

**BAKTI ANAK TERHADAP ORANG TUA *CHILD NEGLECT*:
REKONSEPSI KONTEKSTUAL QS. AL-ISRA [17]:24
PERSPEKTIF MA'NĀ CUM MĀGHZĀ**

Tsaqila Rizki¹, Mulizar², Muhammad Nuh Rasyid³

Institut Agama Islam Negeri Langsa, Indonesia

tsqlarzki2@gmail.com, mulizar@iainlangsa.ac.id, muhammadnuhrasyid@iainlangsa.ac.id

ABSTRACT

This study is motivated by the disparity between the normative Islamic teaching of *birrul walidain* (filial piety) and the contemporary social reality of child neglect perpetrated by parents. This gap raises a fundamental question regarding how children's devotion to parents should be understood when the basic rights of children are unmet from early childhood. The research aims to reinterpret Q.S. Al-Isra [17]:24 contextually using the *Ma'nā cum Maghzā* approach to uncover the dynamic significance of this verse in addressing the problem of child neglect. Employing qualitative methodology through library research, this study analyzes linguistic, intratextual, intertextual, and historical contexts of the verse before developing its significance for contemporary issues. The findings indicate that historically, this verse corrected pre-Islamic Arab societal practices that marginalized children and the elderly by affirming the family as a space of love and intergenerational responsibility. In the contemporary context, the verse is relevant in balancing the rights and obligations between parents and children within a framework of *mubādalah* (reciprocity). For children who suffer from child neglect, the verse allows room for adaptive filial piety, such as maintaining basic respect, praying for parents, and setting healthy relational boundaries to safeguard psychological well-being. Consequently, Q.S. Al-Isra [17]:24 establishes a family ethic rooted in holistic caregiving and reciprocal relationships that are just, humane, and pertinent to modern contexts.

Keywords: *Birrul Walidain, Child Neglect, Ma'nā cum Maghzā*

ABSTRAK

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh fenomena ketimpangan antara ajaran normatif *birrul walidain* (berbakti kepada orang tua) dengan realitas sosial di era modern, khususnya kasus *child neglect* (penelantaran anak) oleh orang tua. Kesenjangan ini menimbulkan pertanyaan mendasar mengenai bagaimana konsep bakti anak dipahami ketika hak-hak dasar anak tidak terpenuhi sejak masa kecil. Penelitian ini bertujuan untuk mereinterpretasikan Q.S. Al-Isra [17]:24 secara kontekstual dengan menggunakan pendekatan *Ma'nā cum Maghzā*, guna menemukan signifikansi dinamis ayat tersebut dalam menjawab problematika *child neglect*. Metode yang digunakan adalah penelitian kualitatif dengan pendekatan studi pustaka (library research), berfokus pada analisis linguistik, intratekstual, intertekstual, dan konteks historis ayat, kemudian mengembangkan signifikasinya untuk konteks kontemporer. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Secara historis ayat ini mengoreksi masyarakat Arab pra-Islam yang meminggirkan anak dan lansia, dengan menegaskan keluarga sebagai ruang kasih sayang dan tanggung jawab antargenerasi. Secara kontemporer, pesan ayat ini relevan untuk menyeimbangkan hak dan kewajiban orang tua-anak dalam kerangka *mubādalah*. Bagi anak korban *child neglect*, ayat ini memberi ruang untuk bakti adaptif seperti menjaga hormat dasar, mendoakan, serta menetapkan batas relasi yang sehat demi melindungi kesejahteraan psikologisnya. Dengan demikian, QS. Al-Isra [17]: 24 membangun etika keluarga berbasis pengasuhan holistik dan relasi timbal balik yang adil, humanis, dan relevan dengan konteks masa kini.

Kata Kunci: *Birrul Walidain, Child Neglect, Ma'nā cum Maghzā*

A. PENDAHULUAN

Perilaku *birrul walidain* (berbakti kepada orang tua) adalah kewajiban fundamental dalam ajaran Islam yang diajarkan kepada setiap anak. Namun, penerapan nilai luhur ini mengalami dinamika signifikan di era modern. Saat ini, terdapat banyak kasus tentang anak-anak yang ditelantarkan oleh orang tuanya, mengalami kekerasan, dan tidak mendapat kasih sayang serta pendidikan yang layak dari orang tuanya. Sebagai contoh, di Jakarta Selatan, terdapat kasus seorang ayah terbukti menelantarkan dan menyiksa anaknya yang masih berusia tujuh tahun, hingga menyebabkan gangguan kesehatan serius.

Di Indonesia tercatat sepanjang tahun 2025 terjadi 2.031 kasus pelanggaran hak anak dengan korban yang berjumlah 2.063 anak, dengan orang tua sebagai pelaku pelanggaran hak anak tertinggi. (KPAI Paparkan Laporan Akhir Tahun 2025: Potret Tantangan Dan Penguatan Perlindungan Anak Di Indonesia, 2026) Contoh kasus tersebut menggambarkan realitas yang terjadi ditengah masyarakat saat ini, dimana banyak anak-anak yang tidak mendapatkan hak sebagaimana mestinya anak dari kedua orang tuanya.

Dalam firman Allah Q.S. Al-Isra [17]: 24 secara normatif-teologis menegaskan kewajiban seorang anak untuk berbakti dan mendoakan kedua orang tuanya sebagai wujud penghormatan dan kasih sayang. (Shihab, 2000) Akan tetapi, dalam konteks sosiologis-kontekstual, penafsiran ayat ini masih menyisakan problematika ketika dihadapkan pada realitas kontemporer, khususnya terkait kondisi anak yang mengalami penelantaran sejak kecil oleh orang tuanya sendiri. Dengan demikian, dibutuhkan upaya rekontekstualisasi penafsiran agar ajaran normatif Al-Qur'an tetap relevan dalam menjawab dinamika sosial yang lebih kompleks.

Dalam penafsiran Q.S. Al-Isra [17]: 24 ini, tafsir klasik, seperti At-Thabari dan Al-Qurtubi, menekankan kewajiban mutlak berbakti kepada orang tua dengan kerendahan

hati, ketaatan selama bukan maksiat, serta merawat mereka di masa tua, bahkan jika mereka kafir. (Qurthubi, 2008) Secara keseluruhan, penafsiran-penafsiran ini terasa belum bisa menjawab probelematika kesenjangan antara ajaran ideal mengenai konsep *birrul walidain* dan realitas di lapangan, sehingga mendesak untuk dikaji ulang demi interpretasi yang lebih komprehensif dalam menjawab problematika hubungan orang tua-anak saat ini.

Berdasarkan masalah dan fakta sosial yang telah dipaparkan di atas, terlihat adanya kesenjangan yang signifikan antara kondisi ideal yang diajarkan dalam ajaran Islam dengan realitas relasi orang tua dan anak dalam kehidupan masyarakat kontemporer. Untuk memahami fenomena tersebut secara lebih komprehensif, penelitian ini mengkaji konsep *birr al-wālidayn* dengan menggunakan pendekatan hermeneutika *ma'nā cum maghzā*. Pendekatan ini tidak hanya menelaah teks Al-Qur'an dari sisi tekstual, tetapi juga mempertimbangkan konteks historis dan sosial yang melingkupinya, sehingga memungkinkan penggalian nilai-nilai esensial *birr al-wālidayn* yang relevan dan adaptif terhadap problematika masa kini. Dengan demikian, penelitian ini bertujuan untuk mereinterpretasikan konsep *birr al-wālidayn* agar mampu menjawab tantangan modern, khususnya dalam dinamika hubungan orang tua dan anak di era kontemporer.

B. METODE

Dalam penelitian ini, jenis penelitian yang digunakan adalah kualitatif dengan metode *library research* (studi pustaka) serta sifat analisis-kritis dengan pendekatan hermeneutika *Ma'nā cum maghzā*, yang digagas oleh seorang guru besar bidang Ilmu Al-Qur'an dari UIN Sunan Kalijaga, yaitu prof. Dr. Phil. Sahiron MA. Pendekatan *Ma'nā cum maghzā* memiliki tiga pilar utama: makna historis (*al-ma'nā al-tārīkhī*), signifikansi fenomenal historis (*al-maghzā al-tārīkhī*), dan

signifikansi fenomenal dinamis (*al-maghzā al-mutaharrik*) untuk konteks kekinian. Penerapannya melalui dua tahap. *Pertama*, penggalian makna dan signifikansi historis dengan langkah: analisis bahasa teks, intratekstualitas (perbandingan antar ayat Al-Qur'an), intertekstualitas (perbandingan dengan hadis, puisi Arab, atau teks lain dari masa pewahyuan), penelusuran konteks historis (*asbāb al-nuzūl* mikro dan makro), serta perumusan *maghzā al-āyah* sebagai tujuan normatif ayat. *Kedua*, konstruksi signifikansi dinamis kontemporer melalui: penetapan kategori ayat, pengembangan cakupan signifikansi historis sesuai kebutuhan waktu dan tempat, penangkapan makna simbolik, serta perluasan perspektif penafsiran. (Syamsuddin, 2020)

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Ma'nā Cum Maghzā dalam QS. Al-Isra ayat 24 secara Analisis Linguistik Teks

Dalam proses analisis linguistik teks, dilakukan pengklasifikasian ayat ke dalam bentuk fragmen-fragmen kalimat pada QS. Al-Isra [17]: 23-24. Setiap fragmen dianalisis dengan cara menggali serta menetapkan kata-kata kunci yang terkandung di dalamnya, kemudian menelaahnya secara komprehensif guna memperoleh pemahaman makna yang mendalam. Adapun fragmen-fragmen yang terdapat dalam QS. Al-Isra [17]: 23-24. adalah sebagai berikut:

Kata Kunci dan Fragmen		
Fragmen	Ayat	Kata Kunci
Perintah untuk bertauhid kepada Allah dan berbakti kepada kedua orang tua	وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا	<i>Al-walidain</i> , <i>ihsaana</i>

Aturan dalam bersikap dan berkomunikasi dengan kedua orang tua	إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا	<i>Al-kibar, uffin, tanhar, Kariima an,</i>
Bakti kepada kedua orang tua	وَاحْفَظْ لَهُمَا جَنَاحَ الدُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمَهُمَا كَمَا رَحِمْتَنِي صَغِيرًا	<i>Waaghfi dh, Arrahmati, rabbaay anii, shaghira an</i>

a. Perintah untuk Bertauhid Berbakti kepada Orang Tua

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا

Dan Tuhanmu telah memerintahkan agar kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah berbuat baik kepada ibu bapak..

Sebuah kajian terhadap fragmen pertama dalam ayat Al-Qur'an, tepatnya QS. Al-Isra' [17]: 23, menemukan dua kata kunci menarik: *al-walidain* dan *ihsaana*. Kata *al-walidain*, yang ternyata berakar dari kata *walad* (ول-د). Akar kata ini secara mendasar membawa makna kelahiran. Bukan hanya sekadar proses fisik seorang bayi keluar ke dunia, tetapi maknanya meluas dan dinamis. Ia bisa merujuk pada anak tunggal maupun jamak, laki-laki maupun perempuan. Dari akar yang sama, muncullah istilah *al-wālid* dan *al-wālidah* sebagai bentuk penghormatan untuk ayah dan ibu, *al-wilādah* untuk proses melahirkan, serta *al-mīlād* atau *al-mawlid* yang menunjuk pada waktu atau tempat kelahiran. Yang menarik, kata *walad* dalam penggunaan bahasa Arab tidak selalu berarti anak kandung secara harfiah. Ia bisa meluas maknanya hingga mencakup seluruh kerabat atau

kelompok. Dalam konteks Al-Qur'an, frasa "anak-anaknya" kerap ditafsirkan sebagai kiasan untuk "kaum kerabatnya". Fleksibilitas ini juga terlihat dalam istilah sosial seperti *al-mawladah*, yaitu budak yang lahir dan besar di lingkungan Arab sehingga fasih bahasa dan adat setempat, serta *at-talid* untuk budak yang lahir di negeri asing lalu dibawa ke tanah Arab. Dari sisi kebahasaan, kata "*walad*" memiliki ragam bentuk jamak seperti "*awlād*", "*waladnah*", dan "*awladah*". Ia juga memiliki sinonim yang tak biasa seperti "*ar-rab*" dan "*ar-rahīm*", yang dikatakan memiliki makna serupa: "yang dilahirkan". Dengan demikian, kata ini bukan sekadar leksikon statis, melainkan cermin dinamika bahasa dan pikiran yang berkembang dari konsep biologis menuju relasi sosial, kultural, bahkan teologis. (Manzūr, 1405)

Dalam Al-Qur'an sendiri, penggunaan kata *al-wālidayn* tidak lepas dari akar *walada* yang menekankan hubungan kelahiran dan keturunan. Kata *al-walad* muncul dalam QS. An-Nisā' [4]: 11 dan QS. Al-An'ām [6]: 101 untuk menunjukkan hubungan keluarga. Sementara itu, variasi seperti *al-walid* dan *wildān* merujuk pada anak di fase kelahiran atau usia dini, seperti dalam QS. Maryam [19]: 15 dan QS. Al-Muzzammil [73]: 17. Kata *awlād* sering dipakai dalam konteks relasi kehidupan dan kepemilikan anak, seperti dalam QS. At-Taghābun [64]: 14–15 (Al-Ashfahani, 2017). Lebih dalam lagi, makna *walad* diperkaya oleh kata kerja turunannya. Kata kerja *walada* berarti melahirkan, tidak hanya untuk manusia tetapi juga alam, misalnya dalam ungkapan "bumi melahirkan tumbuhan". Bentuk intensifnya, *wallada*, mengandung makna mendidik dan membesarkan. Ini menunjukkan bahwa konsep kelahiran dalam akar kata ini tidak berhenti pada aspek biologis, tetapi mencakup proses pengasuhan dan pembentukan karakter (Anis, 2004). Dari sini lahir istilah-istilah seperti *al-wilādah*, *al-mawlid*, dan *al-milād*, yang semakin menegaskan bahwa kelahiran adalah inti semantik dari kata ini. Setiap lapisan

makna *walad* tidak hanya bercerita tentang evolusi bahasa, tetapi juga merefleksikan cara sebuah peradaban memahami hubungan, identitas, dan nilai-nilai transenden dalam ikatan kelahiran dan pengasuhan.

Selain kata *al-walidain*, fragmen pertama ayat tersebut juga menyimpan kata kunci lain yang tak kalah penting: *ihsana*. Kata ini ternyata berakar dari huruf (ح-س-ن), yang secara fundamental membawa makna tentang segala sesuatu yang baik dan indah. Dari akar yang sama, bahasa Arab melahirkan banyak variasi dengan nuansa makna yang berbeda. *Al-husn* misalnya, mewakili kebaikan sebagai sebuah konsep abstrak. Sementara *al-hasanah* lebih mengarah pada perbuatan baik atau anugerah yang konkret. Lalu ada *al-husna*, seperti yang kita kenal dalam *asma' al-husna* (nama-nama terbaik Allah), yang menunjuk pada kebaikan dan keindahan paling sempurna hanya layak disandang oleh Sang Pencipta. Yang menarik dari akar kata ini adalah kemampuannya berubah menjadi kata kerja yang penuh daya gerak. Tidak hanya sekadar menggambarkan keadaan "menjadi baik" (*hasuna*), ia bisa bertransformasi menjadi "melakukan kebaikan" (*ahsana*). Dalam Al-Qur'an, kata *al-husna* sering dimaknai bukan sekadar kebaikan biasa, melainkan sebagai surga—balasan tertinggi bagi mereka yang konsisten berbuat baik. Dari sini lahir pula istilah *al-muhsin* untuk orang yang aktif berbuat baik, dan *al-ihsan* yang punya bobot lebih berat: berbuat baik dengan penuh kesadaran dan keikhlasan, seolah-olah melihat Allah atau setidaknya merasa selalu diawasi-Nya (Manzūr, 1405).

Dalam ayat-ayat tertentu seperti QS. An-Nisā' [4]: 36 atau Al-Baqarah [2]: 83, kata *ihsānan* muncul dengan akar yang sama, yaitu *al-husn*. Dalam bahasa Arab, *al-husn* pada dasarnya dipakai untuk menunjuk kebaikan dan keindahan sebagai lawan dari keburukan. Maknanya mencakup segala hal yang dinilai baik oleh akal, disenangi jiwa, atau indah bagi pancaindra. Tapi ada perbedaan halus di antara turunannya: *al-hasanah* untuk kebaikan yang

terwujud dalam peristiwa atau perbuatan tertentu, sedangkan *al-husnā* penggunaannya lebih terbatas pada konteks peristiwa dan tidak dilekatkan pada benda. Bentuk *al-ihsān* sendiri menunjukkan pergeseran makna yang penting: dari sekadar sifat menuju perbuatan nyata. Istilah ini dipakai untuk menyebut tindakan berbuat baik kepada pihak lain, atau melakukan sesuatu dengan kualitas terbaik. Karena itu, ketika lafaz *ihsānan* muncul dalam ayat, ia tidak hanya menuntut adanya kebaikan secara umum, tetapi menegaskan kewajiban untuk mewujudkan kebaikan tersebut dalam tindakan nyata yang dilakukan dengan kesungguhan.

Dalam perkembangannya, para ulama memahami ihsan sebagai sikap yang melampaui batas keadilan formal. Ia tidak berhenti pada pemenuhan kewajiban semata, tetapi mendorong seseorang untuk memberi lebih dari yang seharusnya, dan mengambil lebih sedikit dari yang menjadi haknya (Al-Ashfahani, 2017).

b. Aturan dalam Bersikap dan Berkomunikasi dengan Orang Tua

إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا

أُفٍّ وَلَا تَنْهَرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾

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.

Hasil identifikasi terhadap fragmen kedua dalam ayat yang sama (QS. Al-Isra' [17]: 23) mengungkap empat kata kunci: *al-kibār*, *uffin*, *tanhar*, dan *karīman*. Keempatnya, jika ditarik ke permukaan, sebenarnya sedang berbicara tentang bagaimana seorang anak bersikap ketika orang tuanya sudah memasuki usia tua. Kata *al-kibār* berasal dari akar ك ب ر yang secara sederhana berarti "besar". Tapi dalam konteks manusia, akar ini dipakai untuk

menunjukkan pertambahan usia. Seseorang yang sudah lanjut usia digambarkan telah "dimasuki oleh usia tua" (*'alahu al-kibār*). (Manzūr, 1405) Kata ini juga punya sisi sosial: ia bukan cuma soal angka, tapi juga senioritas dan kedudukan. Dalam kisah Nabi Yusuf misalnya, istilah *kabīruhum* dipakai untuk menyebut orang paling tua sekaligus yang punya otoritas pengetahuan dan kepemimpinan (Ma'ufdan & Tottel, 1908). Dalam struktur keluarga, akar yang sama dipakai untuk membedakan urutan anak: *kubrā* (tertua), *wusthā* (tengah), dan *ṣughrā* (termuda). Jadi *al-kibār* di sini bukan sekadar penanda usia biologis, tapi juga penanda hierarki yang meniscayakan penghormatan. Yang menarik, dari akar yang sama juga lahir kata kerja dengan konotasi negatif seperti *kābara*, *takabbara*, dan *istakbara* yang berarti menyombongkan diri atau enggan menerima kebenaran. Ini memberi pesan bahwa kebesaran usia dan kedudukan tidak otomatis sama dengan kebesaran moral (Manzūr, 1405). Dengan demikian, *kibār* berfungsi sebagai penanda hierarki usia yang sekaligus meniscayakan penghormatan.

Lalu ada kata *uffin* Secara historis-leksikal, lafaz *uffin* (أُفٍّ) pada asalnya menunjuk kepada segala sesuatu yang dianggap menjijikkan dan kotor, seperti kotoran, potongan kuku, serta benda-benda sejenisnya. Lafaz ini juga digunakan untuk mengungkapkan sesuatu yang dipandang remeh sebagai bentuk penghinaan dan perendahan. Makna asal ini memperlihatkan bahwa *uffin* berangkat dari realitas fisik yang menjijikkan, kemudian mengalami perluasan makna menjadi ekspresi emosional (Al-Ashfahani, 2017). Dalam kamus Arab-Indonesia, *uff* sering diterjemahkan dengan "cih" atau "cis" yaitu bentuk ekspresi kecil yang meremehkan (Ma'ufdan & Tottel, 1908). Pelakunya disebut *affāf* atau *afūf*, yakni orang yang kerap mengulang-ulang ungkapan kejengkelan tersebut (Anis, 2004). Dalam konteks ayat ini, larangan mengucapkan *uffin* kepada orang tua tidak hanya melarang ucapan

kasar secara terang-terangan, tapi juga melarang bentuk ekspresi sekecil apa pun yang mengandung rasa jijik, bosan, dan meremehkan.

Secara historis dan etimologis, akar kata *na-ha-ra* (نهر) menyimpan spektrum makna yang luas, mulai dari representasi alam hingga manifestasi perilaku sosial. Esensi maknanya berporos pada konsep kelapangan, desakan aliran yang melimpah, serta kekuatan pancaran. Dalam bentuk Isim (kata benda), *an-nahru* dipahami sebagai sungai, yakni ruang luas yang menjadi palung bagi air untuk mengalir deras membedah celah bumi. Karakteristik air yang meluap tanpa hambatan ini kemudian diangkat sebagai metafora kebahagiaan ukhrawi dalam Al-Qur'an, sebagaimana visualisasi taman-taman yang di bawahnya mengalir sungai-sungai (QS. Al-Baqarah: 25). Keluwesan makna ini juga ditemukan pada Isim *an-nahār* (siang hari), yang secara filosofis diartikan sebagai momentum terpancarnya cahaya secara masif hingga menyapu seluruh ufuk, menciptakan batas yang kontras terhadap kepekatan malam (Ma'ufdan & Tottel, 1908). Pergeseran makna dari fenomena fisik ke ranah tindakan manusia muncul melalui perubahan Wazan (pola kata) menjadi *al-intihār*, yang berarti menghardik atau membentak. Tindakan Fi'il (kata kerja) *nahara al-rajula* dianalogikan dengan desakan aliran air atau darah yang memancar kuat secara tiba-tiba (Manzūr, 1405). Menghardik bukan sekadar aktivitas bersuara, melainkan sebuah agresi verbal di mana kata-kata dilontarkan dengan tajam untuk menekan martabat seseorang.

Di sini, Makna *Isytiqāqi* (pendalaman akar kata) sungai yang semula bersifat fisik bertransformasi menjadi "aliran emosi" yang meluap destruktif. Itulah sebabnya, Al-Qur'an secara spesifik menggunakan diksi ini sebagai batasan etis yang tegas, seperti larangan menghardik orang tua (QS. Al-Isra: 23) serta larangan membentak kaum papa (QS. Adh-Dhuha: 10) (Al-Ashfahani, 2017). Secara *tārikhi*, akar kata ini memberikan peringatan

tersirat bahwa ucapan manusia memiliki daya rusak layaknya arus sungai yang mampu mengikis apa pun yang dilaluinya. Menghardik bukan sekadar dinamika suara tinggi, melainkan pelepasan "arus" ucapan yang mampu mencederai psikis lawan bicara. Dengan demikian, larangan *wa lā tanhar* membawa pesan psikologis yang sangat dalam setiap individu dituntut untuk mengelola aliran emosinya agar tidak membanjiri dan meruntuhkan kehormatan sesama, terutama dalam relasi antara anak dan orang tua yang sangat rentan terhadap gesekan emosional.

Kata *karīman* (كريمًا) yang digunakan dalam QS. al-Isrā' [17]: 23 berakar dari kata *al-karīm* (الكريم), yang secara leksikal menunjukkan kemuliaan, kedermawanan, dan perbuatan terpuji yang tampak, baik dalam konteks ketuhanan maupun dalam relasi antarmanusia (Al-Ashfahani, 2017). Makna dasar ini menegaskan bahwa *al-karīm* tidak sekadar menunjuk nilai abstrak, tetapi selalu berkaitan dengan kebaikan yang nyata dan dapat disaksikan dalam tindakan. Oleh karena itu, sifat *al-karīm* selalu dilekatkan pada kualitas moral yang tinggi dan teraktualisasi secara konkret yang mencakup segala jenis kebaikan, kehormatan, dan keutamaan (Manzūr, 1405).

Menurut Raghīb al-Aṣḥānī, apabila kata *al-karīm* disandarkan kepada Allah, maka ia menunjukkan sifat ketuhanan yang tampak dalam kebaikan, pemberian nikmat, dan kemurahan-Nya yang nyata, sebagaimana firman Allah: "*Sesungguhnya Rabbku Mahakaya dan Mahamulia*" (QS. an-Naml [27]: 40). Namun, apabila kata tersebut disandarkan kepada manusia, maka maknanya menekankan kemuliaan akhlak dan perbuatan yang benar-benar tampak, serta hanya digunakan untuk kebaikan yang besar dan bernilai tinggi (Al-Ashfahani, 2017). Berdasarkan penjelasan tersebut, penggunaan istilah *qaulan karīman* dalam QS. al-Isrā' [17]: 23 menegaskan tuntutan agar anak bertutur kepada orang tua dengan ucapan yang mencerminkan kemuliaan akhlak,

penghormatan yang tulus, serta kebaikan yang bernilai tinggi. Ucapan yang baik ini mencerminkan kepedulian serta penghargaan yang lahir dari hubungan etis dalam keluarga.

Makna ini semakin dipertegas melalui variasi derivasi kata dari akar م - ر - ك bentuk kata kerja *karuma* (كْرَمَ) bermakna menjadi mulia, dermawan, atau berharga, sebagai lawan dari kehinaan; *akrama* (أَكْرَمَ) berarti memuliakan atau memberikan penghormatan; *karrama* (كَرَّمَ) menunjukkan tindakan mengagungkan atau menyucikan seseorang (Anis, 2004). sedangkan *kārama* (كَارَمَ) bermakna berlomba-lomba dalam menunjukkan kemuliaan dan kedermawanan. Adapun bentuk *takarroma* (تَكَرَّمَ) dan *takārama* (تَكَارَمَ) menunjukkan upaya sadar untuk bersikap mulia dan menjauhkan diri dari sifat rendah, sementara *istakrama* (اسْتَكْرَمَ) berarti menemukan atau meminta sesuatu yang bernilai dan mulia. Dalam bentuk kata benda, *al-karam* menunjuk pada kedermawanan dan kelapangan hati; *al-karīmah* merujuk pada wanita atau anak yang berharga; dan *al-makramah* serta *al-mikram* menegaskan perbuatan atau pelaku kemuliaan (Ma'lufdan & Tottel, 1908).

c. Bentuk Bakti kepada Orang Tua

وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ

أَرْحَمُهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا

Dan rendahkanlah dirimu terhadap mereka berdua dengan penuh kesayangan dan ucapkanlah: "Wahai Tuhanku, kasihilah mereka keduanya, sebagaimana mereka berdua telah mendidik aku waktu kecil".

Hasil identifikasi terhadap fragmen ketiga pada ayat ini mengungkapkan kata kunci berupa, *Waaghfidh, Arrahmati, rabbaayanii, shaghiraan*. Kata *Waaghfidh* berasal dari akar kata *khafḍ* (خَفَضَ) secara leksikal merupakan kebalikan dari *rafʿ* (رَفَعَ) yang bermakna meninggikan. Ia menunjuk pada makna dasar menurunkan, merendahkan,

atau menjadikan sesuatu berada pada posisi yang lebih rendah. Dalam penggunaan fisik, kata ini dipakai untuk menggambarkan menurunkan sesuatu dari ketinggian serta mengurangi nilainya (Manzūr, 1405). Selain itu, *khafḍ* juga digunakan untuk menunjukkan kondisi kehidupan yang mudah, lapang, dan tenang (Anis, 2004).

Dalam perkembangan makna kiasannya, *khafḍ* mengalami pergeseran semantik menuju makna etis yang menunjuk pada sikap rendah hati, kelembutan perilaku, serta ketundukan yang penuh kesopanan. Ungkapan *khafada fulānun janāhahu lin-nās* digunakan untuk menggambarkan seseorang yang bersikap tawadhu', ramah, dan mudah bergaul dengan sesama. Makna ini menunjukkan bahwa konsep "rendah" dalam bahasa Arab tidak hanya bersifat fisik, tetapi juga merepresentasikan kualitas moral dalam relasi social (Ma'lufdan & Tottel, 1908).

Dalam dimensi teologis, akar kata *khafḍ* melahirkan salah satu Asmaul Husna, yaitu *al-Khāfiḍ*, yang menunjukkan kekuasaan Allah dalam merendahkan orang-orang yang sombong serta menjatuhkan kedudukan para penguasa zalim. (Manzūr, 1405) Sementara dalam konteks Qur'ani QS. al-Isrā' [17]: 24, lafaz *wakhfiḍ lahumā janāhā adh-dzulli mina ar-raḥmah* menegaskan perintah untuk merendahkan diri kepada kedua orang tua dengan penuh kasih sayang, yang mencerminkan sikap kepatuhan, kelembutan, dan penghormatan yang lahir dari rahmat. Dengan demikian, lafaz *khafḍ* mengandung makna penurunan dan kerendahan, sementara dalam pemaknaan kontekstualnya ia menegaskan pentingnya pembentukan sikap tawadhu' serta tanggung jawab moral anak terhadap kedua orang tua (Munawwir, 1997).

Landasan etis dari seluruh sikap tersebut ditegaskan dalam frasa *kamā rabbayāni ṣaghīrā*. Menurut Raghīb al-Aṣfahānī, kata *rabbā* pada asalnya bermakna *at-tarbiyah*, yaitu menumbuhkan dan memelihara sesuatu secara bertahap hingga mencapai kesempurnaan. Makna ini

menunjukkan proses pengurusan yang berkesinambungan dan tidak bersifat sesaat. Pemaknaan tersebut dijelaskan melalui penggunaan kata *rabb* yang disandarkan kepada Allah, sebagaimana dalam QS. al-Fātiḥah [1]: 2, yang menegaskan Allah sebagai pengatur dan pemelihara seluruh alam. Kata *rabb* juga digunakan untuk selain Allah dalam makna terbatas, seperti tuan atau penguasa, sebagaimana dalam QS. Yūsuf [12]: 23, yang bermakna “tuanku telah memperlakukanku dengan baik”. Selain itu, perubahan bentuk kata ini menjadi *rabbānī* digunakan untuk menggambarkan manusia berilmu yang membimbing dan mendidik manusia dengan ilmunya, sebagaimana disebutkan dalam QS. Āli ‘Imrān [3]: 79. Adapun bentuk jamaknya, *arbāb*, digunakan untuk menyebut tuan-tuan atau sesembahan selain Allah, sebagaimana dalam QS. Yūsuf [12]: 39, yang sekaligus menegaskan bahwa makna ketuhanan secara mutlak hanya layak disandarkan kepada Allah semata (Al-Ashfahani, 2017).

Sejalan dengan itu, akar kata *rabba* secara umum mengandung makna pertumbuhan, penambahan, dan kenaikan. Hal ini tampak pada penggunaan kata *rabā asy-syai’* untuk sesuatu yang tumbuh dan bertambah, serta *ar-rabwah* yang menunjuk pada tempat yang tinggi. Makna dasar ini menunjukkan bahwa *rabba* mengandung dimensi perkembangan dan peningkatan secara gradual (Zakariyya, n.d.). Dalam konteks relasi manusia, kata *rabbayāni* (رَبِّيَّانِي) menunjuk pada tindakan mengasuh anak dengan memberi makan dan minum, mendidik, serta memperhatikan pertumbuhannya secara berkelanjutan. Dari akar yang sama lahir bentuk fi‘il *yurabbī* dan masdar *tarbiyah*, yang menegaskan bahwa pengasuhan dalam makna *rabba* bersifat aktif dan terus-menerus. Dalam penggunaannya, *rabba al-walad* menunjuk pada proses pendidikan dan pemeliharaan anak hingga mencapai kematangan, sedangkan *rabba al-qawm* bermakna memimpin, mengatur, dan mengelola suatu komunitas. Oleh karena itu, *rabba* juga digunakan untuk

makna memperbaiki (*aṣlahahu*), menumbuhkan (*nammāhu*), serta menjaga nikmat agar tetap lestari (Anis, 2004).

Pemaknaan ini diperkuat dengan keterangan bahwa *rabba al-walad* berarti mendidik anak hingga mencapai kedewasaan, sedangkan *rabba al-amr* bermakna mengurus dan memperbaiki suatu urusan (Ma‘lufdan & Tottel, 1908). Demikian pula, kata *rabba* digunakan untuk menunjukkan proses pemeliharaan dan pendidikan anak secara menyeluruh, sebagaimana terkait dengan istilah *ar-rabīb*, yaitu anak yang diasuh (Munawwir, 1997). Dengan demikian, secara *ma‘nā tārikhī*, penggunaan kata *rabbayāni* dalam frasa *kamā rabbayāni ṣaghīrā* menegaskan bahwa perintah berdoa dan merendahkan diri kepada orang tua didasarkan pada jasa pengasuhan total yang mereka lakukan sejak masa kanak-kanak, mencakup pemeliharaan fisik, pendidikan moral, dan pembimbingan hidup secara bertahap.

Doa dalam ayat ini semakin diperdalam dengan penggunaan lafaz *ar-rahmah*. Secara leksikal, kata *ar-rahmah* berasal dari akar *rahīma* yang bermakna kelembutan, rasa iba, dan kasih sayang yang mendorong perlakuan penuh perhatian terhadap pihak lain, serta digunakan pula untuk makna karunia dan ampunan yang menghilangkan penderitaan. Dalam pemakaian Qur’ani, *rahmah* menggambarkan kasih sayang Allah yang meliputi seluruh makhluk, sekaligus dapat menunjuk pada kebaikan yang bersifat khusus dalam konteks tertentu (Manzūr, 1405). Makna *rahmah* mencakup sikap berbelas kasih dan kelembutan hati yang mendorong seseorang untuk memperhatikan, mendoakan, serta berbuat baik kepada pihak lain (Anis, 2004). Selain itu, *rahmah* juga berkaitan dengan upaya menjaga hubungan kekerabatan (*ar-rahīm*), yang menunjukkan dimensi kedekatan, keterikatan emosional, dan perhatian yang berkesinambungan dalam relasi social (Ma‘lufdan & Tottel, 1908). Kata *rahīm* merupakan sifat yang dapat disandarkan kepada Allah maupun kepada selain-Nya,

berbeda dengan *ar-Rahmān* yang bersifat mutlak dan hanya layak bagi Allah karena menunjukkan keluasan rahmat yang menyeluruh. Perbedaan ini menegaskan bahwa *ar-Rahmān* mengandung makna rahmat yang universal, sedangkan *rahīm* menunjuk pada kasih sayang dan kelembutan yang dapat dinisbatkan kepada makhluk. Hal ini tampak dalam penggunaan sifat *rahīm* bagi Allah dalam QS. al-Baqarah [2]: 182, serta penggunaannya untuk Nabi Muhammad sebagai sosok yang *ra'ūf rahīm* terhadap orang-orang beriman sebagaimana disebutkan dalam QS. at-Taubah [9]: 128. Allah disebut *ar-Rahmān* di dunia karena rahmat-Nya meliputi seluruh makhluk tanpa pengecualian, sedangkan di akhirat Dia disebut *rahīm* karena rahmat-Nya dikhususkan bagi orang-orang beriman. Pemaknaan ini ditegaskan dalam QS. al-A'rāf [7]: 156 yang menyatakan bahwa rahmat Allah meliputi segala sesuatu, namun ditetapkan secara khusus bagi orang-orang yang bertakwa (Al-Ashfahani, 2017).

Makna *rahmah* mencakup sikap berbelas kasih dan kelembutan hati yang mendorong seseorang untuk memperhatikan, mendoakan, serta berbuat baik kepada pihak lain. Selain itu, *rahmah* juga berkaitan dengan upaya menjaga hubungan kekerabatan (*ar-rahim*), yang menunjukkan dimensi kedekatan, keterikatan emosional, dan perhatian yang berkesinambungan dalam relasi social (Anis, 2004). Dalam cakupan makna yang lebih luas, *rahmah* juga digunakan untuk menunjukkan kebaikan, nikmat, dan ampunan yang menghilangkan penderitaan serta kesempitan, sekaligus menggambarkan sikap saling mengasihi yang terwujud dalam perhatian dan doa (Ma'lufdan & Tottel, 1908).

Seluruh relasi ini diikat oleh frasa *ṣaghīrā*. Kata *ṣaghīrah* (صغيرة) berasal dari akar kata *ṣaghura* (صغر) yang berarti *menjadi kecil*, baik dalam ukuran maupun usia. (Al-Ashfahani, 2017) Makna ini tidak terbatas pada dimensi fisik, tetapi juga merujuk pada kedudukan, nilai, dan derajat. Kata *ṣaghīr* (صغير) merupakan lawan dari *kabīr* (كبير) dan

digunakan secara relasional, sesuatu disebut kecil karena dibandingkan dengan yang lebih besar. Dalam konteks manusia, kata *ṣaghīrah* menandai kerendahan posisi atau keadaan lemah, sebagaimana yang tercermin pada frasa *rabbayāni ṣaghīrā* (QS. al-Isrā' [17]: 24), yang menunjuk pada masa kecil anak fase awal kehidupan yang ditandai oleh kelemahan, ketergantungan, dan kebutuhan penuh akan perlindungan. Makna turunan lain dari *ṣaghīrah* meliputi pengertian kecil, yang paling kecil di antara suatu kelompok, tindakan mengecilkan atau mengurangi, masa muda, usia yang masih belia, serta kondisi jiwa yang rendah dan hina (Manzūr, 1405). Dalam tradisi leksikografi Arab, akar kata ini juga menghasilkan istilah *ash-shighār* (الصغار) yang merujuk pada keadaan kecil atau muda sebagai kebalikan dari *al-kibār* (usia tua atau kebesaran).

Di samping itu, bentuk *ash-ṣāghir* (الصَّاعِر) mengandung konotasi sosial-psikologis, yaitu individu yang menerima kehinaan dengan sikap tunduk dan rendah diri (Zakariyya, n.d.). Ragam makna ini memperlihatkan bahwa konsep *ṣaghīr* dalam bahasa Arab tidak semata-mata berkaitan dengan ukuran fisik atau usia, melainkan juga mencakup aspek moral serta kedudukan sosial. Secara historis dan semantik, istilah ini merepresentasikan sesuatu yang lemah, rendah, atau minimal dalam berbagai dimensi, sehingga dalam teks-teks klasik Arab sering digunakan untuk menggambarkan subjek yang berada dalam posisi rapuh dan memerlukan perlindungan maupun perhatian.

Setelah mengurai kata demi kata, ayat ini ternyata membangun etika keluarga yang tidak satu arah. Ia bertumpu pada tiga hal: penghormatan, kasih sayang, dan tanggung jawab timbal balik. *Al-wālidayn* dan *ihsānan* menegaskan kewajiban aktif berbuat baik kepada orang tua. Sementara *al-kibār*, *uffin*, *tanhar*, dan *karīman* mengatur sikap anak saat orang tua sudah lanjut usia, mulai dari larangan mengucapkan "cis" sekalipun, larangan membentak, hingga kewajiban

berbicara dengan penuh kemuliaan. Yang menarik, ayat ini juga menyisipkan frasa *rabbayānī ṣaghīrā* (keduanya mendidiku sejak kecil). Pesannya: orang tua dulu mengasuh saat anak masih lemah dan bergantung. Maka sudah sepantasnya anak membalas bakti saat orang tua renta. Ada prinsip timbal balik di sini. Relasi anak dan orang tua dalam ayat ini dibangun di atas dua nilai: *rahmah* (kasih sayang) dan *'adl* (keadilan). Keduanya harus berjalan seimbang. Jika tidak, misalnya orang tua hanya menuntut hormat tapi lalai mengasuh, maka terjadilah disfungsi peran. Dalam bahasa kontemporer, kondisi ini membuka ruang terjadinya *child neglect*: pengabaian terhadap anak, baik secara emosional, moral, maupun sosial. Ayat ini tidak hanya bicara soal bakti anak, tapi juga mengingatkan orang tua untuk serius menjalankan perannya. Karena hak untuk dihormati di usia tua, berawal dari kesungguhan mengasuh di masa kecil.

2. Analisis Linguistik dan Intratekstual terhadap QS. Al-Isrā' [17]: 24

Pada tahap analisis intratekstual, penelitian ini menelusuri ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki keterkaitan makna dengan leksikon-leksikon utama dalam QS. al-Isrā' [17]: 24, sebagaimana tercermin dalam fragmen-fragmen linguistik yang telah diuraikan sebelumnya. Penetapan kata kunci dalam penelusuran intratekstual tersebut bertujuan untuk memperdalam dan mempertajam pemaknaan teks secara linguistik melalui pengungkapan jaringan makna internal Al-Qur'an yang saling berkelindan dan memperkuat konstruksi makna ayat. Pada tahap ini, penelusuran kata kunci dipersempit pada beberapa istilah utama yang, berdasarkan hasil analisis *ma'nā tārīkhī* pada tahap sebelumnya, dinilai memiliki keterkaitan langsung dengan permasalahan penelitian ini. Adapun kata kunci yang digunakan dalam penelitian ini meliputi *al-wālidayn*, *rabbayānī*, dan *ṣaghīran*, beserta seluruh bentuk derivasinya, yang ditelusuri dan dianalisis

dengan memperhatikan urutan *tartīb nuzūlī* ayat-ayat terkait.

Perkembangan makna kata *walada* dalam wacana Al-Qur'an memperlihatkan pergeseran pemahaman yang bergerak dari dimensi biologis menuju konstruksi normatif yang bersifat etis dan yuridis. Dinamika ini mencerminkan upaya Al-Qur'an dalam mengangkat relasi alami antara orang tua dan anak ke dalam kerangka moral serta hukum yang berpengaruh terhadap tatanan sosial. Pada periode Makkiah awal, sebagaimana tercermin dalam QS. al-Balad [90]: 3, istilah tersebut digunakan untuk menegaskan realitas eksistensial manusia yang terikat dalam kesinambungan generasi. Sementara itu, dalam QS. al-An'ām [6]: 101, penggunaan kata walad berfungsi sebagai penegasan teologis untuk menolak atribusi keturunan kepada Allah, sekaligus menempatkan anak sebagai makhluk ciptaan, bukan bagian dari substansi ketuhanan.

Perubahan pemaknaan berikutnya tampak ketika istilah ini memasuki ranah normatif dalam QS. al-Isrā' [17]: 23, penyebutan *al-wālidayn* tidak lagi sekadar menunjuk pada pihak yang melahirkan secara biologis, tetapi dipahami sebagai figur yang memiliki kedudukan moral khusus sebagai penerima kewajiban berbuat baik. Hal ini menunjukkan bahwa ikatan darah dijadikan dasar bagi pembentukan tanggung jawab etis dalam keluarga. Pada tahap Madaniyah, sebagaimana dalam QS. an-Nisā' [4]: 11, kata *awlād* secara eksplisit diposisikan sebagai subjek hukum dalam pengaturan warisan (Qurthubi, 2008). Di sini terlihat bahwa relasi kelahiran tidak hanya dipahami secara natural, tetapi telah dilembagakan dalam sistem hukum Islam yang mengatur hak dan kewajiban secara formal.

Selanjutnya kajian terhadap penggunaan akar kata (ب-و-ر) dalam Al-Qur'an menunjukkan adanya perkembangan makna yang berlangsung secara bertahap, dari penggambaran kekuasaan Tuhan sebagai pemelihara alam semesta hingga penerapannya dalam praktik pengasuhan dan pendidikan

manusia. Pada awalnya, makna yang berkaitan dengan pemeliharaan dan pembinaan digunakan untuk menegaskan hubungan antara Pencipta dan ciptaan. Namun seiring turunnya wahyu, konsep ini semakin diarahkan untuk membentuk tanggung jawab moral dalam relasi antarmanusia, khususnya dalam lingkup keluarga. Pada fase Makkiah, istilah Rabb berfungsi memperkuat kesadaran keimanan akan keesaan dan kekuasaan Allah. QS. al-Fatihah [1]: 2 menegaskan Allah sebagai pemelihara seluruh alam, yang mengatur dan menjaga kehidupan di alam semesta ini (Shihab, 2000). Selanjutnya, istilah ini juga digunakan dalam konteks sosial, seperti dalam kisah Nabi Yusuf (QS. Yusuf [12]: 42), ketika kata *rabb* merujuk pada tuan atau penguasa.

Pada tahap ini, makna pengasuhan masih dipahami secara sederhana, yakni dalam bentuk ketergantungan dan kepatuhan kepada pihak yang memiliki otoritas. Makna tersebut kemudian mengalami pendalaman dalam QS. Al-Isra [17]: 24 melalui ungkapan *rabbayāni*. Di sini, konsep pemeliharaan tidak lagi hanya menunjukkan kekuasaan, tetapi berubah menjadi hubungan penuh kasih sayang antara orang tua dan anak. Peran orang tua digambarkan sebagai pihak yang telah lelah dan berkorban dalam mendidik anaknya. Dengan demikian, pengasuhan dipahami sebagai proses pendidikan yang menyeluruh, bukan hanya pemenuhan kebutuhan dasar. Pada masa Madaniyah, konsep ini semakin diperjelas dalam bentuk aturan dan tanggung jawab sosial. QS. Ali' Imrān [3]: 79 memperkenalkan istilah *rabbāniyyūn* sebagai sosok pendidik yang berperan membina manusia melalui ilmu dan kebijaksanaan (Qurthubi, 2008).

Kajian terhadap penggunaan akar kata (ص-غ-ر) dalam Al-Qur'an menunjukkan adanya perkembangan makna yang berlangsung secara bertahap, dari sekadar penunjukan terhadap sesuatu yang bersifat kecil secara fisik menuju pemahaman tentang fase kehidupan manusia yang penuh keterbatasan dan ketergantungan. Akar kata ini

tidak hanya berbicara tentang ukuran atau jumlah, tetapi juga berkembang menjadi konsep yang mencerminkan posisi etis serta kedudukan sosial dalam kehidupan manusia. Pada fase Makkiah awal, sebagaimana tampak dalam QS. al-Qamar [54]: 53, QS. al-Kahfi [18]: 49, dan QS. Yunus [10]: 61, istilah *ṣaghīr* digunakan untuk menegaskan ketelitian pengawasan Allah terhadap seluruh perbuatan manusia. Kata “kecil” di sini merujuk pada hal-hal yang paling ringan dan paling tersembunyi sekalipun, yang semuanya tercatat tanpa terlewat. Penggunaan ini bertujuan menanamkan kesadaran moral bahwa tidak ada perbuatan, sekecil apa pun, yang luput dari pertanggungjawaban di hadapan Tuhan. (Muhammad Al-Thabari, Al-Bakri, Ahmad, 2022) Makna tersebut kemudian mengalami pendalaman dalam QS. al-Isra' [17]: 24 melalui ungkapan *ṣaghīrā* dalam doa untuk kedua orang tua.

Pada ayat ini, kata “kecil” tidak lagi berkaitan dengan ukuran fisik atau nilai kuantitatif, tetapi menggambarkan fase masa kanak-kanak sebagai periode kelemahan dan ketergantungan penuh kepada orang lain. Masa “kecil” dipahami sebagai waktu ketika seseorang belum mampu memenuhi kebutuhannya sendiri dan sepenuhnya bergantung pada kasih sayang serta perawatan orang tua. Kesadaran akan kondisi rentan inilah yang menjadi dasar moral bagi kewajiban berbakti, sebagai bentuk pengakuan atas pengorbanan yang telah diberikan sejak awal kehidupan (Shihab, 2000). Pada periode Madaniyah, istilah ini kembali mengalami perluasan makna dalam konteks sosial-hukum. Dalam QS. at-Taubah [9]: 29, kata *ṣāghirūn* digunakan untuk menunjukkan posisi tunduk atau berada di bawah otoritas tertentu. Di sini, “kecil” tidak lagi merujuk pada ukuran atau usia, tetapi dimaknai sebagai status sosial yang menunjukkan ketundukan dalam suatu sistem yang berlaku (Muhammad Al-Thabari, Al-Bakri, Ahmad, 2022).

3. Signifikansi Historis dan Maghzā Ayat terkait Relasi Orang Tua dan Anak

Signifikansi historis (*maghzā al-Tārikhi*) didefinisikan sebagai pesan utama pada serangkaian ayat yang diungkapkan berdasarkan penggalian makna dari sisi historisitas (*ma'na al-Tārikhi*) berdasarkan penelusuran secara linguistic, intratekstual, intertekstual yang data-data tersebut direkonstruksikan terhadap relevansi pada konteks historisnya. M. dan Mahbub Ghazali Marovida, "Penafsiran Terhadap Q.S. Al-Hajj (22): 39-40 Perspektif Ma'na Cum Maghza," in *Lebih Dekat Dengan Ma'na Cum Maghza* Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: SUKA Press, 2022).

Berdasarkan penelusuran makna dan rekonstruksi terhadap tahapan analisis tersebut, dapat dirumuskan signifikansi historis QS. Al-Isrā' [17]: 24 signifikansi. Secara historis, QS. Al-Isrā' [17]: 24 merepresentasikan transformasi nilai dalam relasi keluarga masyarakat Arab awal Islam yang sebelumnya didominasi pola hierarkis dan relasi kuasa. Ayat ini hadir sebagai koreksi terhadap praktik sosial yang kerap mengabaikan tanggung jawab pengasuhan serta memarginalkan posisi anak dan orang tua yang lemah. Setelah menelusuri dan menganalisis aspek linguistic, intratekstual, intertekstual, serta konteks historisnya, dapat dirumuskan beberapa signifikansi historis dari QS. Al-Isrā' [17]: 24 yaitu sebagai berikut:

- a. Frasa *kamā rabbayānī ṣaghīrā* menegaskan bahwa bakti tidak terlepas dari pengalaman pengasuhan konkret orang tua, memperkenalkan prinsip bahwa orang tua memikul amanah moral dalam pemeliharaan dan pendidikan anak.
- b. Ayat ini mengangkat posisi anak sebagai subjek yang berhak atas kasih sayang, perlindungan, dan pemeliharaan, mengoreksi praktik diskriminatif terhadap anak perempuan serta pandangan instrumental terhadap anak laki-laki.

- c. Meskipun secara historis ayat ini dinasakh oleh QS. At-Taubah [9]: 113 (larangan mendoakan ampun bagi orang tua musyrik), kewajiban berbuat baik secara sosial-kemanusiaan tetap berlaku, hanya batas teologis dalam ranah akidah yang ditegaskan.
- d. Penegasan nilai *rahmah* menggeser paradigma sosial dari hubungan berbasis kekuasaan menuju hubungan berbasis kasih sayang dan tanggung jawab moral.

Reformasi nilai ini menjadi pijakan untuk membaca problem relasi keluarga kontemporer seperti *child neglect*, di mana bakti tidak lahir dari kewajiban sepihak melainkan respons wajar atas terpenuhinya hak-hak dasar dalam relasi orang tua dan anak. Berdasarkan signifikansi historis diatas, maka dapat ditemukan *maghza* pada QS. Al-Isrā' [17]: 24 adalah sebagai berikut:

1. Bakti bersifat mubadalah (timbang balik): perintah berbakti merupakan respons atas pengasuhan yang telah diberikan, bukan otoritas sepihak.
2. Pengasuhan manusiawi sebagai landasan etis bakti: kata *rabbayānī* mengandung makna pemeliharaan holistik (fisik, emosional, pendidikan, spiritual); bakti sejati tumbuh dari pengasuhan yang penuh kasih sayang dan bertanggung jawab.
3. Prinsip keadilan relasional: dalam konteks masyarakat pra-Islam yang diskriminatif dan lemah perlindungan terhadap kelompok rentan, ayat ini menegaskan bahwa orang tua berhak dihormati karena telah menjalankan tanggung jawab pengasuhan, sementara anak berhak diasuh sebagai prasyarat moral bagi kewajiban berbakti di masa depan.

4. Rekonsepsi dan Relevansi Kontemporer: Prinsip Mubādalāh (Kesalingan) dan Implikasi Terhadap Fenomena Child Neglect

Penelitian ini menawarkan rekonsepsi relasi orang tua-anak melalui prinsip *mubādalāh* (kesalingan) berdasarkan QS. Al-Isra [17]: 24. Secara etimologis, *mubādalāh* berarti pertukaran atau interaksi dua arah yang menekankan kesalingan dan kerja sama, bukan hubungan hierarkis sepihak (Kodir, 2021). Dalam kerangka ini, orang tua berkewajiban memenuhi hak pengasuhan yang manusiawi fisik, emosional, pendidikan, dan spiritual, sementara anak merespons dengan bakti yang lahir dari kesadaran moral, bukan paksaan. Prinsip ini selaras dengan hadis yang menyebut "ibumu" tiga kali dan QS. Luqman [31]: 14 yang mengaitkan bakti dengan pengorbanan ibu, menunjukkan bahwa kemuliaan orang tua adalah respons atas kasih sayang dan pengorbanan yang telah diberikan.

- a. Dalam perspektif fiqh keluarga, Wahbah Zuhayli menegaskan hak-hak fundamental anak seperti nasab, penyusuan, pengasuhan (*ḥaḍānah*), perwalian, dan nafkah (Al-Zuhayli, 2010). Ketika orang tua melalaikan hak-hak ini, seperti dalam kasus *child neglect*, maka relasi *mubādalāh* terputus. Meski demikian, bakti anak tidak sepenuhnya gugur, tetapi diwujudkan secara fleksibel dan proporsional melalui doa, bantuan material terbatas, serta sikap hormat yang tidak memaksa.
- b. Secara sosiologis, Talcott Parsons melalui skema AGIL menjelaskan bahwa *child neglect* terjadi akibat dominasi fungsi *Goal Attainment* (tuntutan ketaatan) tanpa diimbangi fungsi *Latency* (kasih sayang) dan *Integration* (keharmonisan). Dalam kerangka pemikiran Parsons dan Bales, hal ini merupakan bentuk kegagalan dalam Diferensiasi Peran (Bales, 1955). Akibatnya, keluarga

kehilangan fungsi sosialisasi yang sehat, memicu alienasi anak, dan berisiko melanggengkan ketimpangan antargenerasi. Pemulihan dilakukan melalui transformasi pola asuh berbasis *rahmah*, pendampingan sosial, serta dukungan komunitas dan institusi pendidikan.

- c. Dari perspektif psikologi, teori *attachment* John Bowlby menunjukkan bahwa penelantaran menciptakan keterikatan tidak aman (*avoidant* atau *disorganized attachment*), sehingga bakti anak sering kali menjadi *fawning response*, strategi bertahan untuk "membeli" perhatian, bukan ekspresi hormat yang tulus (Herman, 1942). Erik Erikson menambahkan bahwa kegagalan pada tahap *Trust vs. Mistrust* menyebabkan ketidakpercayaan permanen, sementara Judith Herman menyebutnya sebagai *Complex PTSD* akibat "penahanan psikologis" oleh figur otoritas (Erikson, n.d.). Restorasi dilakukan melalui pemulihan kedaulatan anak (menetapkan batasan sehat), pengakuan kesalahan oleh orang tua, serta penciptaan ekosistem bakti sukarela dan bertahap tanpa paksaan emosional.

Berdasarkan integrasi ketiga perspektif tersebut, dirumuskan tiga tingkat bakti kontekstual. Tingkat pertama (bakti dasar) bersifat non-maleficence: mendoakan kebaikan, menahan diri dari menyakiti, dan menjaga kesopanan minimal. Tingkat kedua (bakti kondisional) melibatkan negosiasi batasan sehat seperti bantuan finansial proporsional tanpa keintiman fisik yang memaksa. Tingkat ketiga (bakti ideal) adalah puncak yang mungkin dicapai setelah pemulihan, ditandai dengan kemampuan memaafkan tanpa melupakan serta kehadiran yang hangat dan positif. Sebagai upaya preventif, pendidikan keluarga Islami perlu direorientasi melalui tiga pilar: *amanah*

sebelum hak (menekankan tanggung jawab orang tua sebagai titipan Tuhan), pemahaman komprehensif tentang hak anak dalam Islam (perlindungan, keadilan, dan kasih sayang sebagai bagian dari *karāmah insāniyyah*), serta internalisasi keterampilan *parenting* Qur'anic seperti dialog santun (*qawlan karīman*), musyawarah (*syūrā*), dan penghargaan timbal balik (*tafāhum*). Dengan demikian, QS. Al-Isra [17]: 24 tidak lagi dibaca sebagai kewajiban bakti sepihak, melainkan sebagai fondasi etis bagi relasi keluarga yang adil, humanis, dan responsif terhadap problem kontemporer seperti *child neglect*.

D. KESIMPULAN

Berdasarkan penelusuran QS. Al-Isra [17]: 24 dengan pendekatan Ma'nā cum Maghā, dapat disimpulkan bahwa, Makna historisnya berpusat pada frasa *rabbayānī* (proses memelihara dan mendidik secara menyeluruh) dan *ṣaghīrā* (kondisi lemah dan bergantung). Frasa *kamā rabbayānī ṣaghīrā* menunjukkan bahwa perintah berbakti berakar pada pengalaman pengasuhan yang penuh pengorbanan. Secara historis ayat ini turun dalam konteks budaya patriarki yang kuat, di mana penghormatan kepada orang tua adalah pilar sosial, namun tetap dalam koridor keadilan dan ayat ini mengoreksi masyarakat Arab pra-Islam yang meminggirkan anak dan lansia, dengan menegaskan keluarga sebagai ruang kasih sayang dan tanggung jawab antargenerasi.

Secara kontekstual (*Māghzā*), pesan utama ayat ini bukanlah ketaatan buta (*blind obedience*), melainkan manifestasi kemanusiaan dan pemutusan rantai kekerasan. Secara kontemporer, pesan ayat ini relevan untuk menyeimbangkan hak dan kewajiban orang tua-anak dalam kerangka *mubādalah*. Bagi anak korban *child neglect*, ayat ini memberi ruang untuk bakti adaptif seperti menjaga hormat dasar, mendoakan, serta menetapkan batas relasi yang sehat demi melindungi kesejahteraan psikologisnya.

Rekonsepsi bakti bagi korban *child neglect* tidak harus diartikan sebagai kehadiran fisik atau pembiaran terhadap ketidakadilan, melainkan "bakti transformatif". Bakti ini mewujud dalam bentuk pemberian maaf sebagai proses penyembuhan diri (*self-healing*) dan mendoakan tanpa harus mengabaikan batasan aman (*boundaries*) demi kesehatan mental anak. Dengan demikian, Q.S. Al-Isra [17]: 24 tetap relevan sebagai landasan etis tanpa melejitasi praktik penelantaran anak. Dengan demikian, QS. Al-Isra [17]: 24 membangun etika keluarga berbasis pengasuhan holistik dan relasi timbal balik yang adil, humanis, dan relevan dengan konteks masa kini.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Ashfahani, Ar-raghib. *Kamus Al-Qur'an: Mufradhat Fi Gharibil Qur'an*. Edited by Ruslan Nurhadi. Jilid 3. Depok: Pustaka Khazanah Fawa'id, 2017.
- Al-Asqalani, Ibnu Hajar. *Fathul Baari: Penjelasan Kitab Shahih Al-Bukhari*. Terjemah I. Jakarta: Pustaka Azzam, 2002.
- Al-Bukhārī. *Sahīh Al-Bukhārī*. Jilid 9. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 2020.
- Al-Qur'an. *Al-Isra (17): 24*. Terjemah Kemenag RI: Quran in Word, n.d.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Durr Al-Manthūr Fī Al-Tafsīr Bi Al-Ma'thūr*. Jilid 9. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.
- Al-Zuhayli, Wahbah. *Fiqih Islam Wa Dillatuhu*. Jilid 10. Gema Insani, 2010.
- Ali, Jawwad. *Sejarah Arab Sebelum Islam—Buku 4: Kondisi Sosial - Budaya*. Pustaka Alvabet, 2019. https://books.google.co.id/books?id=LRy wDwAAQBAJ&printsec=frontcover&hl=id&source=gbs_atb#v=onepage&q&f=false.
- An-nawawi, Imam. *Syarah Shahih Muslim*. Edited by Jilid 11. Darus Sunnah, n.d.
- Anis, Ibrahim. *Al-Mu'jam Al-Wasith*. Cairo: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 2004.
- Ath-Thabari. *Jami' Al-Bayan Fi Ta'wil Qur'an*

- Terjemahan Bahasa Indonesia*. Jilid 16. Jakarta: Pustaka Azzam, 2007.
- Bales, Talcott Parsons & Robert F. *Family: Socialization and Interaction Process*. Bab II: Fa. Glencoe: the free press, 1955.
- Erikson, Erik H. *Childhood and Society*. New York: The Vail Ballou Press, n.d.
- Herman, Judith. *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence—from Domestic Abuse to Political Terror*. New York: Perseus Books Group, 1942.
- Jati, Rhama Purna. “Anak Yang Ditelantarkan Di Kebayoran Lama Alami Gizi Buruk Dan Infeksi Tulang.” Kompas.id, 2025. <https://www.kompas.id/artikel/anak-yang-ditelantarkan-di-kebayoran-lama-mengalami-gizi-buruk-dan-infeksi-tulang>.
- Kodir, Faqihuddin Abdul. *Qira'ah Mubadalah*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2021.
- “KPAI Paparkan Laporan Akhir Tahun 2025: Potret Tantangan Dan Penguatan Perlindungan Anak Di Indonesia.” Komisi Perlindungan Anak Indonesia, 2026. <https://www.kpai.go.id/publikasi/21608>.
- Manzūr, Ibn. *Lisān Al-'Arab*. Jilid 4. Qom, 1405.
- Marovida, M. dan Mahbub Ghozali. “Penafsiran Terhadap Q.S. Al-Hajj (22): 39-40 Perspektif Ma'na Cum Maghza.” In *Lebih Dekat Dengan Ma'na Cum Maghza Sahiron Syamsuddin*, 128. Yogyakarta: SUKA Press, 2022.
- Ma'lufdan, Louis, and Bernard Tottel. *Al-Munjid Fī Al-Lughah Wa Al-a'lām*. Beirut: Dar el-Machreq Sarl, 1908.
- Muhammad Al-Thabari, Al-Bakri, Ahmad, Abdurraziq. *Jami' Al-Bayan Fi Ta'wil Al-Qur'an Terjemah Bahasa Indonesia*. Mekah: Dar al-Tarbiyah wa al-Turats, 2022.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Qurthubi, Imam. *Tafsir Al Qurthubi. Ta'liq: Muhammad Ibrahim Al Hifnawi Tahrij: Muhammad Hamid Utsman*. Vol. 14. Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.
- Quthb, Sayyid. *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an: Di Bawah Naungan Al-Qur'an*. Juz 15. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*. Jilid 13. Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- Syamsuddin, Sahiron. *Pendekatan Ma'na-Cum-Maghza Atas Al-Qur'an Dan Hadis: Menjawab Problematika Sosial Keagamaan Di Era Kontemporer*. Lembaga Ladang Kata. Yogyakarta: Lembaga Ladang kata dan Asosiasi Ilmu Alquran & Tafsir se-Indonesia, 2020.
- Zakariya, Abu al-Husain Ahmad ibn Faris ibn. *Mu'jam Maqayis Al-Lughah*. Jilid 3. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.