmat Tuhanmu, nyatakanlah (dengan bersyukur).

Ayat ini mengawali refleksi tentang pengalaman traumatis kehilangan orang tua yang dialami Rasulullah. Shīrāzī menafsirkannya: "*Engkau wahai Muhammad berada dalam kandungan ibumu ketika ayahmu wafat, maka Aku memberikan perlindungan kepadamu dalam asuhan kakekmu Abdul Muthalib*." Perlindungan yang diberikan Abdul Muthalib bukan sekadar penyediaan kebutuhan fisik, tetapi pemberian posisi dan martabat yang memadai. Sebagai pemimpin Makkah, Abdul Muthalib tidak hanya memberikan tempat tinggal bagi cucu yatimnya, tetapi juga memberikan akses terhadap pendidikan, jaringan sosial, dan pengembangan karakter yang memadai.[32] Menurut al-Bayḍāwī, ayat ini menunjukkan pola kasih sayang Allah yang terus berlanjut: sebagaimana Allah telah menolong Nabi saat kecil, maka pertolongan-Nya akan terus berlanjut di masa depan, meskipun tampaknya tertunda. Ia menekankan bahwa bentuk perhatian ilahi itu bukan hanya dalam bentuk materi, tetapi juga dalam bentuk penjagaan, bimbingan, dan penguatan secara berkelanjutan. Dalam hal ini, Allah memperlihatkan bahwa kebaikan-Nya bersifat konsisten dan menyeluruh, meliputi masa lalu, sekarang, dan yang akan datang.[33]

Pada fase kedua kerentanan, ketika usia beliau enam tahun dengan wafatnya Aminah, Shīrāzī mencatat bahwa "*Aku menambah cintamu di hati Abdul Muthalib.*" Lalu, pada fase ketiga, ketika usia delapan tahun wafatnya Abdul Muthalib, Abu Thalib mengambil alih tanggung jawab dengan "*menjagamu sebagaimana dia menjaga jiwanya sendiri.*" Standar perlindungan ini setara dengan perlindungan terhadap diri sendiri. Tidak ada diskriminasi atau

---

[32] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 30, 308.

[33] ʻAbdullah bin ʻUmar al-Bayḍāwī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Taʼwīl,* Jil. 5, 319

perlakuan sebagai beban.[34] Menurut Fakhruddin al-Rāzī, larangan berlaku keras terhadap anak yatim mencakup larangan mempermalukan, menyakiti, atau bahkan menunjukkan wajah masam padanya. Ia menafsirkan bahwa perlakuan terhadap anak yatim harus mencerminkan kasih sayang dan kebaikan Allah yang telah diterima seseorang sebelumnya. Rāzī juga menegaskan bahwa kemurahan hati kepada anak yatim memiliki kedudukan tinggi dalam pandangan Allah, sebagaimana terlihat dalam kisah Musa yang diangkat menjadi nabi karena belas kasihnya kepada seekor anak kambing, apalagi jika belas kasih itu ditujukan kepada anak yatim.[35]

Dalam penafsiran Shīrāzī, sistem perlindungan yang dialami Nabi relevan dengan saat ini. Pertama, responsif terhadap perubahan kebutuhan. Setiap fase kehilangan direspons dengan adaptasi sistem perlindungan yang sesuai dengan kebutuhan perkembangan anak. Kedua, keberlanjutan jaminan perlindungan yang tidak terputus meskipun ada perubahan dalam struktur keluarga. Ketiga, kualitas perlindungan yang tidak menurun bahkan ketika tanggung jawab berpindah tangan.[36]

Perintah *Maka terhadap anak yatim, janganlah berlaku keras* adalah substansi dari filosofi perlindungan anak dalam perspektif Shīrāzī. Kata "*taqhar*" diterjemahkan sebagai "mengalahkan dengan penghinaan". Larangan itu mencakup kekerasan fisik, psikologis, emosional, dan sosial. Shīrāzī menekankan dimensi yang sangat mendalam: "*ada hal yang lebih penting dari memberi makan dan menafkahi anak yatim, yaitu bersikap lembut dan kasih sayang kepada mereka serta menghilangkan perasaan kekurangan emosional mereka*." Pernyataan ini relevan dengan konteks perlindungan anak saat ini karena menempatkan kebutuhan emosional dan psikologis anak pada level yang sama atau bahkan

---

[34] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 30, 308.

[35] Muhammad ibn 'Umar ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Jil. 31, 200.

[36] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 30, 308.

lebih tinggi dari kebutuhan fisik mereka. Alasan di balik perintah itu adalah empati: "*Engkau juga pernah yatim dan merasakan penderitaan yatim, sekarang engkau harus memperhatikan anak-anak yatim dengan sepenuh perhatian dan menyirami jiwa mereka yang haus dengan cinta dan kasih sayangmu*."[37] Al-Bayḍāwī menjelaskan bahwa larangan terhadap penindasan anak yatim berarti tidak boleh menguasai harta dan haknya karena kelemahannya. Anak yatim berada dalam posisi rentan, sehingga harus dilindungi dan diperlakukan dengan adil. Pesan ini menegaskan pentingnya keadilan sosial terhadap kelompok lemah dalam masyarakat.[38]

Perintah untuk tidak menghardik orang yang meminta tidak berlaku kepada anak yatim saja, tetapi juga untuk semua individu yang berada dalam situasi membutuhkan. Shīrāzī membagi tiga dimensi "*sā'il*" (orang yang bertanya). (1) orang yang bertanya tentang masalah ilmiah, (2) orang yang miskin materi, dan (3) gabungan keduanya.[39] Menurut Fakhruddin al-Rāzī, orang yang meminta tidak boleh dibentak, tetapi diberi atau ditolak dengan kata-kata yang baik. Ia menekankan pentingnya menghormati peminta meski berkaitan dengan urusan dunia. Bahkan, menurut Ibrahim bin Adham, mereka adalah perantara pahala yang membawa bekal kita ke akhirat.[40]

Adapun perintah menyampaikan nikmat ditafsirkan Shīrāzī dalam dua dimensi: "*dengan lisan, dengan ungkapan yang menunjukkan rasa syukur dan terima kasih yang mendalam, bukan untuk pamer dan kesombongan*" dan "*dengan perbuatan melalui menginfakkan nikmat tersebut di jalan Allah.*" [41] Ini berarti bahwa

---

[37] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 30, 308.

[38] 'Abdullah bin 'Umar al-Bayḍāwī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta'wīl,* Jil. 5, 320.

[39] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 30, 308.

[40] Muhammad ibn 'Umar ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Jil. 31, 200.

[41] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 30, 308.

mereka yang telah menerima perlindungan dan pemberdayaan yang memadai memiliki tanggung jawab moral untuk memastikan anak-anak lain juga mendapat kesempatan yang sama.

Shīrāzī memaparkan mengapa pengalaman kerentanan masa kecil menjadi fondasi kepemimpinan yang efektif: "*Pemimpin ilahi yang manusiawi harus merasakan pahitnya hidup, merasakan sendiri kondisi yang keras, dan merasakan dengan seluruh keberadaannya kemiskinan, agar dapat memahami dengan benar apa yang dialami kelompok-kelompok yang kurang beruntung*." Model yang ditawarkan dalam Surah Ad-Ḍuḥā menunjukkan bahwa trauma dan kesulitan masa kecil, jika diproses dengan dukungan yang memadai, dapat menjadi sumber kekuatan dan empati yang luar biasa. Ini bukan berarti meromantisasi penderitaan anak, tetapi mengakui potensi transformatif dari pengalaman sulit ketika didampingi oleh sistem dukungan yang kuat.

Shīrāzī menegaskan bahwa "*tidak ada masyarakat yang bebas dari anak-anak yatim yang kehilangan ayah di masa kecil.*" Pengakuan ini penting karena menunjukkan bahwa perlindungan anak yatim bukan isu marginal atau temporal. [42] Analisis tentang dampak penelantaran juga disebutkan: "*Jika tidak dipenuhi, mereka akan tumbuh menjadi individu yang tidak sehat, dan sering kali menjadi penjahat keras yang berbahaya*." Itu adalah bentuk pengakuan bahwa kegagalan sistem perlindungan berdampak sangat serius bagi individu dan masyarakat luas. Shīrāzī juga mengakui pemenuhan ekonomi tidaklah cukup. Kebutuhan psikologis anak, seperti kehilangan atau trauma, membutuhkan perlakuan khusus.[43]

Tabel 4. 3 Relevansi Fasilitas Anak dengan Perlindungannya dalam Penafsiran Shīrāzī

Aspek	Inti penafsiran Shīrāzī	Relevansi terhadap perlindungan anak

[42] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 30, 308.

[43] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 30, 308.

Perlindungan bertahap	Rasul dilindungi secara berkesinambungan oleh Abdul Muthalib dan Abu Thalib sesuai tahapan usia	Perlindungan anak harus berkelanjutan dan sesuai perkembangan
Martabat Yatim	Abdul Muthalib memberi tempat, status, dan akses pendidikan	Anak yatim butuh perlakuan bermartabat, bukan sekadar bantuan fisik
Tanpa diskriminasi	Abu Thalib memperlakukan Rasul seperti dirinya	Perlindungan anak harus pernuh cinta dan tanpa pembedaan
Kontinuitas dukungan	Tidak ada celah perlindungan meski terjadi kehilangan pengasuh	Stabilitas emosional anak dijaga lewat dukungan berkelanjutan
Lembut, bukan kasar	Larangan "taqhar" mencakup kekerasan fisik dan emosional	Anak butuh kelembutan, bukan penghinaan atau kekerasan
Empati berbasis pengalaman	Nabi yatim diingatkan untuk menyayangi sesama yatim	Anak yang terlindungi tumbuh jadi pelindung bagi yang lain
Dimensi "Peminta"	Mencakup pencari ilmu, bantuan, atau keduanya	Perlindugan anak juga mencakup akses ilmu dan kebutuhan dasar
Trauma jadi kekuatan	Lewat lisan (syukur) dan perbuatan (berbagi)	Anak yang tumbuh dala kebaikan punya tanggung jawab sosial
Yatim jadi kekuatan	Kesulitan Nabi membentuk kepemimpinan empatik	Dukungan membuat trauma jadi potensi, bukan kehancuran
Yatim adalah keniscayaan	Semua masyarakat pasti punya anak yatim	Perlingundan yatim harus jadi agenda sosial permanen
Risiko gagal perlindungan anak	Anak yang diabaikan bisa tumbuh desktruktif	Gagal melindungi anak sama dengan ancaman bagi masa depan bersama.

4. Perlindungan dari Kekerasan Anak dalam Tafsir Surah Al-Isrā Ayat 31-35

Perlindungan anak dari kekerasan bukanlah semata tanggung jawab institusional atau sektoral, melainkan merupakan pilar

mendasar dari keadilan sosial dalam pandangan Islam. Dalam perspektif tafsir Shīrāzī, enam ayat dari Surah Al-Isrā' membentuk satu kesatuan sistem etika dan hukum yang saling terhubung untuk mencegah berbagai bentuk kekerasan, terutama terhadap anak-anak. Tafsir ini menunjukkan bahwa Islam tidak hanya melarang kekerasan secara eksplisit, tetapi juga membangun landasan normatif dan preventif untuk menciptakan lingkungan sosial yang aman dan bermartabat bagi anak. Shīrāzī menggarisbawahi bahwa larangan-larangan dalam ayat-ayat tersebut menyentuh aspek-aspek krusial seperti hak hidup, eksploitasi ekonomi, kekacauan moral, hingga keadilan sosial yang semuanya berimplikasi langsung pada nasib anak-anak sebagai kelompok paling rentan dalam masyarakat. Oleh karena itu, penafsiran Shīrāzī atas ayat-ayat ini menjadi sangat relevan dalam membangun kerangka perlindungan anak secara menyeluruh yang tidak hanya bersifat legal-formal, tetapi juga menyentuh struktur budaya, ekonomi, dan spiritual masyarakat

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّۗ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفْ فِّى الْقَتْلِ ۗاِنَّهٗ كَانَ مَنْصُوْرًا

Janganlah kamu membunuh orang yang diharamkan Allah (membunuhnya), kecuali dengan suatu (alasan) yang benar. Siapa yang dibunuh secara teraniaya, sungguh Kami telah memberi kekuasaan kepada walinya. Akan tetapi, janganlah dia (walinya itu) melampaui batas dalam pembunuhan (kisas). Sesungguhnya dia adalah orang yang mendapat pertolongan.

وَلَا تَقْرَبُوْا مَالَ الْيَتِيْمِ اِلَّا بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ حَتّٰى يَبْلُغَ اَشُدَّهٗۚ وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِۚ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔوْلًا

Janganlah kamu mendekati harta anak yatim, kecuali dengan (cara) yang terbaik (dengan mengembangkannya) sampai dia dewasa dan penuhilah janji (karena) sesungguhnya janji itu pasti diminta pertanggungjawabannya.

وَاَوْفُوا الْكَيْلَ اِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوْا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيْمِۗ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّاَحْسَنُ تَأْوِيْلًا

Sempurnakanlah takaran apabila kamu menakar dan timbanglah dengan timbangan yang benar. Itulah yang paling baik dan paling bagus akibatnya.

Dalam perspektif Shīrāzī, enam ayat dari surah Al-Isrā ini bagian dari kumpulan aturan perlindungan anak untuk mewujudkan masyarakat yang adil. Ayat-ayat ini tidak berdiri sendiri sebagai aturan moral yang terpisah, karena antara satu aturan dan aturan lainnya saling terkait untuk mencegah berbagai bentuk kekerasan.[44] Enam hukum/aturan dalam ayat di atas disampaikan dengan ungkapan yang singkat namun mengandung makna yang besar dan menyentuh hati. Pendekatan tersebut menunjukkan bahwa perlindungan anak membutuhkan prinsip-prinsip fundamental yang jelas dan dapat diinternalisasi oleh seluruh anggota masyarakat.

Hukum pertama, "*Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut kemiskinan,*" menghadapi realitas yang sangat brutal tentang bagaimana ketakutan ekonomi dapat mendorong orang tua untuk melakukan tindakan yang paling bertentangan dengan naluri kemanusiaan. Shīrāzī memberikan konteks historis yang sangat penting: kondisi ekonomi bangsa Arab pada masa jahiliyah sangat sulit dan buruk, sehingga mereka terkadang membunuh anak-anak mereka karena takut miskin dan melarat. Praktik pembunuhan anak tersebut tidak terbatas pada bayi perempuan saja, tetapi juga laki-laki. Ini mengindikasikan bahwa tekanan ekonomi mencapai titik ekstrem, anak laki-laki yang secara tradisional dianggap sebagai aset ekonomi dapat menjadi korban.[45] Shīrāzī membedakan dua jenis pembunuhan anak yang terjadi di masa jahiliyah. *Pertama*, pembunuhan anak perempuan untuk menjaga kehormatan berdasarkan anggapan yang salah bahwa keberadaan anak perempuan akan memalukan keluarga jika mereka tertawan dalam perang. *Kedua*, pembunuhan karena kemiskinan yang meliputi anak

[44] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 13, 252.

[45] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 13, 252.

perempuan dan laki-laki ketika keluarga merasa tidak mampu menyediakan kebutuhan hidup.[46] Menurut Fakhruddin al-Rāzī, membunuh anak karena takut miskin merupakan bentuk buruk sangka kepada Allah, sedangkan membunuh karena malu atau cemburu terhadap anak perempuan adalah tindakan merusak tatanan dunia. Yang pertama bertentangan dengan sikap mengagungkan perintah Allah, dan yang kedua bertentangan dengan kasih sayang terhadap makhluk-Nya. Keduanya adalah perbuatan tercela.[47]

Shīrāzī mengatakan, "*zaman sekarang—di masyarakat yang paling maju dan berkembang—mengulangi kejahatan ini dengan cara lain, yaitu operasi aborsi besar-besaran karena takut kesulitan ekonomi dan ledakan penduduk.*" Pernyataan ini mengkritisi mentalitas yang menempatkan pertimbangan ekonomi di atas sakralitas kehidupan. Ungkapan takut kemiskinan diisyaratkan sebagai waham dan ketakutan yang mengendalikan perilaku haram ini, bukan motif sebenarnya. Artinya, banyak keputusan yang merugikan anak-anak sebenarnya didasarkan pada ketakutan irasional.[48]

Shīrāzī menekankan bahwa ayat tidak mengatakan "*jangan berzina*" tetapi "*jangan mendekati perbuatan keji ini*." Artinya, ia mengakui bahwa perlindungan anak yang efektif membutuhkan pencegahan sejak dini, bukan hanya intervensi setelah kerusakan terjadi. Gaya larangan ini mengandung penekanan sekaligus menjelaskan bahwa ada pendahuluan-pendahuluan yang mengarah ke zina yang harus dihindari. Dalam konteks perlindungan anak, ini berarti bahwa masyarakat perlu mawas terhadap berbagai faktor yang dapat menciptakan lingkungan untuk eksploitasi seksual anak.[49]

---

[46] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 13, 252.

[47] Muhammad ibn 'Umar ar-Rāzī, Mafātīḥ al-Ghayb, Jil. 30, 330.

[48] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 13, 252.

[49] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 13, 252.

Shīrāzī mengidentifikasi lima faktor dalam filosofi pengharaman zina yang semuanya bermuara pada perlindungan anak dan keluarga. *Pertama*, kekacauan sistem keluarga dan putusnya hubungan antara anak dengan ayah. Hubungan ini fundamental karena menjadi basis identitas anak dan sistem perlindungan mereka. Ketika hubungan ayah-anak menjadi tidak jelas, anak-anak kehilangan salah satu pilar perlindungan utama mereka. *Kedua*, penyebaran zina mengarah pada rangkaian penyimpangan luas yang dasarnya adalah perilaku individual dan sosial yang menyimpang. *Ketiga*, aspek kesehatan publik yang telah dibuktikan ilmu pengetahuan. Penyebaran zina menyebabkan banyak penyakit dan tragedi kesehatan yang pada akhirnya merugikan anak-anak yang lahir dalam kondisi tidak sehat atau tumbuh dalam lingkungan yang tidak aman. *Keempat*, hubungan langsung dengan pembunuhan anak melalui aborsi. Shīrāzī mencatat bahwa penyebaran zina sering mengarah pada upaya menggugurkan kandungan, karena wanita-wanita pezina tidak mau membesarkan anak-anak. *Kelima*, tujuan pernikahan yang sebenarnya adalah kerja sama dalam membangun kehidupan berdasarkan stabilitas pikiran dan ketenangan jiwa. Stabilitas ini essential untuk menciptakan lingkungan yang aman dan perawatan bagi perkembangan anak.[50]

Hukum ketiga, "Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah melainkan dengan suatu alasan yang benar," melindungi dari anak-anak secara khusus ke semua jiwa manusia. Shīrāzī menekankan bahwa "menghormati darah manusia dan keharaman membunuh jiwa merupakan masalah yang disepakati dalam semua syariat samawi dan hukum manusia." Prinsip universal ini sangat penting untuk perlindungan anak karena menciptakan kultur yang menghargai kehidupan manusia secara fundamental. Ketika masyarakat memiliki komitmen yang kuat terhadap sankralitas kehidupan manusia, maka perlindungan terhadap

[50] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. Jil. 13, 252.

kelompok yang paling rentan - termasuk anak-anak - akan menjadi lebih kuat. Islam memberikan perhatian istimewa pada masalah ini dengan menganggap orang yang membunuh satu manusia seperti membunuh seluruh manusia. Perspektif ini menciptakan nol toleransi terhadap segala bentuk kekerasan yang dapat mengancam jiwa, termasuk kekerasan terhadap anak.[51]

Hukum keempat, "*Dan janganlah kamu mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih baik*," menggunakan strategi preventif yang sama dengan larangan mendekati zina. Shīrāzī menekankan bahwa ayat tidak sekadar mengatakan "*jangan memakan harta yatim*" tetapi "*jangan mendekati harta yatim*." Ini adalah penekanan pada keharaman yang melindungi anak yatim dari berbagai bentuk eksploitasi ekonomi. Pengecualian "*kecuali dengan cara yang lebih baik*" menunjukkan prinsip yang sangat modern tentang kepentingan terbaik anak. Berdasarkan pengecualian ini, intervensi terhadap harta anak yatim dibolehkan dengan syarat menjaga, mengembangkan, dan memperbanyak harta tersebut. Ini berarti bahwa setiap tindakan yang diambil terhadap aset anak yatim harus dievaluasi berdasarkan apakah tindakan tersebut benar-benar menguntungkan anak dalam jangka panjang. Prinsip ini sangat relevan untuk konteks modern di mana anak-anak sering menjadi korban eksploitasi ekonomi yang dijustifikasi sebagai "untuk kebaikan mereka." Standard "cara yang lebih baik" memberikan filter yang jelas untuk mengevaluasi apakah suatu tindakan benar-benar protektif atau justru eksploitatif. [52] Menurut Fakhruddin al-Rāzī, hukum asal dalam pembunuhan adalah larangan keras, sedangkan kebolehannya hanya berlaku jika ada sebab tertentu yang bersifat luar biasa. Karena itu, Allah melarang pembunuhan secara mutlak terlebih dahulu, berdasarkan hukum asal, lalu mengecualikannya hanya dalam kondisi yang dibenarkan, yakni *"illa*

[51] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. Jil. 13, 252.

[52] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 13, 252.

bil-haqq" (kecuali dengan alasan yang benar). Ini menunjukkan bahwa pembunuhan hanya dapat dibenarkan jika disertai alasan yang sah menurut syariat.[53]

Hukum kelima, *Dan penuhilah janji; sesungguhnya janji itu pasti diminta pertanggungan jawabnya*, memiliki dimensi perlindungan anak yang sangat fundamental meskipun tidak menyebutkan anak secara eksplisit. Shīrāzī menjelaskan bahwa banyak hubungan sosial, garis sistem ekonomi, dan masalah politik berdiri di atas poros janji-janji.[54]

Menurut al-Rāzī, setiap perjanjian atau akad yang dibuat untuk menguatkan suatu urusan termasuk dalam kategori ‘ahd dan wajib dipenuhi. Perintah untuk menepati janji mencakup seluruh bentuk akad, seperti jual beli, kemitraan, sumpah, nazar, perdamaian, dan pernikahan. Hukum asal semua akad adalah sah dan mengikat selama dilakukan atas dasar kerelaan, kecuali jika ada dalil khusus yang menunjukkan pengecualian.[55] Shīrāzī memperingatkan bahwa jika sistem sosial, ekonomi, politik lemah dan kepercayaan antara manusia hilang, maka sistem sosial akan runtuh dan kekacauan akan terjadi.[56]

Hukum keenam, “Dan sempurnakanlah takaran apabila kamu menakar, dan timbanglah dengan neraca yang benar,” pada permukaan tampak sebagai aturan perdagangan, tetapi memiliki dimensi perlindungan anak yang sangat penting. Keadilan dalam transaksi ekonomi menciptakan stabilitas ekonomi yang esensial untuk kesejahteraan keluarga dan, pada akhirnya, perlindungan anak. Shīrāzī mencatat bahwa “*hukum kecurangan dan pengurangan timbangan mungkin dapat digeneralisasi sehingga mencakup semua*

---

[53] Muhammad ibn ‘Umar ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Jil. 30, 330, Jil. 30, 333.

[54] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 13, 252.

[55] Muhammad ibn ‘Umar ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Jil. 30, 330, Jil. 30, 337.

[56] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 13, 252.

bentuk kelalaian yang disengaja dalam berbagai pekerjaan dan tugas." Generalisasi ini sangat penting karena mengajarkan bahwa integritas harus menjadi karakteristik universal dalam semua aspek kehidupan.[57]

Dalam konteks perlindungan anak, prinsip ini berarti bahwa semua orang yang memiliki tanggung jawab terhadap anak harus menjalankan tugas mereka dengan integritas penuh. Kelalaian yang disengaja dalam tugas-tugas yang berkaitan dengan anak dapat memiliki konsekuensi yang sangat serius.

Keenam hukum ini membentuk sistem perlindungan yang berlapis, mulai dari perlindungan paling fundamental (hak hidup) hingga keadilan ekonomi. Shīrāzī tidak memandang hukum-hukum ini sebagai aturan yang terpisah, tetapi sebagai komponen-komponen yang saling melengkapi dalam menciptakan lingkungan yang aman bagi anak-anak. Salah satu karakteristik yang menonjol dari sistem ini adalah penekanan pada pendekatan preventif. Penggunaan frasa "jangan mendekati" dalam beberapa hukum menunjukkan bahwa perlindungan anak yang efektif membutuhkan pencegahan sejak dini, bukan hanya respons setelah kerusakan terjadi. Tafsir Shīrāzī tentang enam hukum dalam Surah al-Isrā' memberikan *blueprint* yang sangat komprehensif untuk membangun masyarakat yang benar-benar melindungi anak-anak. Keenam pilar ini (sakralitas kehidupan anak, perlindungan lingkungan moral, penghormatan universal terhadap jiwa manusia, perlindungan ekonomi anak yatim, integritas dalam janji, dan keadilan dalam transaksi) membentuk lingkungan yang kondusif untuk perkembangan optimal anak.

Yang paling penting dari perspektif ini adalah pengakuan bahwa perlindungan anak bukan sekadar tanggung jawab individual orang tua atau institusi khusus, tetapi tanggung jawab kolektif seluruh masyarakat yang harus direfleksikan dalam setiap aspek kehidupan sosial, ekonomi, dan spiritual.

---

[57] Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal,* Jil. 13, 252.

Tabel 4. 4 Perlindungan Anak dalam Penafsiran Shīrāzī di QS. Al-Isrā'/17: 31-35

Aspek	Inti penafsiran Shīrāzī	Relevansi terhadap Perlindungan anak
Larangan membunuh anak karena kemiskinan	Ketakutan ekonomi bukan alasan sah untuk menghilangkan nyawa, tindakan ini terjadi karena ilusi kemiskinan	Hak hidup anak tidak boleh dikorbankan demi kekhawatiran ekonomi-bahkan dalam bentuk aborsi modern
Larangan membunuh jiwa tanpa alasan sah	Prinsip universal tentang sakralitas nyawa; membunuh satu jiwa sama dengan membunuh seluruh umat manusia	Budaya anti-kekerasan penting untuk memastikan keselamatan anak sebagai kelompok paling rentan
Larangan mendekati harta anak yatim	Proteksi ekonomi bukan sekadar larangan eksploitas, tapi kewajiban mengelola demi kebaikan anak	Aset anak harus dijaga dan dikembangkan, bukan disalahgunakan atas nama "demi mereka"
Kewajiban menepati janji	Janji adalah fondasi sosial dan moral masyarakat.	Anak butuh hidup di lingkungan yang bisa dipercaya-komitmen orang dewasa berdampak langsung pada stabilitas mereka.
Keadilan dalam takaran dan timbangan	Integritas dalam transaksi cerminan keadilan sosial	Ketidakjujuran sistemik (ekonomi atau sosial) akan berimbas pada kesejahteraan anak dan keluarganya.

B. Implikasi Penafsiran Perlindungan Anak terhadap Kekerasan Anak di Dunia Modern

Tafsir Makārim Shīrāzī tentang perlindungan anak menunjukkan relevansi dengan berbagai tantangan yang dihadapi anak-anak di era kontemporer, bahkan memberikan *framework* yang lebih komprehensif.

Pertama, Shīrāzī memberikan kritik yang sangat tajam terhadap apa yang disebutnya sebagai "jahiliyah abad kedua puluh" yang dalam beberapa aspek bahkan lebih sistematis dan kejam dari jahiliyah pra-Islam. Pengamatan ini sangat relevan dengan berbagai bentuk kekerasan modern terhadap anak yang seringkali dibungkus dengan kemasan yang lebih sisematis. Dalam konteks modern, kita melihat berbagai manifestasi kekerasan terhadap anak yang paralel dengan yang dikritik Shīrāzī, seperti eksploitasi anak dalam industri, perdagangan manusia, *child labor*, dan berbagai bentuk tindakan abusif yang tersembunyi di balik institusi yang terlihat baik.

Kedua, penafsiran Shīrāzī memiliki relevanasi dengan etika digital. Konsep "*jangan mendekati perbuatan keji yang nampak maupun tersembunyi*" sangat aplikatif terhadap tantangan yang diciptakan oleh media digital dan teknologi. Terpaparnya konten dewasa terhadap anak, *cyberbullying*, dan berbagai bentuk eksploitasi digital membutuhkan strategi perlindungan yang khusus. *Framework* preventif Shīrāzī memberikan petunjuk yang bernilai. Alih-alih hanya fokus pada penyaringan konten setelah anak terpapar, orang tua dan masyarakat harus membangun ruang aman digital yang mencegah anak-anak "mendekati" lingkungan yang dapat membahayakan mereka. Ini mencakup pendidikan literasi digital, pembangunan berpikir kritis, dan penciptaan aktivitas positif yang dapat mengalihkan perhatian anak dari konten potensial merusak.

Ketiga, penekanan Shīrāzī pada perlindungan psikologis dan emosional anak sangat relevan dengan krisis kesehatan mental yang dihadapi anak-anak modern. Konsep "*menyirami jiwa mereka yang*

haus dengan cinta dan kasih sayang" memberikan kerangka kerja yang berdampak untuk memahami dan mengatasi berbagai gangguan mental yang dialami anak-anak akibat tekanan, trauma, atau penelantaran. Dalam era yang dikuasai oleh tekanan, kegelisahan karena media sosial, *family breakdown*, dan berbagai bentuk stres, pendekatan Shīrāzī yang menggabungkan kebutuhan spiritual, emosional, dan psikologi menjadi sangat bernilai.

Keempat, analisis Shīrāzī tentang hubungan antara kemiskinan dan kekerasan terhadap anak memiliki relevansi dengan kondisi modern. Pembunuhan anak karena kemiskinan menjadi berbagai bentuk eksploitasi ekonomi modern, akar masalahnya tetap sama, yaitu ketakutan ekonomi yang mendorong orang dewasa untuk melakukan tindakan yang merugikan anak-anak. Memperkerjakan anak, perdagangan anak, eksploitasi di dunia hiburan, dan berbagai pemanfaatan ekonomi terhadap anak dapat dipahami dengan penafsiran yang senada dari Shīrāzī.

Kelima, salah satu aspek paling inovatif dari pendekatan Shīrāzī adalah integrasi antara kearifan spiritual dan tindakan praktis. Dalam era modern yang sering kali memisahkan pendekatan ilmiah dari wawasan spiritual, model Shīrāzī menunjukkan bahwa perlindungan anak yang efektif membutuhkan analisis rasional sekaligus landasan spiritual. Penelitian mutakhir dalam bidang perkembangan anak, pemulihan trauma, dan pembangunan ketahanan sering kali mengonfirmasi wawasan yang telah dikemukakan Shīrāzī berabad-abad lalu. Misalnya, penekanan pada pemenuhan kebutuhan emosional, pentingnya hubungan pengasuhan yang konsisten, dan kebutuhan akan sistem dukungan komunitas semuanya memiliki dukungan empiris yang kuat dalam penelitian modern tentang perkembangan anak.

Relevansi penafsiran Shīrāzī tidak hanya terletak pada rekomendasi spesifik yang diberikan, tetapi juga pada kerangka konseptualnya yang dapat diadaptasi untuk menghadapi tantangan yang terus berkembang dalam perlindungan anak. Pendekatan yang holistik, preventif, serta berlandaskan pada kearifan spiritual dan

pemahaman praktis tentang sifat dasar manusia ini memberikan fondasi yang kokoh untuk membangun sistem perlindungan anak yang efektif dalam konteks apa pun.

Akhirnya, model perlindungan anak menurut Shīrāzī tidak berhenti pada tataran konseptual atau seruan moral semata. Ia menyusun kerangka praktis yang dimulai dari pemahaman dan penghayatan, lalu diaktualisasikan dalam tindakan nyata. Implementasi perlindungan anak memerlukan transformasi kesadaran individu dan kolektif yang dibangun di atas tauhid, dipandu oleh empati, dan digerakkan oleh komitmen bersama. Sistem ini menuntut keterlibatan aktif dari seluruh elemen masyarakat, bukan sekadar sebagai pengamat, melainkan sebagai pelaksana nilai-nilai Qur'ani dalam kehidupan nyata. Ketiga landasan tersebut menunjukkan bahwa perlindungan anak dalam pandangan Shīrāzī adalah sebuah tanggung jawab multidimensional yang tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga spiritual dan eksistensial. Ia menempatkan anak sebagai pusat perhatian dalam bangunan sosial Islam yang ideal—bukan sekadar pelengkap atau objek didik, tetapi sebagai makhluk yang memiliki hak dan martabat yang harus dijaga secara utuh. Model ini bukan hanya relevan dalam konteks klasik, tetapi juga menawarkan solusi berharga untuk problematika perlindungan anak dalam masyarakat modern yang kompleks dan penuh tantangan.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Perlindungan anak dan kekerasan anak dalam perspektif Shīrāzī adalah sebuah tanggung jawab spiritual dan sosial yang berlandaskan pada tiga prinsip utama: tauhid, empati, dan tanggung jawab kolektif. Prinsip tauhid memandang anak sebagai amanah dari Tuhan yang martabatnya wajib dijaga, bukan properti orang tua. Prinsip empati menuntut kepekaan terhadap penderitaan anak, belajar dari pengalaman Nabi Muhammad sebagai yatim piatu. Sementara itu, tanggung jawab kolektif menegaskan bahwa perlindungan anak adalah kewajiban seluruh masyarakat, bukan hanya keluarga. Kekerasan terhadap anak, dalam pandangan ini, tidak hanya berarti kekerasan fisik, tetapi juga segala bentuk tindakan yang "membunuh potensi" anak, baik melalui penelantaran, eksploitasi, maupun pengabaian hak-hak fundamentalnya.

Berdasarkan penafsirannya, Shīrāzī menguraikan lima bentuk perlindungan anak yang bersifat holistik dan praktis. Pertama, perlindungan fisik dan hak hidup, yang melarang segala bentuk kekerasan mulai dari pembunuhan hingga eksploitasi ekonomi. Kedua, perlindungan psikologis dan emosional, yang dianggap lebih fundamental daripada sekadar pemenuhan kebutuhan materi. Ketiga, perlindungan ekonomi, yang mencakup kewajiban mengelola harta anak yatim secara adil dan produktif. Keempat, perlindungan moral dan spiritual melalui penciptaan lingkungan yang bersih dari pengaruh buruk. Terakhir, perlindungan pendidikan dan pengembangan potensi anak secara berkelanjutan dan menyeluruh.

Implikasi penafsiran Shīrāzī sangat relevan untuk menjawab tantangan perlindungan anak di dunia modern. Konsep "jahiliyah abad kedua puluh" yang ia tawarkan menjadi kritik tajam terhadap eksploitasi anak yang sistematis, seperti pekerja anak dan

perdagangan manusia. Kerangka kerjanya juga aplikatif untuk menghadapi isu etika digital, krisis kesehatan mental, dan kekerasan berbasis ketidaksetaraan ekonomi. Dengan mengintegrasikan landasan spiritual, pemahaman psikologis, dan komitmen sosial, pendekatan Shīrāzī menawarkan sebuah model perlindungan anak yang tidak hanya bersifat reaktif, tetapi juga preventif dan komprehensif untuk mengatasi problematika anak yang kompleks saat ini.

B. Saran

Berdasarkan kesimpulan di atas, disarankan beberapa arah penelitian lanjutan untuk memperkaya dan menguji relevansi gagasan Makārim Shīrāzī. Pertama, studi komparatif yang membandingkan pandangan Shīrāzī dengan mufasir lain dari latar belakang mazhab dan geografis yang berbeda, seperti M. Quraish Shihab dari Indonesia atau pemikir Sunni kontemporer lainnya, akan memberikan peta diskursus perlindungan anak dalam tafsir Al-Qur'an yang lebih komprehensif. Kedua, penelitian lapangan (*field research*) yang bersifat empiris sangat diperlukan untuk mengkaji bagaimana konsep-konsep kunci seperti *amanah*, *empati berbasis pengalaman*, dan *tanggung jawab kolektif* ini diimplementasikan dalam praktik pengasuhan sehari-hari pada komunitas yang terinspirasi oleh pemikirannya. Penelitian semacam ini dapat berupa studi kasus di lembaga pendidikan Islam, komunitas parenting, atau bahkan menganalisis sejauh mana prinsip tersebut terintegrasi dalam kebijakan perlindungan anak. Lebih jauh, penelitian masa depan dapat berfokus pada pengembangan dan evaluasi model intervensi praktis—seperti modul parenting atau program advokasi komunitas—yang didasarkan pada kerangka kerja Shīrāzī. Langkah ini krusial untuk menjembatani antara gagasan teoretis yang luhur dengan aplikasi nyata yang dapat diukur efektivitasnya dalam menjawab tantangan perlindungan anak di dunia modern.

DAFTAR PUSTAKA

Afrizal. *Metode Penelitian Kualitatif: Sebuah Upaya Mendukung Penggunaan Penelitian Kualitatif dalam Berbagai Disiplin Ilmu*. Depok: Rajawali Pers, 2017.

Agustinova, Danu Eko. *Memahami Metode Penelitian Kualitatif: Teori & Praktik*. Yogyakarta: Calpulis, 2015.

Assink, M., et al. "The intergenerational transmission of child maltreatment: A three-level meta-analysis." *Child Abuse & Neglect* 84 (2018): 131-145.

Auda, Jasser. *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.

Badan Pusat Statistik. *Indikator Tujuan Pembangunan Berkelanjutan Indonesia 2023*. Jakarta: BPS, 2023.

Baumrind, Diana. "Current Patterns of Parental Authority." Dalam *Developmental Psychology*, Vol. 4, No. 1, 1971.

Berlin, L. J., et al. "Intergenerational transmission of child abuse and neglect: Effects of maltreatment type and depressive symptoms." *Child Abuse & Neglect*, Vol. 43, 2018, 283-294.

Bessell, Sharon. "Rights for All Children: A Review of UNICEF's Rights-Based Approach to Programming." *Children and Society* 23, no. 4, 2009, 291–302.

Bowlby, John. *A Secure Base: Parent-Child Attachment and Healthy Human Development*. New York: Basic Books, 1988.

Bronfenbrenner, Urie. *The Ecology of Human Development: Experiments by Nature and Design*. Harvard: Harvard University Press, 1979.

Erikson, Erik H. *Childhood and Society*. Edisi kedua. New York: W. W. Norton & Company, 1963.

Fitri, Barokah. "Konsep Islamic Positive Parenting Dalam Perspektif Mohammad Fauzil Adhim dan Budi Ashari." Skripsi UIN Raden Intan Lampung, 2022.

Fogelman, Nia, dan Turhan Canli. "Early life stress and cortisol: A meta-analysis." *Hormones and behavior* 98 (2018): 63-76.

Furchan, Arief, dan Agus Maimun. *Studi Tokoh: Metode Penelitian Mengenai Tokoh*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Giladi, Avner. “Some Observations on Infanticide In Medieval Muslim Society.” Dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 22, No. 2, 1990.

Greenleaf, Robert K. *Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness*. New York: Paulist Press, 1977.

Hoffman, Martin L. *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*. Cambridge University Press, 2000.

International Labour Organization (ILO). *Global Estimates of Child Labour: Results and Trends, 2016–2020*. Geneva: ILO, 2020.

James, Allison, dan Alan Prout. *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood*. London: Falmer Press, 1990.

Kant, Immanuel. *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Diterjemahkan oleh Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak. *Pedoman Perlindungan Anak Terpadu Berbasis Masyarakat (PATBM)*. Jakarta: KPPPA, 2017.

———. *Survei Nasional Pengalaman Hidup Anak dan Remaja (SNPHAR)*. Jakarta: Kementerian PPPA, 2024.

Komisi Perlindungan Anak Indonesia. *Laporan Tahunan KPAI 2023-2024*. Jakarta: KPAI, 2024.

———. *Prinsip dan Strategi Perlindungan Anak*. Jakarta: KPAI, 2019.

Lansdown, Gerison. *The Evolving Capacities of the Child*. Florence: UNICEF Innocenti Research Centre, 2005.

Lindstedt, Ilkka. “The Qurʾān and the Putative pre-Islamic Practice of Female Infanticide.” *Journal of the International Qur’anic Studies Association*, Vol. 8, No. 1, 2023, 5-29.

Lourensz & Powel dalam Hidayat. *Journal of Health and Behavioral Science* 1, no. 2 (2019): 90.

Maslow, Abraham H. “A Theory of Human Motivation.” *Psychological Review*, Vol. 50, No. 4, 1943, 370–96.

Mischel, Walter. *The Marshmallow Test: Mastering Self-Control*. New York: Little, Brown and Company, 2014.

Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2017.

Nursadi, Muhammad Rizal. "Hubungan Status Ekonomi dan Pola Asuh Orang Tua Terhadap Kejadian Kekerasan pada Anak Usia Sekolah di Wilayah Sungai Kunjang Kota Samarinda." Skripsi Universitas Muhammadiyah Kalimantan Timur, 2023.

Pardede, Marulak. "Aspek Hukum Kebijakan Penyuluhan Hukum Dalam Rangka Pelaksanaan Sistem Peradilan Pidana Anak." *Jurnal Penelitian Hukum De Jure*, Vol. 17, No. 1, 2017, 13-28.

Parton, Nigel. *Poverty, Social Structure and Child Abuse. In: The Politics of Child Abuse*. London: Palgrave, 1985.

Patnani, Miwa, dkk. "Kekerasan Fisik terhadap Anak dan Strategi Coping yang Dikembangkan Anak." *Indigenous: Jurnal Ilmiah Psikologi*, Mei 207, 42.

Rahmah, Felly Novia. "Pengaruh Child Abuse (Kekerasan Pada Anak) Dalam Keluarga Terhadap Kecerdasan Intelektual Anak di Desa Nunggal Rejo Kecamatan Punggur Kabupaten Lampung Tengah." Skripsi IAIN Metro, 2020.

Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

Ridha, Muhammad Rashid. *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm/Tafsīr al-Manār*. Mesir: Al-Hay'at al-Misriyyat al-'Āmmah li al-Kitāb, 1990 M.

Salsabila, Balqis Perdana. "Fenomena Kekerasan Terhadap Anak Dalam Al-Quran." Lampung: Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, 2023.

Salim, Ahmad Husayn 'Ali. *Ḥuqūq al-Walidayn 'alā awlādihim wa Ḥuqūq al-Awlād 'alā Walidayhim*. Riyadh: Dār ar-Rāwī, 2000.

Sarason, Irwin G., et al. "Social Support: The Search for Theory." *Journal of Social and Clinical Psychology*, Vol. 9, No. 1, 1990, 133–147.

Sarwono, Jonathan. *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006.

Save the Children. *Child Protection Strategy*. London: Save the Children International, 2013.

———. *Stop the War on Children 2019: Protecting Children in 21st Century Conflict*. London: Save the Children, 2019.

Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an*. Jil. 2. Jakarta: Lentera Hati, 2010.

———. *"Membumikan" Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*.

Shīrāzī, Nāṣir Makārim. *Al-Amthal fī Tafsīr Kitabillah Al-Munzal*. Beirut: Al-Manshurāt al-Imām 'Alī li al-Maṭbū'āt, 2013.

Siswanto. *Kesehatan Mental*. Yogyakarta: ANDI, 2007.

Solikhah, Siti. "Konsep Kasih Sayang Orang Tua dan Anak dalam Tafsir Al-Misbah karya Muhammad Quraish Shihab." IAIN Ponorogo, 2022.

Ṭabā Ṭabā'ī, Muhammad Husayn. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasah al-A'lāmī li al-Maṭbū'āt, 1973 M.

Ṭanṭāwī, Muhammad Sayyid. *at-Tafsīr al-Wasīt li al-Qur'ān al-Karīm*. Mesir: Dār Naḥḍah Misr li aṭ-Ṭabā'ah wa an-Nashr wa at-Tawzī', 1998.

Tasgheer, Aqsa, and Muhammad Ishfaq. "Female Infanticide in Pre-Islamic Arab Society: A Quranic and Historical Perspective." *Al-Qawārīr*, Vol. 3, No. 1, 2021, 1-12.

Ṭahir ibn 'Āshur, Muhammad. *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*. Tunisia: Dār at-Tunisiyyah li an-Nashr, 1984 H.

United Nations, Convention on the Rights of the Child, General Assembly Resolution 44/25 (20 November 1989).

UNICEF. *Implementation Handbook for the Convention on the Rights of the Child*. Cetakan Ketiga. Geneva: UNICEF, 2005.

———. *Child Protection Annual Report 2021*. New York: UNICEF, 2021.

Universitas Al-Azhar dan Unicef. *Al-Manẓūr Al-Islāmī li Ḥimayah Al-Aṭfāl min Al-'Unf wa al-Mumārasāt al-Ḍārah*.

Diterjemahkan oleh Novriantoni Kaharuddin. Jakarta: UNICEF Indonesia, 2022.

Vandenhole, Wouter. "Universal Human Rights and Local Cultural Legitimacy: The Child Rights Dilemma." *Human Rights Review* 10, no. 3, 2009, 361–379.

Van der Pol, Marian K., et al. "The intergenerational transmission of child maltreatment: A three-level meta-analysis." *Child Abuse & Neglect*, Vol. 84, 2018, 131-145.

Walizer, Michael H., dan Paul L. Wienir. *Research Methods and Analysis: Searching for Relationships*. Terjemahan oleh Arief Sukadi Sadiman (ed.). Jil. 1. Jakarta: Erlangga, 1990.

Warmingham, Jennifer M., et al. "Intergenerational maltreatment and child emotion dysregulation." *Child Abuse & Neglect* 102 (2020).

Widodo. *Metodologi Penelitian: Populer & Praktis*. Jakarta: Rajawali Pers, 2017.

Yayasan Nasional HAM. *Ḥuqūq al-Ṭifl fī al-Islām*. Saudi: Pemerintah Arab Saudi, 2011.

Yu, B., et al. "Intergenerational transmission of childhood maltreatment and offspring behavioral adjustment problems and competence." *Child Abuse & Neglect*, Vol. 142, 2024.

Zeanah, Charles H., et al. "Designing Research to Study the Effects of Institutionalization on Brain and Behavioral Development: The Bucharest Early Intervention Project." *Development and Psychopathology*, Vol. 15, no. 4 (Musim Gugur 2003): 885–907.

Sumber Daring

Cambridge Dictionary. "Abuse." Diakses dari https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/abuse.

Detik.com. "Pemprov Jakarta: 356 Anak-Perempuan Jadi Korban Kekerasan Sejak Awal 2025." https://news.detik.com/berita/d-7799359/pemprov-jakarta-356-anak-perempuan-jadi-korban-kekerasan-sejak-awal-2025.

Dewi, Anita Permata. "KemenPPPA: Prevalensi kekerasan terhadap anak 2024 naik dibanding 2021." Diakses dari https://www.antaranews.com/berita/4382610/kemenpppa-prevalensi-kekerasan-terhadap-anak-2024-naik-dibanding-2021 pada 28 Januari 2024.

Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Kelima (KBBI V 0.4.0 Beta (40)): Aplikasi luring resmi Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2016-2020.

KBBI. "Kekerasan." Diakses dari https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/kekerasan.

Kompas.id. "Dua dari Tiga Anak Alami Kekerasan Sepanjang Hidupnya." Diakses dari https://www.kompas.id/baca/humaniora/2019/05/07/dua-dari-tiga-anak-alami-kekerasan-sepanjang-hidupnya pada 28 Mei 2025.

Shīrāzī, Naser Makarem. "One Hundred and Fifty Life Lesson." Diakses dari https://al-islam.org/one-hundred-and-fifty-life-lessons-naser-makarem-Shīrāzī/biography-author.

UNODC. "Explainer: Understanding Child Trafficking." Diakses dari https://www.unodc.org/unodc/frontpage/2024/July/explainer_-understanding-child-trafficking.html.

United Nations. *Convention on the Rights of the Child*, 1989. https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/convention-rights-child.

WHO. “Child Maltreatment.” Dalam https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/child-maltreatment.