

KONSEP PEMBENTUKAN KARAKTER (*CHARACTER-BUILDING*) MARYAM DALAM AL-QUR'AN

(Studi Tafsir Tematik)

TESIS



Oleh:

M Zamzami

NIM: 230204210020

PROGRAM STUDI MAGISTER STUDI ISLAM

PASCASARJANA

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM
MALANG**

2026

KONSEP PEMBENTUKAN KARAKTER (*CHARACTER-BUILDING*) MARYAM DALAM AL-QUR'AN
(Studi Tafsir Tematik)

TESIS

Diajukan Untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister dalam Program Studi
Magister Studi Islam
Pada Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang



Oleh:

M Zamzami

NIM. 230204210020

Dosen Pembimbing I : Dr. H. M. Hadi Masruri, Lc., M.A
NIP. 196708162003121002
Dosen Pembimbing II : Prof. Dr. Drs. H. Fadil, M.Ag
NIP. 196512311992031046

PROGRAM STUDI MAGISTER STUDI ISLAM
PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM
MALANG
2026

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : M Zamzami
NIM : 230204210020
Program Studi : Studi Islam
Istitusi : Pascasarjana UIN Maulana Maling Ibrahim Malang
Judul Proposal Tesis : **Konsep Pembentukan Karakter (*Character-Building*) Maryam dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Tematik)**

Menyatakan bahwa TESIS ini benar-benar karya saya sendiri, bukan plagiasi dari karya tulis orang lain, baik sebagian maupun keseluruhan. Pendapat atau temuan penelitian orang lain yang terdapat dalam tesis ini dikutip atau dirujuk sesuai dengan kode etik penulisan karya ilmiah. Apabila di kemudian hari ternyata dalam tesis ini terbukti ada unsur-unsur plagiasi, maka saya bersedia untuk diproses sesuai ketentuan yang berlaku.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya dan tanpa adanya paksaan dari siapapun atau pihak manapun.

Malang, 20/06/2026

Saya yang menyatakan,



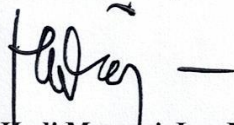
[Signature]
M Zamzami

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis dengan judul **Konsep Pembentukan Karakter (*Character-Building*) Maryam dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Tematik)** yang ditulis oleh M Zamzami ini telah diperiksa dan disetujui untuk diuji:

Malang, 18.06.2026

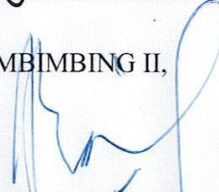
PEMBIMBING I,



Dr. H. M. Hadi Masruri, Lc., M.A

NIP. 196708162003121002

PEMBIMBING II,



Prof. Dr. Drs. H. Fadil, M.Ag

NIP. 196512311992031046

Mengetahui,
Ketua Program Studi



H. Mokhammad Yahya M.A., Ph.D

NIP. 197406142008011016

PENGESAHAN NASKAH TESIS

Tesis dengan judul “Konsep Pembentukan Karakter (*Character-Building*) Maryam dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Tematik)”, yang ditulis oleh M Zamzami (230204210020) telah diuji dan dipertahankan di depan para penguji pada tanggal 26 Agustus 2026.

Dewan Penguji:

Tanda Tangan

1. Penguji Utama,
H. Mokhammad Yahya M.A., Ph.D
NIP. 197406142008011016



2. Ketua Penguji,
Dr. Moh. Toriquddin., Lc., M.Hi
NIP. 197303062006041001



3. Pembimbing I/Penguji,
Dr. H. M. Hadi Masruri, Lc., M.A
NIP. 196708162003121002



4. Pembimbing II/Sekretaris,
Prof. Dr. Drs. H. Fadil, M.Ag
NIP. 196512311992031046



Mengetahui
Direktur Pascasarjana



Prof. Dr. H. Agus Maimun, M.Pd.
NIP. 196508171998031003

PEDOMAN TRANSLITERASI

Dalam penulisan karya ilmiah, penggunaan istilah asing sering tidak dapat dihindarkan. Secara umum, sebagaimana pedoman umum ejaan Bahasa Indonesia, kata asing ditulis (dicetak) dengan tulisan miring. Dalam konteks Bahasa Arab, terdapat pedoman transliterasi khusus yang berlaku secara internasional. Berikut ini adalah penyajian tabel pedoman transliterasi sebagai acuan dalam penulisan karya ilmiah.

Transliterasi Arab-Indonesia Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang berpedoman kepada model *Library of Congress* (LC) Amerika sebagai berikut:

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
أ	A	ط	Ṭ
ب	B	ظ	Ẓ
ت	T	ع	‘
ث	Th	غ	Gh
ج	J	ف	F
ح	Ḥ	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Dh	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	هـ	H

ش	Sh	ء	,
ص	Ṣ	ي	Y
ض	Ḍ		

Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (*madd*), maka caranya dengan menuliskan coretan horisontal di atas huruf, seperti $\bar{a}$, $\bar{i}$ dan $\bar{u}$. (ا, ي, و) Bunyi hidup dobel Arab ditransliterasikan dengan menggabung dua huruf “ay” dan “aw” seperti *layyinah* dan *lawwāmah*. Kata yang berakhiran *tā’ marbūṭah* dan berfungsi sebagai sifat atau *mudāf ilayh* ditransliterasikan dengan “ah”, sedangkan yang berfungsi sebagai *mudāf* ditransliterasikan dengan “at”.

MOTTO

وقد كان عيسى عليه الصلاة والسلام يقول:
 "الجنة ترجع بجملتها إلى شيئين، الراحة والشهوات، ولا يدخل أحد الجنة إلا
 بترك الراحة والشهوات في الدنيا."

تنبيه المغترين، ص ١٤١.

Artinya:

Nabi 'Īsā AS berkata:

"Surga itu sejatinya berhubungan dengan dua hal mendasar: kesenangan-kesenangan (al-rāḥāt) dan keinginan-keinginan (al-shahawāt). Tak seorang pun layak memasuki surga tanpa melepas keduanya di dunia"

Tanbīh Al-Mughtarrīn, Halaman 141.

وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه:
 "من اشتاق إلى الجنة سلا عن الشهوات في الدنيا"

إحياء علوم الدين، ص ٩٤٩.

Artinya:

'Alī bin Abī Ṭālib RA. berkata:

"Barangsiapa yang merindukan surga, niscaya ia melupakan (menahan diri dari) hawa nafsu di dunia."

Ihyā' 'Ulūm Al-Dīn, Halaman 949.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Al-ḥamdu lillāhi Rabbi al-‘Ālamīn, Segala puji syukur ke hadirat Allah SWT, Tuhan yang Maha Kuat lagi Maha Pemurah terhadap hamba-Nya, yang telah memberikan rahmat, nikmat, rida, kesempatan, serta hidayah sehingga penulis dapat menyelesaikan tesis ini, dengan judul: “**Konsep Pembentukan Karakter (Character-Building) Maryam dalam Al-Qur’an (Studi Tafsir Tematik)**”. Tesis ini disusun sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Magister Agama dalam Program Studi Studi Islam Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang. Salawat serta Salam semoga senantiasa tersanjungkan kepada Nabi agung Muhammad SAW, yang telah mengajarkan agama Islam dengan ajaran lisan dan budi pekerti yang teramat luhur.

Penyelesaian tesis ini tidak lepas dari bimbingan, bantuan, dan dukungan berbagai pihak sehingga dapat memperlancar proses penulisan. Oleh karena itu, dengan penuh rasa hormat dan kerendahan hati, penulis ingin menyampaikan banyak terimakasih kepada:

1. Rektor UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Prof. Dr. Hj. Ilfi Nur Diana, M.Si. dan para Wakil Rektor atas segala kebijakan, dukungan institusional, dan fasilitas akademik yang telah diberikan selama penulis menempuh studi di kampus ini.
2. Direktur Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, Prof. Dr. H. Agus Maimun, M.Pd. atas segala dukungan, kebijakan, serta fasilitas akademik yang telah diberikan sehingga penulis dapat menyelesaikan studi magister dengan baik.
3. Ketua dan Sekretaris Program Studi Magister Studi Islam, H. Mokhammad Yahya M.A., Ph.D dan Dr. H. M. Aunul Hakim, S.Ag., M.H. atas bantuan administratif, dukungan, serta kemudahan yang diberikan selama penulis menempuh studi dan menyelesaikan tesis ini.

4. Dosen Pembimbing I dan Pembimbing II, Dr. H. M. Hadi Masruri, Lc., M.A dan Prof. Dr. Drs. H. Fadil, M.Ag, atas segala waktu, bimbingan, arahan, serta ilmu yang sangat berharga selama proses penyusunan tesis ini hingga selesai.
5. Dosen Penguji 1 dan Penguji 2, H. Mokhammad Yahya M.A., Ph.D dan Dr. Moh. Toriquddin., Lc., M.Hi, atas kritik, saran, serta masukan konstruktif yang telah diberikan dalam proses pengujian serta penyempurnaan sehingga tesis ini dapat terselesaikan dengan lebih baik dan komprehensif.
6. Seluruh dosen Pascasarjana yang telah membekali penulis dengan ilmu pengetahuan, wawasan, serta pengalaman yang sangat berharga selama proses studi di kampus tercinta ini.
7. Seluruh jajaran staf dan tenaga kerja kependidikan Pascasarjana, khususnya pada Program Studi Magister Studi Islam, atas segala bantuan, keramahan, dan pelayanan administratif yang telah diberikan selama penulis menempuh studi hingga penyelesaian tesis ini.
8. Rekan-rekan mahasiswa Program Studi Magister Studi Islam angkatan 2023, khususnya kelas A, atas kebersamaan, semangat, serta diskusi-diskusi berharga yang telah kita lalui bersama selama masa studi. Semoga pertemanan kita menjadi relasi yang tulus *lillāhi ta'ālā*.
9. Al-Marhum ayah, H. Ahmad Mursyid Alifi, dan Al-Marhumah ibu, H. Hamimah. Meskipun mereka telah tiada, doa-doa dan kasih sayang yang pernah mereka tanamkan senantiasa menjadi kekuatan dan pelita bagi penulis dalam menyelesaikan tesis ini. semoga Allah SWT memberikan tempat terbaik di sisi-Nya, mengampuni segala khilafnya, serta menerima karya ini sebagai salah satu amal jariyah bagi mereka.
10. Saudara-saudara penulis, H. Muhammad Adib dan istri, Hj. Siti Aisyah dan suami, Muhammad Lukluk dan istri, Muhammad Hilal dan istri, dan seluruh keponakan, atas segala doa, kasih sayang, dan dukungan moril yang tiada henti. Kehadiran dan semangat yang kalian berikan menjadi kekuatan tersendiri bagi penulis dalam menyelesaikan setiap tahapan tesis ini. Semoga selalu dianugerahkan kesehatan.

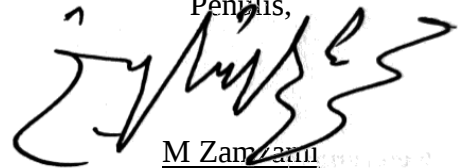
11. Anak penulis, Hasna Trisna Sofia, dan istri penulis, Hafshotul Humairoh.

Terimakasih telah mengisi hari-hari penulis dengan kehidupan yang penuh warna. Kehadiran dan senyuman kalian adalah sumber kekuatan dan motivasi terbesar untuk menuntaskan studi ini. Semoga kalian selalu berada dalam kondisi *ṣiḥḥah wa ‘āfiyah* dan selalu dalam perlindungan-Nya.

Dengan terselesaikannya laporan tesis ini, penulis berharap bahwa ilmu yang telah diperoleh selama menjalankan studi dapat memberikan manfaat, baik di dunia maupun di akhirat. Sebagai manusia biasa yang tak luput dari kekhilafan, penulis sangat mengharapkan terbukanya pintu maaf selebar mungkin, serta mengharap kritik dan saran dari semua pihak demi terlaksananya upaya perbaikan di waktu yang akan datang.

Malang, 14 September 2026

Penulis,



M Zamzani
230204210020

ABSTRAK

M Zamzami, 230204210020, 2026. **“Konsep Pembentukan Karakter (*Character-Building*) Maryam dalam Al-Qur’an (Studi Tafsir Tematik)”**, Tesis, Jurusan Magister Studi Islam, Fakultas Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.

Dosen pembimbing: (1) Dr. H. M. Hadi Masruri, Lc., M.A.
(2) Prof. Dr. Drs. H. Fadil, M.Ag.

Kata Kunci: *Maryam binti Imran, pembentukan karakter, Al-Qur’an, tafsir tematik, tazkiyah al-nafs, pendidikan karakter.*

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh pentingnya pembentukan karakter dalam menghadapi tantangan moral kontemporer. Kajian tentang Maryam dalam Al-Qur’an selama ini cenderung menekankan sifat-sifat keteladanannya, sedangkan proses terbentuknya karakter tersebut belum banyak dikaji secara sistematis. Penelitian ini bertujuan (1) mengidentifikasi nilai-nilai etis Maryam dalam Al-Qur’an, (2) merekonstruksi konsep pembentukan karakternya berdasarkan narasi Al-Qur’an, dan (3) mengontekstualisasikan konsep tersebut bagi pengembangan etika Islam kontemporer. Penelitian ini diharapkan memberikan kontribusi bagi pengembangan studi Al-Qur’an dan pendidikan karakter.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan dengan pendekatan kualitatif dan metode tafsir tematik (*Tafsīr Mawḍū‘ī*), yang didukung analisis isi kualitatif dan metode deskriptif-interpretatif. Sumber utama penelitian berupa ayat-ayat yang menarasikan kisah Maryam, terutama QS. Āli ‘Imrān ayat 35–37, 42–47, QS. Maryam ayat 16–34, dan QS. al-Taḥrīm ayat 12. Analisis dilakukan dengan memanfaatkan penafsiran para mufasir serta teori *Tazkiyah al-Nafs* Al-Ghazali dan *Comprehensive Character Education* Thomas Lickona.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa nilai-nilai etis yang tercermin dalam karakter Maryam meliputi *Al-Iffah*, *Al-Ṣiddīqiyah*, *Al-Qunūt*, *Al-Ṣabr*, serta *Al-Tawakkul*. Pembentukan karakter Maryam berlangsung melalui tiga fase, yaitu fase prenatal dan keluarga, fase pendidikan dan pembiasaan dalam lingkungan *Miḥrāb*, serta fase aktualisasi karakter melalui berbagai ujian dan tekanan sosial. Ketiga tahap tersebut dapat dipahami melalui konsep *Tazkiyah al-Nafs* dalam pemikiran Al-Ghazali, yang selaras dengan konsep *Moral Knowing*, *Moral Feeling*, dan *Moral Action* Thomas Lickona. Integrasi kedua perspektif tersebut menunjukkan bahwa karakter tidak hanya terbentuk melalui pengetahuan tentang nilai, tetapi juga melalui proses internalisasi, pembiasaan, pengendalian diri, dan pembuktian nilai dalam tindakan nyata. Temuan ini memiliki implikasi penting bagi pendidikan karakter, khususnya pada tingkat keluarga, lingkungan pendidikan, serta pengembangan kurikulum yang integratif dengan memadukan dimensi spiritual, moral, emosional, dan perilaku.

ABSTRACT

M Zamzami, 230204210020, 2026. **“The Concept of Maryam's Character-Building in The Qur'an (A Study of Thematic Tafsir)”**, Thesis, Master of Islamic Studies Department, Postgraduate Faculty, Maulana Malik Ibrahim State Islamic University Malang.

Supervisors: (1) Dr. H. M. Hadi Masruri, Lc., M.A.
(2) Prof. Dr. Drs. H. Fadil, M.Ag.

Keyword: *Maryam bint ‘Imran, character-building, Qur’an, thematic tafsir, tazkiyah al-nafs, character education.*

This study is motivated by the importance of character formation in responding to contemporary moral challenges. Previous studies on Maryam in the Qur’an have generally emphasized her exemplary virtues, while the process through which those virtues were formed has received less systematic attention. This study aims to (1) identify Maryam’s ethical values in the Qur’an, (2) reconstruct the concept of her character formation based on Qur’anic narratives, and (3) contextualize the concept for the development of contemporary Islamic ethics. The study is expected to contribute to Qur’anic studies and character education.

This research is a qualitative library study employing the *Tafsir Mawḍū‘ī* (thematic interpretation) approach, supported by qualitative content analysis and descriptive-interpretive methods. The primary sources are Qur’anic verses narrating the story of Maryam, particularly QS. Āli ‘Imrān 35–37, 42–47, QS. Maryam 16–34, and QS. al-Taḥrīm 12. The analysis combines relevant exegetical interpretations with Al-Ghazali’s concept of *Tazkiyah al-Nafs* and Thomas Lickona’s Comprehensive Character Education framework. The framework connects spiritual, educational, environmental, and experiential dimensions of Maryam’s character in an integrated analysis.

The findings show that Maryam’s main ethical values are *Al-‘Iffah*, *Al-Ṣiddīqiyah*, *Al-Qunūt*, *Al-Ṣabr*, and *Al-Tawakkul*. Her character formation develops through three interconnected stages: the prenatal and family stage, the educational and habituation stage in the *Miḥrāb*, and the actualization stage through trials and social pressure. These stages correspond to Al-Ghazali’s concepts of *Tazkiyah al-Nafs*, which describe the process of purification, cultivation of virtue, and the actualization of spiritual character. They also relate to Lickona’s concepts of Moral Knowing, Moral Feeling, and Moral Action. Thus, Maryam’s character is formed through a gradual, integrated, and continuous process involving spiritual development, education, habituation, and moral resilience. The findings provide important implications for family education, educational environments, spiritual guidance, and the development of integrative character education that responds to contemporary moral challenges.

مستخلص البحث

محمد زمزمي، ٢٠٢١، ٢٣٠، ٢٠٤، ٢٠٢٦). "مفهوم بناء الأخلاق لمريم بنت عمران في القرآن الكريم (دراسة في التفسير الموضوعي)" رسالة ماجستير، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الدراسات العليا، جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج.

المشرف: (١) الدكتور هادي مسروري، الماجستير. (٢) الأستاذ، الدكتور، فاضل، الماجستير.

الكلمات الرئيسية: مريم بنت عمران، بناء الشخصية، القرآن الكريم، التفسير الموضوعي، تزكية النفس، التربية الأخلاقية.

ينطلق هذا البحث من أهمية بناء الشخصية في مواجهة التحديات الأخلاقية المعاصرة. وقد ركزت الدراسات السابقة حول مريم في القرآن الكريم غالبًا على صفاتها وفضائلها النموذجية، بينما لم تحظَ عملية تكوّن شخصيتها بدراسة منهجية كافية. ويهدف هذا البحث إلى تحديد القيم الأخلاقية لمريم، وإعادة بناء مفهوم تكوين شخصيتها كما ورد في القرآن الكريم، ثم بيان إمكانية توظيف هذا المفهوم في سياق الأخلاق الإسلامية المعاصرة.

اعتمد البحث على الدراسة المكتبية بالمنهج الكيفي، واستخدم منهج التفسير الموضوعي، مدعومًا بتحليل المحتوى الكيفي والمنهج الوصفي التفسيري. وتمثلت المصادر الأساسية في الآيات القرآنية التي تسرد قصة مريم، ولا سيما سورة آل عمران الآيات ٣٥-٣٧ و ٤٢-٤٧، وسورة مريم الآيات ١٦-٣٤، وسورة التحريم الآية ١٢. كما جمع البحث بين تفسيرات المفسرين ومفهوم تزكية النفس عند الإمام الغزالي ونظرية التربية الأخلاقية الشاملة عند توماس ليكونا.

أظهرت النتائج أن أهم القيم الأخلاقية في شخصية مريم تتمثل في العفة، والصدّيقية، والقنوت، والصبر، والتوكل. كما أن بناء شخصيتها مر بثلاث مراحل، هي المرحلة السابقة للولادة والأسرة، ومرحلة التربية والتعويد على العبادة في المحراب، ثم مرحلة التحقق من خلال الابتلاء والضغط الاجتماعي. ويمكن فهم هذه المراحل في ضوء مفاهيم تزكية النفس عند الغزالي، مع ارتباطها بمفاهيم *moral knowing* و *moral feeling* و *moral action* عند ليكونا. وتقدم النتائج دلالات مهمة للتربية الأسرية والبيئة التعليمية والتربية الأخلاقية المتكاملة.

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL	1
PENYATAAN KEASLIAN TESIS	II
PERSETUJUAN PEMBIMBING	III
PENGESAHAN NASKAH TESIS	IV
PEDOMAN TRANSLITERASI	V
MOTTO	VII
KATA PENGANTAR	VIII
ABSTRAK	XI
ABSTRACT	XII
مستخلص البحث	XIII
DAFTAR ISI	XIV
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Konteks Penelitian	1
B. Fokus Penelitian	7
C. Tujuan Penelitian	8
D. Manfaat Penelitian	8
E. Definisi Operasional.....	9
F. Penelitian Terdahulu	11
G. Sistematika Penulisan	21
BAB II TINJAUAN PUSTAKA	24
A. Landasan Teoretis	24
1. Konsep Dasar Pembentukan Karakter (<i>Character-Building</i>)	24
2. Teori Pembentukan Karakter Al-Ghazali	25
3. Teori Pendidikan Karakter Komprehensif Thomas Lickona	31
4. Sintesis Integratif: Teori Al-Ghazali dan Lickona	36
5. Tafsir Tematik	38
B. Kerangka Berpikir	40
BAB III METODE PENELITIAN	43
A. Jenis dan Pendekatan penelitian.....	43
B. Sumber Data.....	44
C. Pengumpulan Data	46

D. Analisis Data	46
BAB IV HASIL DAN PEMAPARAN DATA.....	49
A. Sketsa Biografi Maryam binti Imran.....	49
1. Kalahiran Maryam binti Imran.....	49
2. Latar Belakang Keluarga.....	50
3. Latar Belakang Sosial dan Budaya.....	52
B. Profil Ayat-ayat dan Teks Maryam dalam Al-Qur'an	54
1. Statistik dan Sebaran Frekuensi Ayat.....	54
2. Klasifikasi Kronologis: Periode <i>Makkiyah</i> dan <i>Madaniyah</i>	59
3. Tipologi Terminologi dan Gelar (<i>Nomenclature</i>)	61
4. Pemetaan Tematik Narasi Maryam	66
C. Nilai-nilai Etik Maryam binti Imran	69
1. <i>Al-'Iffah</i> (Kesucian dan Penjagaan Kehormatan Diri)	69
2. <i>Al-Ṣiddīqiyah</i> (Integritas dan Kebenaran Mutlak).....	73
3. <i>Al-Qunūt</i> (Ketaatan Total dan Ketekunan Beribadah)	76
4. <i>Al-Ṣabr wa Al-Istiqāmah</i> (Resiliensi dan Keteguhan Mental)	80
5. <i>Al-Tawakkal</i> (Kemandirian Spiritual dan Kebergantungan pada Allah)	85
D. Dimensi-dimensi Pembentukan Karakter Maryam.....	90
1. Dimensi Transendental (<i>Al-Iṣṭifa'</i> atau Pemilihan Ilahi)	91
2. Dimensi Prenatal dan Keluarga (<i>Dhurriyah</i>)	94
3. Dimensi Edukasi dan Mentorship (<i>Al-Kafālah</i>).....	98
4. Dimensi Lingkungan dan Spasial (<i>Al-Miḥrāb</i>)	101
5. Dimensi Ujian dan Pengalaman Eksistensial	104
BAB V ANALISIS DAN PEMBAHASAN.....	108
A. Sintesis Temuan dan Penafsiran Integratif.....	108
1. Dimensi Formasi Prenatal dan Fitrah Spiritual	108
2. Dimensi Mentorship, Ekosistem <i>Miḥrāb</i> , dan Habitiasi	112
3. Dimensi Resiliensi Moral dan Aksi Keterujian Krisis	116
B. Implikasi Pedagogis: Reorientasi Pendidikan Karakter Integratif.....	119
1. Implikasi pada Level Pendidikan Keluarga.....	120
2. Implikasi pada Desain Ekosistem Pendidikan.....	122
3. Implikasi pada Kurikulum dan Metodologi Pembelajaran.....	124

BAB VI PENUTUP	126
A. Kesimpulan	126
B. Keterbatasan dan Saran.....	127
DAFTAR PUSTAKA	129
RIWAYAT HIDUP	135

BAB I

PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

Dalam Islam, pembinaan akhlak menempati posisi yang sangat fundamental, jauh melampaui sekadar pelengkap ibadah ritual. Hakikatnya, penanaman akhlak merupakan inti dan tujuan utama dari diutusnya para Nabi. Kekokohan sebuah peradaban tidak semata-mata dinilai dari pencapaian kebendaan atau kemajuan materiil semata. Justru, kemajuan itu ditentukan oleh teguhnya nilai-nilai etika yang hidup dalam tatanan masyarakat. Karena signifikansinya yang mendasar ini, pembahasan mengenai konsep akhlak menjadi tema yang selalu relevan. Proses bagaimana membentuk karakter yang luhur pun terus menjadi diskusi yang tidak pernah pudar. Oleh sebab itu, topik ini tetap menjadi kajian yang sentral dan sangat krusial. Pendidikan moral adalah fondasi yang menjamin kelestarian nilai-nilai kemanusiaan dalam setiap peradaban.¹

Keberadaan sosok teladan yang otentik dan menginspirasi kian penting. Konsep-konsep akhlak mulia akan terasa sulit untuk dipahami dan dijadikan pedoman hidup. Tanpa adanya contoh nyata dalam praktik kehidupan, internalisasi nilai-nilai tersebut mustahil tercapai. Hal ini menjadi sangat krusial khususnya bagi pembinaan karakter generasi muda. Mereka sangat membutuhkan figur dengan integritas moral yang kokoh dan konsisten. Figur ini akan berfungsi sebagai cermin untuk merefleksikan nilai-nilai luhur. Mereka juga menjadi standar konkret dalam

¹ Nurhadi and Abdul Rahman, *Konsep Pendidikan Akhlak, Moral Dan Karakter Dalam Islam* (Jakarta: Guepedia, 2020), 15.

berperilaku di tengah kompleksitas zaman. Pada akhirnya, keteladanan inilah yang akan membimbing mereka menghadapi berbagai tantangan.²

Al-Qur'an menawarkan pendekatan unik dalam mendidik akhlak, yaitu melalui *qasas* (kisah-kisah) yang sarat hikmah. Kisah-kisah ini tidak sekadar menjadi rekaman peristiwa masa lalu, melainkan berfungsi sebagai instrumen pendidikan Ilahi yang mendalam. Metode ini mampu menyentuh pembaca secara emosional dan sekaligus mengajak mereka untuk merenung secara intelektual. Dengan pendekatan naratif seperti ini, nilai-nilai akhlak dapat disampaikan dengan lebih berkesan dan efektif dibandingkan hanya dengan perintah normatif yang kaku.

Maryam binti Imran menempati posisi yang sangat mulia dalam Al-Qur'an, terbukti dari pengabadian namanya sebagai satu-satunya surah khusus bagi seorang perempuan, yaitu Surah Maryam (surah ke sembilanbelas), dengan namanya yang disebut berulang kali. Al-Qur'an memujinya dengan sebutan perempuan pilihan yang suci, taat, dan membenarkan firman Tuhannya. Di tengah budaya yang sering menempatkan perempuan pada posisi marginal, Al-Qur'an justru mengangkat Maryam sebagai simbol kesucian dan keteguhan hati. Secara normatif, figur Maryam dipersembahkan sebagai teladan akhlak yang ideal dan universal, bukan hanya untuk kalangan kaum hawa, melainkan sebagai *mathalan lilladhīna āmanū*, yakni prototipe ideal pembentukan karakter yang melintasi sekat gender dan zaman. Hal ini telah ditegaskan di dalam al-Quran:

² Abdullah Nasih Ulwan, *Pendidikan Akhlak Dalam Islam*, 3rd ed. (Bandung: Pustaka Hidayah, 2017), 52.

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ
بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ۝

Allah juga membuat perumpamaan bagi orang-orang yang beriman, yaitu istri Fir'aun, ketika dia berkata, "Ya Tuhanku, bangunkanlah untukku di sisi-Mu sebuah rumah dalam surga, selamatkanlah aku dari Fir'aun dan perbuatannya, serta selamatkanlah aku dari kaum yang zalim. (QS. Al-Tahrim: 11)

وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا
وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِنَ الْقَنَاتِ ۝

Dan (ingatlah) Maryam binti Imran yang memelihara kehormatannya, maka Kami tiupkan ke dalam rahimnya sebagian dari ruh (ciptaan) Kami, dan dia membenarkan kalimat Rabbnya dan Kitab-Kitab-Nya, dan dia adalah termasuk orang-orang yang taat. (QS. Al-Tahrim: 12)

Dalam ayat yang pertama ditegaskan bahwa Allah telah menjadikan istri Fir'aun sebagai teladan bagi orang-orang yang beriman, kemudian dilanjutkan dengan ayat kedua yang menyebutkan Maryam binti Imran sebagai figur kedua yang menduduki kemuliaan yang sama dan dimasukkan ke dalam golongan orang-orang yang taat ("*al-qāniṭīn*" dengan bentuk kata jamak yang maskulin). Dengan demikian, ia adalah cerminan sempurna dari integritas dan ketabahan iman tertinggi.³

Namun kenyataan objektif di era kontemporer menunjukkan kontras yang tajam. Arus globalisasi, materialisme, dan disrupsi digital telah memicu krisis etika dan degradasi moral yang sistemik, ditandai dengan maraknya komodifikasi diri,

³ Sayyid 'Abd al-Rahman Al-Mahdi, *Maryam Binti 'Imran Dalam Al-Qur'an: Studi Tafsir Tematik*, 1st ed. (Jakarta: Pustaka Ilmiah, 2024), 102-103.

pudarnya integritas, serta krisis keteladanan otentik. Pendekatan pendidikan karakter modern kerap kali terjebak pada capaian kognitif-formalistik dan pembentikan perilaku luar (*behavioral modification*), namun rapuh dalam membangun fondasi psiko-spiritual dan resiliensi batin peserta didik saat berhadapan dengan krisis moral. Akibatnya, timbul jurang pemisah yang lebar (*gap*) antara idealitas ajaran etika Islam dengan realitas perilaku moral masyarakat Muslim modern.⁴

Ketimpangan tersebut diperparah oleh problem akademis dalam literatur surdi Islam. Sebagian besar kajian terdahulu mengenai figur Maryam masih berputar pada pendekatan normatif-deskriptif. Artinya, kajian tersebut umumnya berfokus pada pencatatan daftar sifat-sifat moral yang dimiliki oleh Maryam. Diantaranya adalah peneitian yang dilakukan oleh Yolanda, Razzaq, dan Imron.⁵ Yang fokus kepada pemahaman konsep pendidikan anak perempuan seperti yang dinarasikan dalam surah Ali ‘Imrān ayat 35-37, berdasarkan interpretasi Quraish Shihab dalam karyanya Tafsir al-Mishbah. Penelitian yang serupa dilakukan oleh Yosi Rani Saputri, Alfadilah, Faizin, dan Syofyan Hadi,⁶ yang memusatkan analisisnya kepada pola pengasuhan Maryam seperti yang digambarkan dalam Al-Qur’an dengan menggunakan Semiotika Roland Barthes sebagai landasan teoretisnya.

⁴ (butuh referensi)

⁵ Yolanda Yolanda, Abdur Razzaq, and Kristina Imron, “Telaah Pemikiran Quraish Shihab Dengan Tafsir Al-Misbah Pada Surat Ali-Imran Ayat 35-37 Tentang Konsep Pendidikan Anak Perempuan,” *Jurnal Ilmiah Global Education* 5, no. 3 (2024): 889–95, <https://doi.org/10.55681/jige.v5i3.3231>.

⁶ Yosi Rani Saputri et al., “Kisah Pengasuhan Maryam Dalam Al-Qur’an Perspektif Semiotika Roland Barthes,” *Ikhtisar Jurnal Pengetahuan Islam* 3, no. 2 (2023): 191–211, <https://doi.org/10.55062/ijpi.v3i2.347>.

Aspek yang justru lebih krusial sering kali terabaikan, yaitu proses bagaimana karakter mulia tersebut terbentuk dalam diri sosok Maryam. Studi-studi yang hanya fokus pada produk akhir (akhlak yang sudah jadi) kurang dapat membantu apabila tidak disertai oleh pemahaman yang mendalam tentang proses keterbentukannya. Oleh karena itu, penelitian ini hadir dalam rangka mengisi celah akademik tersebut. Dengan memusatkan analisis pada konsep pembentukan karakter (*character-building*) Maryam yang dinarasikan dalam Al-Qur'an, studi ini berupaya menawarkan perspektif yang lebih relevan bagi studi keislaman, secara umum, dan bagi pengkaji kajian tafsir, secara khusus.

Obyek kajian yang menjadi fokus dalam penelitian ini adalah ayat-ayat kunci yang paling detail menarasikan figur Maryam, yang dalam hal ini berfokus kepada QS. Ali 'Imran ayat 35-37 yang mengisahkan nazar istri Imran (ibunda Maryam, kelahiran Maryam, dan perlindungannya dari setan. Kemudian ayat 42-44 yang menarasikan tentang kabar dari malaikat kepada Maryam bahwa Allah telah memilihnya, menyucikannya, dan melebihkannya atas segala wanita di seluruh alam. Lalu akan dilanjutkan ke dalam ayat 45-47 yang menarasikan kabar gembira tentang kelahiran seorang putra bernama Al-Masih Isa putra Maryam.

QS. Maryam akan menjadi objek selanjutnya, yang mana ayat 16-21 menarasikan bahwa Maryam mengasingkan diri ke suatu tempat di sebelah timur, ia didatangi oleh malaikat dalam wujud manusia, dan menyampaikan kabar akan kelahiran seorang putra yang suci. Dilanjutkan ke ayat 22-26 yang mengisahkan tentang proses kehamilan dan '*uzlah* (mengasingkan diri) ke tempat yang jauh. Ia bersandar di pangkal pohon kurma saat hendak melahirkan, merasa bersedih dan

putus asa, lalu Allah menghiburnya dengan menyediakan aliran sungai kecil dan buah kurma. Kemudian ayat 27-34 yang menarasikan bahwa Maryam kembali kepada kaumnya sambil menggendong bayinya, sembari mendapat tuduhan keji, Maryam (atas perintah Allah) berpuasa bicara dan menunjuka kepada bayinya, yang kemudian Isa AS yang masih bayi berbicara untuk membela ibunya, menyatakan bahwa ia adalah hamba Allah, seorang Nabi, dan diberkati.

Adapun surah yang lain, seperti QS. Al-Taḥrīm ayat 12, penyebutan Maryam hanya sebagai salah satu teladan kesucian dan ketaatan bagi orang-orang bermiman, dimana Allah membuat perumpamaan tentang Maryam binti Imran yang memelihara kehormatannya, lalu Allah meniupkan ke dalam (rahim)-nya sebagian dari *rūḥ* (ciptaan)-Nya. Ayat ini memuji Maryam karena membenarkan kalimat-kalimat Tuhannya dan kitab-kitab-Nya, serta termasuk orang-orang yang taat. Sedangkan surah-surah yang lain, seperti QS. Al-Baqarah ayat 87 dan 253, Al-Nisā' ayat 156 dan 171, dan yang lainnya, tidak termasuk kedalam fokus kajian dalam penelitian ini karena ayat-ayat tersebut lebih berorientasi kepada konteks Isa putra Maryam, bukan menarasikan tentang kisah kehidupan Maryam.

Untuk melakukan analisis atas kedua surah tersebut, pendekatan normatif saja tidak cukup memadai. Di sini, peneliti memerlukan pisau analisis lain yang lebih relevan. Pendekatan yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan Tafsir Tematik, di mana pendekatan ini dipilih karena sangat efektif untuk menjawab problematika kontemporer yang kompleks dan tidak terurai secara spesifik dalam satu surah saja. Dengan merangkai berbagai ayat menjadi satu konsep tunggal, tafsir tematik dapat memberikan solusi praktis yang relevan dengan

perkembangan zaman serta memperkuat argumentasi akademis melalui kesatuan pesan wahyu yang konsisten, dinamis, dan sistematis.⁷

Sementara teori yang digunakan untuk membedah hasil temuan adalah teori pembentukan karakter dalam perspektif Islam yang akan diwakili oleh konsep tazkiyah al-nafs Al-Ghazali, serta dikombinasikan dengan teori pembentukan karakter dalam perspektif pendidikan modern yang dalam hal ini teori pendidikan karakter komprehensif perspektif Thomas Lickona akan digunakan untuk membandingi teori dalam perspektif Islam.

Penggunaan dan penggabungan kerangka teoritis *Tazkiyah al-Nafs* Imam Al-Ghazali dengan Comprehensive Character Education Thomas Lickona didasarkan pada pertimbangan metodologis dan epistemologis yang saling melengkapi (*complementary framework*). Teori *tazkiyah al-nafs* Al-Ghazali berfungsi sebagai pisau analisis untuk membedah dimensi transendental, penyucian batiniah (*takhallī-taḥallī-tajallī*), serta kedalaman orientasi spiritual Maryam yang menjadi fondasi utama karakternya. Namun, agar nilai-nilai spiritual-transendental tersebut dapat diukur dan dievaluasi dalam domain psikologi pendidikan modern, teori Thomas Lickona dihadirkan untuk mendeteksi manifestasi konkret karakter Maryam melalui tiga ranah operasional: *Moral Knowing*, *Moral Feeling*, dan *Moral Action*.

B. Fokus Penelitian

⁷ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Jakarta: Mizan, 2013), 114-118.

Berdasarkan latar belakang yang telah dipaparkan di atas, penelitian ini merumuskan beberapa pertanyaan pokok sebagaimana berikut:

1. Bagaimana nilai-nilai etis (*ethical values*) Maryam dalam Al-Qur'an?
2. Bagaimana konsep pembentukan karakter (*character-building*) Maryam sebagaimana telah dinarasikan dalam Al-Qur'an?
3. Bagaimana kontekstualisasi konsep pembentukan karakter berbasis kisah Maryam terhadap konsep etika Islam kontemporer?

C. Tujuan Penelitian

Mengacu kepada dua pertanyaan dalam rumusan masalah di atas, maka penelitian ini mencoba untuk fokus kepada tujuan penelitian sebagai berikut:

1. Mengidentifikasi nilai-nilai etis Maryam dalam Al-Qur'an.
2. Merekonstruksi konsep pembentukan karakter Maryam dalam Al-Qur'an.
3. Mengontekstualisasikan konsep pembentukan karakter berbasis kisah Maryam terhadap konsep etika Islam kontemporer.

Secara lebih spesifik, penelitian ini bertujuan untuk menyajikan konsep pembentukan akhlak mulia yang dinarasikan oleh Al-Qur'an melalui kisah Maryam.

D. Manfaat Penelitian

Berangkat dari fokus dan tujuan penelitian di atas, penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi substantif dalam dua dimensi utama, yakni dimensi teoretis bagi pengayaan khazanah intelektual dan dimensi praktis sebagai acuan aplikatif bagi pemangku kepentingan tertentu.

1. Dimensi Teoretis

Secara teoretis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi signifikan bagi pengembangan khazanah keilmuan Islam. Dengan menerapkan pendekatan tafsir kontekstual pada *qasas* (kisah-kisah) Al-Qur'an, studi ini berupaya memperkaya metodologi dalam bidang tafsir *Mauḍu'ī* (tematik), khususnya dalam menggali dimensi pedagogis dari narasi kitab suci. Lebih lanjut, analisis mendalam mengenai proses pembentukan karakter Maryam akan menjadi sumbangan pemikiran yang relevan bagi diskursus studi Akhlak Tasawwuf serta Filsafat Pendidikan Islam, dengan menunjukkan bagaimana figur perempuan dalam Al-Qur'an dapat dijadikan subjek sentral dalam perumusan teori moral.

2. Dimensi Praktis

Di samping manfaat dalam aspek akademik, penelitian ini juga memiliki relevansi praktis yang besar di tengah tantangan moral kontemporer. Temuan penelitian ini diharapkan dapat menawarkan sebuah model atau purwarupa pembentukan karakter yang otentik, humanis, dan bersumber langsung dari Al-Qur'an (studi kisah Maryam). Konsep ini dapat diaplikasikan secara konkret oleh berbagai pemangku kepentingan, mulai dari orang tua dalam lingkungan keluarga (*parenting*), para pendidik di lembaga pendidikan formal, hingga para pendakwah dan aktivis sosial dalam upaya pembinaan karakter di masyarakat luas untuk menghadapi degradasi nilai saat ini.

E. Definisi Operasional

1. Karakter

Karakter dapat diartikan dengan sifat-sifat kejiwaan, akhlak, atau budi pekerti yang membedakan seseorang dengan yang lain. Abdul Majid dkk. menartikan karakter sebagai tabiat, watak, sifat kejiwaan, budi pekerti yang membedakan seseorang dengan orang lain.⁸ Penapat lain mengatakan bahwa karakter merupakan kepribadian, pola pikir, dan cara bertindak yang tertanam dalam diri seseorang. Orang yang berkarakter adalah orang yang mempunyai kualitas akhlak dan moral yang positif.⁹

2. Pembentukan Karakter

Pembentukan Karakter merupakan usaha sadar dan terencana yang tujuannya adalah internalisasi nilai-nilai moral dan akhlak sehingga terwujud dalam implimentasi pendidikan sikap dan perilaku yang baik. Ia adalah proses penanaman nilai esensial pada diri seseorang melalui kegiatan pembelajaran dan pendampingan. Pempentukan karakter merupakan usaha yang disengaja untuk membantu seseorang untuk dapat memahami, memperhatikan, dan mengamalkan nilai-nilai etika.¹⁰

3. Tafsir Tematik

Tafsir *Mawḍūʿī* (Tematik) adalah pola penafsiran dengan cara menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang mempunyai tujuan yang sama dengan arti yang sama-sama membicarakan satu topik, menyusun berdasarkan masa turunya ayat, serta

⁸ Abdul Majid and Dian Ndayani, *Pendidikan Karakter Perspektif Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012), 11.

⁹ Zubaidi, *Desain Pendidikan Karakter* (Jakarta: Prenada Media Group, 2011), 2.

¹⁰ Thomas Lickona, *Character Matters = Persoalan Karakter : Bagaimana Membantu Anak Mengembangkan Penilaian Yang Baik, Integritas, Dan Kebajikan Penting Lainnya*, ed. Uyu Wahyudin and Dasim Budimansyah (Jakarta: Bumi Aksara, 2016), 6.

memprhatikan *asbāb al-nuzūl* (latar belakang turunnya ayat). Kemudian, diberikan penjelasan, uraian, komentar, dan pokok-pokok kandungan hukumnya.¹¹

F. Penelitian Terdahulu

Dalam bagian ini, peneliti akan menampilkan beberapa penelitian terdahulu yang memiliki keserupaan dengan penelitian ini. Tujuannya tidak lain adalah untuk menentukan *novelty* (aspek kebaruan) dari penelitian yang sedang dilakukan serta memberikan pemahaman bagaimana penelitian ini mengambil posisi dan menentukan celah di antara penelitian-penelitian terdahulu.

Di antara penelitian-penelitian terdahulu yang memiliki keserupaan dengan penelitian ini, sebagaimana yang telah dieksplorasi oleh peneliti, adalah sebagai berikut:

1. Rifa Tsamrotul Syaadah dan Iqrimah Azhari (2026).¹² Penelitian tersebut fokus kepada sosok Maryam binti Imran sebagai model pemberdayaan perempuan dengan membandingkan narasi dalam Al-Qur'an dan Injil. Dengan pendekatan intertekstual, penelitian ini menyimpulkan bahwa Maryam tidak hanya hadir sebagai sosok historis, namun juga simbol pemberdayaan perempuan yang melampaui batas dogmatis dan menawarkan paradigma baru dalam penguatan peran perempuan di masyarakat.

¹¹ Abd Al-Hayy Al-Farmawi, *Al-Bidayah Fi Al-Tafsir Al-Mawdu'i: Dirasah Manhajiyyah Mawdu'iyyah* (Kairo: Matba'ah al-Hadaroh al-Arabiyah, 1977), 52.

¹² Rifa Tsamrotul Syaadah and Iqrimah Azhari, "(2026) Empowered Maryam Bint 'Imrān An Intertextual Study of the Qur'an and the Bible," *Al-Fahmu: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 5, no. 1 (2026): 237–49, <https://doi.org/10.58363/alfahmu.v5i1.557>.

2. Sultan Parpatih (2025).¹³ Fokus kajian dalam penelitian ini meliputi tiga aspek utama, yaitu: *pertama*, konsep pendidikan karakter dalam perspektif Al-Qur'an sebagai landasan dalam membangun generasi berakhlak mulia; *kedua*, nilai-nilai karakter utama yang terkandung dalam Al-Qur'an yang menjadi pedoman pembentukan kepribadian individu; dan *ketiga*, strategi penerapan pendidikan karakter berbasis Al-Qur'an dalam berbagai aspek kehidupan, seperti di lingkungan keluarga, sekolah, dan masyarakat. Kajian ini juga menekankan pentingnya implementasi nilai-nilai Qur'ani secara holistik dan relevan dengan tantangan zaman modern, termasuk era digital.
3. Nanih Nurhayati dan Iskandar Mirza (2025).¹⁴ Penelitian ini bertujuan untuk menunjukkan efektivitas *Tafsir Tarbawi* sebagai alat pedagogis untuk menanamkan nilai-nilai inti Islam dan mengembangkan karakter Islam yang kuat pada anak-anak selama tahun-tahun formatif mereka.
4. Baju Pratama Marronis, Salsa Bila Khutrun Nada, Layli Sartika, Puja Hayati, dan Wismanto (2024).¹⁵ Penelitian ini berpusat pada pemahaman dan interpretasi bimbingan yang diberikan dalam Surat Luqman ayat 13-19 untuk mengatasi tantangan pendidikan kontemporer, khususnya dalam konteks membesarkan anak Islam dan budidaya nilai-nilai moral dan agama dalam keluarga.

¹³ Sultan Parpatih, "Pendidikan Karakter Dalam Al-Quran: Membangun Generasi Berakhlak Mulia," *Jurnal Riset Rumpun Ilmu Pendidikan* 4, no. 1 (2025): 176–89, <https://doi.org/10.55606/jurripen.v4i1.4336>.

¹⁴ Nanih Nurhayati and Iskandar Mirza, "Peran Tafsir Tarbawi Dalam Pengembangan Kepribadian Islami Pada Anak Usia Dini," *AL-AFKAR: Journal for Islamic Studies* 8, no. 1 (2025): 77–89, <https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v8i1.1788>.

¹⁵ Raju Pratama Marronis et al., "Analisis Tentang Pola Asuh Anak Dalam Perspektif Al-Quran Surah Luqman Ayat 13-19," *IHSANIKA : Jurnal Pendidikan Agama Islam* 2, no. 2 (2024): 17–29, <https://doi.org/10.59841/ihsanika.v2i2.1074>.

5. Sri Hafizatul Wahyuni Zain, Erna Wilis Syarkan, dan Herlini Puspika Sari (2024).¹⁶ Penelitian ini berpusat pada pemahaman bagaimana pendidikan Islam, yang berakar pada nilai-nilai Al-Qur'an dan Hadis, mempengaruhi karakter masyarakat, menilai metodologi pendidikan saat ini, dan mengusulkan perbaikan untuk pengembangan karakter dalam sistem pendidikan Indonesia.
6. Abdul Aziz Ridha (2024).¹⁷ Fokus dan tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengidentifikasi nilai-nilai pendidikan yang terkandung dalam Q.S. Ar-Ra'ad ayat 28 dan menunjukkan relevansinya terhadap pendidikan moral dan spiritual. Secara spesifik, fokus penelitian meliputi aspek keimanan, ketenangan hati, mengingat Allah, serta pengintegrasian nilai spiritual dalam pembinaan karakter dan pengelolaan stres. Sedangkan, tujuan utama dari penelitian ini adalah untuk mengetahui dan menguraikan nilai-nilai pendidikan yang terdapat dalam ayat tersebut dan bagaimana nilai-nilai ini dapat diimplementasikan dalam konteks pendidikan moral dan spiritual, guna membantu pembentukan karakter dan stabilitas emosional peserta didik.
7. Anie Rohaeni (2024).¹⁸ Artikel ini bertujuan untuk menunjukkan bagaimana nilai-nilai pendidikan Al-Qur'an, seperti tauhid, akhlak mulia, dan tanggung

¹⁶ Sri Hafizatul Wahyuni Zain et al., "Peran Pendidikan Islam Dalam Pembentukan Karakter Masyarakat Berbasis Nilai-Nilai Al-Quran Dan Hadis," *Jurnal IHSAN Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 4 (2024): 199–215, <https://doi.org/10.61104/ihsan.v2i4.365>.

¹⁷ Abdul Aziz Ridha, "Nilai Pendidikan Pada Q.S. Ar-Ra'ad Ayat 28 Dan Relevansinya Terhadap Pendidikan Moral Dan Spritual," *Edudikara: Jurnal Pendidikan Dan Pembelajaran* 9, no. 2 (2024): 65–70, <https://doi.org/10.32585/edudikara.v9i2.363>.

¹⁸ Anie Rohaeni, "Nilai-Nilai Pendidikan Al-Quran Dalam Pembentukan Karakter Islami," *JURNAL SYNTAX IMPERATIF : Jurnal Ilmu Sosial Dan Pendidikan* 5, no. 5 (2024): 1027–33, <https://doi.org/10.36418/syntaximperatif.v5i5.530>.

jawab sosial, dapat berfungsi sebagai solusi strategis untuk memperkuat karakter dan moralitas generasi muda, sehingga melahirkan individu yang unggul bukan hanya dalam pengetahuan tetapi juga dalam perilaku moral dan komitmen terhadap kebaikan.

8. Hartono dan Nurul Agustin (2025).¹⁹ Penelitian ini berfokus pada dekadensi moral yang lazim di masyarakat, terutama di kalangan pemuda, yang bermanifestasi dalam perilaku negatif dan penyimpangan dari norma-norma yang ditetapkan. Ini menyoroti isu-isu seperti kesabaran, pengampunan, dan kurangnya kepercayaan di antara para pemimpin dalam memenuhi tanggung jawab mereka. Studi ini secara khusus meneliti pendidikan moral yang tertanam dalam kisah Nabi Yusuf (Yusuf) dalam Al-Qur'an sebagai sarana untuk mengatasi kemerosotan moral sosial tersebut.
9. Abdul Ghoni (2021).²⁰ Studi ini fokus pada eksplorasi konsep '*qur'anic parenting*' dengan memeriksa sosok istri Imran, Hannah, sebagai panutan ideal bagi para ibu. Sosok ini disorot karena ia melahirkan Maryam dan, kemudian, Nabi Isa (Yesus) sebagai cucunya. Penelitian ini menggali praktik pengasuhan istri Imran, khususnya seperti yang dijelaskan dalam Surah Ali Imran ayat 35-37.

¹⁹ Hartono and Nurul Agustin, "Pendidikan Moral Pada Kisah Nabi Yusuf Dalam Al-Quran," *AS-SYIFA: Journal of Islamic Studies and History* 4, no. 2 (2025), <https://doi.org/10.35132/assyifa.v4i2.1273>.

²⁰ Abdul Ghoni, "Qur'anic Parenting: Peran Ideal Ibu Dalam Al-Quran Studi Analisis Kisah Istri Imran Dalam Surat Ali Imran Ayat 35-37," *Ulumul Qur'an: Jurnal Kajian Ilmu Al-Quran Dan Tafsir* 1, no. 2 (2021): 65–73, <https://doi.org/10.58404/uq.v1i2.76>.

10. Yolanda, Abdur Razzaq, dan Kristina Imron (2024).²¹ Penelitian ini fokus pada pemahaman konsep pendidikan anak perempuan seperti yang disajikan dalam Surah Ali Imran ayat 35-37 Al-Qur'an. Secara khusus, ia meneliti konsep ini melalui lensa interpretasi Quraish Shihab dalam karyanya, Tafsir Al-Misbah. selain itu, ia mencoba untuk menggali pemikiran dan gagasan Shihab tentang pendidikan anak perempuan seperti yang diartikulasikan dalam tafsirnya, menghubungkannya dengan ayat-ayat Quran tertentu yang terkait dengan pendidikan anak perempuan.
11. Yosi Rani Saputri, Alfadilah, Faizin, dan Syofyan Hadi (2023).²² Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap pola pengasuhan Maryam seperti yang digambarkan dalam Al-Qur'an. Penyelidikan ini dilakukan melalui lensa pendekatan semiotik Roland Barthes, yang melibatkan analisis denotasi, konotasi, dan mitos untuk menafsirkan makna yang mendasari dalam teks. Penelitian ini dimotivasi oleh status unik Maryam dalam Al-Qur'an, sebagai sosok perempuan khusus yang namanya diabadikan dalam QS. Ali-Imran ayat 33-44. Perbedaan ini bukan kebetulan tetapi dikaitkan dengan proses pengasuhan dan pendidikan tertentu yang membuatnya luar biasa. Oleh karena itu, penelitian menyelidiki proses pengasuhan dan pendidikan tersebut.

²¹ Yolanda, Razzaq, and Imron, "Telaah Pemikiran Quraish Shihab Dengan Tafsir Al-Misbah Pada Surat Ali-Imran Ayat 35-37 Tentang Konsep Pendidikan Anak Perempuan."

²² Saputri et al., "Kisah Pengasuhan Maryam Dalam Al-Quran Perspektif Semiotika Roland Barthes."

12. Cecep Soleh Kurniawan dan Anwar Bahrul Ulum (2024).²³ Studi ini fokus pada tiga aspek kunci yang terkait dengan narasi keluarga Imran dalam Surah Ali Imran, dengan mengidentifikasi ayat-ayat tertentu dalam Surah Ali Imran yang berisi kisah keluarga Imran. kajian ini melibatkan penentuan segmen tekstual tertentu yang menceritakan kisah mereka. Selain itu, aspek pentingnya adalah dedikasi untuk memahami aspek stilistika yang terdapat di dalam ayat-ayat yang dimaksud. Akhirnya, nilai-nilai pendidikan yang tertanam dalam kisah keluarga Imran merupakan aspek yang hendak diungkap dalam penelitian tersebut. Nilai-nilai ini disajikan sebagai pelajaran bagi pembaca untuk mencapai kehidupan keluarga yang ideal, sesuai ajaran Allah dan Rasul-Nya.
13. Diyaurrahman, Muh Nashirudin, dan Asiah Wati (2022).²⁴ Fokus dan tujuan penelitian ini adalah untuk menganalisis interpretasi ayat-ayat Al-Qur'an mengenai bentuk-bentuk bisnis, khususnya tijarah. Studi ini bertujuan untuk memberikan solusi terbaik bagi komunitas Muslim mengenai isu-isu ekonomi kontemporer, yang sering melibatkan penurunan nilai-nilai etika dalam praktik bisnis. Dengan kembali ke ajaran inti Al-Qur'an dan Al-Hadits, penelitian ini berusaha menawarkan bimbingan dan cara hidup bagi

²³ Cecep Soleh Kurniawan and Anwar Bahrul Ulum, "Kisah Keluarga Imran Dalam QS. Ali Imran: Analisis Stilistika Dan Nilai Pendidikan Keluarga Imran Dalam QS. Ali Imran," *Pesan-TREND: Jurnal Pesantren Dan Madrasah* 3, no. 2 (2024): 97–122, <https://jurnal.pustakaturats.com/index.php/pesan-trend/article/view/25>.

²⁴ Diyaurrahman, Muh Nashirudin, and Asiah Wati, "Etika Perniagaan Di Dalam Al-Quran (Analisis Tafsir Ayat – Ayat Tijarah)," *Syarikat: Jurnal Rumpun Ekonomi Syariah* 5, no. 2 (2022): 82–92, [https://doi.org/10.25299/syarikat.2022.vol5\(2\).9607](https://doi.org/10.25299/syarikat.2022.vol5(2).9607).

umat manusia, terutama dalam mengatasi masalah kegiatan bisnis yang memprioritaskan keuntungan daripada etika.

14. M. Toyib, Ahmad Bastari, dan Masruchin (2022).²⁵ penelitian ini bertujuan untuk menyelidiki nilai-nilai humanistik dalam konteks ayat-ayat Qital dan untuk memperjelas makna yang tertanam dalam ayat-ayat tersebut. Studi ini berusaha untuk memberikan wawasan baru, membangun relevansi, dan menumbuhkan harmoni sosial, seperti yang dibayangkan oleh Islam. Dengan merangkum dan menghubungkan ayat-ayat yang menyebut qital dengan perspektif humanistik, penulis bertujuan untuk menarik kesimpulan, termasuk gagasan bahwa masalah global berasal dari memudarnya rasa peduli terhadap orang lain karena kepentingan pribadi dan kelompok. Lebih lanjut, penelitian ini juga menunjukkan bahwa perang kontekstual kontemporer tidak didasarkan pada pertempuran tradisional melainkan pada ketidakmampuan untuk memerangi inovasi teknologi yang mengikis iman.
15. Asmaul Husna (2024).²⁶ Penelitian ini fokus pada identifikasi konsep parenting dalam perspektif Islam, khususnya melalui Tafsir Ibnu Katsir atas surah Luqman ayat 13-19. Tujuan penelitian ini adalah untuk memahami bagaimana nasihat Luqman kepada sang putra dapat berfungsi sebagaipanduan untuk pengasuhan yang efektif selaras dengan nilai-nilai Islam. Studi ini juga menyoroti bahwa pengasuhan Islam tidak hanya

²⁵ M. Toyib, Ahmad Bastari, and Masruchin Masruchin, "Nilai-Nilai Humanisme Dalam Etika Peperangan (Kajian Ayat-Ayat Qital)," *Jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu Al-Quran Dan Tafsir* 2, no. 2 (2022): 194–215, <https://doi.org/10.19109/jsq.v2i2.15058>.

²⁶ Asmaul Husna, "Konsep Parenting Dalam Perspektif Al-Quran Analisis Surah Luqman Ayat 13-19: Studi Tafsir Ibnu Katsir," *Al-I'jaz: Jurnal Kewahyuan Islam* 10, no. 1 (2024): 1–10, <https://doi.org/10.30821/al-i'jaz.v10i1.23527>.

mencakup aspek fisik dan emosional tetapi juga dimensi spiritual, sosial, dan moral, menawarkan bimbingan yang jelas bagi orang tua untuk membesarkan anak-anak yang setia, jujur secara moral, dan peka terhadap aspek sosial.

Dari beberapa penelitian terdahulu yang telah ditampilkan di atas, dapat dipahami bahwa penelitian-penelitian yang telah dilakukan menampilkan kajian tentang konsep pendidikan karakter dalam Al-Qur'an secara umum dan, secara spesifik, menyoroti keteladanan sosok Maryam, serta berhenti hanya pada penjabaran deskriptif tentang sifat-sifat mulia putri Imran tersebut. Belum ada kajian yang secara khusus mendalami tentang konsep pembentukan karakter Maryam sejak fase paling fundamental yang mencakup fase persiapan, fase ujian dan penguatan, dan aktualisasi. Oleh karena itu, penelitian ini mengisi kekosongan dalam aspek tersebut dengan menggunakan perspektif Tafsir Tematik dan dalam skema analisis isi (*Content analysis*) untuk membedah konsep tersebut.

Tabel 1.1.
Penelitian Terdahulu

No	Nama dan Tahun	Judul Penelitian	Fokus Penelitian
1	Rifa Tsamrotul Syaadah dan Iqrimah Azhari (2026)	Empowered Maryam Bint 'Imrān: An Intertextual Study of the Qur'an and the Bible	Sosok Maryam binti Imran sebagai model pemberdayaan perempuan dengan membandingkan narasi dalam Al-Qur'an dan Injil.
2	Sultan Parpatih (2025)	Pendidikan Karakter Dalam Al-Qur'an: Membangun Generasi Berakhlak Mulia	Tiga aspek utama, yaitu: pertama, konsep pendidikan karakter dalam perspektif Al-Qur'an untuk membangun generasi berakhlak mulia; kedua, nilai-nilai karakter utama yang terkandung dalam Al-Qur'an yang menjadi

			pedoman pembentukan kepribadian individu; dan ketiga, strategi penerapan pendidikan karakter berbasis Al-Qur'an dalam berbagai aspek kehidupan.
3	Nanah Nurhayati dan Iskandar Mirza (2025)	Peran Tafsir Tarbawi Dalam Pengembangan Kepribadian Islami Pada Anak Usia Dini	Efektivitas Tafsir Tarbawi sebagai alat pedagogis untuk menanamkan nilai-nilai inti Islam dan mengembangkan karakter Islam yang kuat pada anak-anak.
4	Baju Pratama Marronis, Salsa Bila Khutrun Nada, Layli Sartika, Puja Hayati, dan Wismanto (2024)	Analisis tentang Pola Asuh Anak dalam Perspektif Al-Qur'an Surah Luqman Ayat 13-19	Konsep bimbingan yang diberikan dalam Surat Luqman ayat 13-19 untuk mengatasi tantangan pendidikan kontemporer, khususnya dalam konteks membesarkan anak Islam dan budidaya nilai-nilai moral dan agama dalam keluarga.
5	Sri Hafizatul Wahyuni Zain, Erna Wilis Syarkan, dan Herlini Puspika Sari (2024)	Peran Pendidikan Islam dalam Pembentukan Karakter Masyarakat Berbasis Nilai-Nilai Al-Qur'an dan Hadis	Pendidikan Islam yang berakar pada nilai-nilai Al-Qur'an dan Hadis, mempengaruhi karakter masyarakat, menilai metodologi pendidikan saat ini, dan mengusulkan perbaikan untuk pengembangan karakter dalam sistem pendidikan Indonesia.
6	Abdul Aziz Ridha (2024)	Nilai Pendidikan Pada Q.S. Ar-Ra'ad Ayat 28 dan Relevansinya terhadap Pendidikan Moral dan Spritual	Identifikasi nilai-nilai pendidikan yang terkandung dalam Q.S. Ar-Ra'ad ayat 28 dan menunjukkan relevansinya terhadap pendidikan moral dan spiritual, seperti aspek keimanan, ketenangan hati, mengingat Allah, serta pengintegrasian nilai spiritual dalam pembinaan karakter.
7	Anie Rohaeni (2024)	Nilai-Nilai Pendidikan Al-Qur'an dalam	Nilai-nilai pendidikan Al-Qur'an dapat berfungsi sebagai solusi strategis untuk

		Pembentukan Karakter Islami	memperkuat karakter dan moralitas generasi muda, sehingga melahirkan individu yang unggul dalam perilaku moral dan komitmen terhadap kebaikan.
8	Hartono dan Nurul Agustin (2025)	Pendidikan Moral pada Kisah Nabi Yusuf dalam Al-Qur'an	Pendidikan moral yang tertanam dalam kisah Nabi Yusuf (Yusuf) dalam Al-Qur'an sebagai sarana untuk mengatasi kemerosotan moral sosial.
9	Abdul Ghoni (2021)	Qur'anic Parenting: Peran Ideal Ibu dalam Al-Qur'an Studi Analisis Kisah Istri Imran dalam Surat Ali Imran Ayat 35-37	Eksplorasi konsep 'qur'anic parenting' dengan memeriksa sosok istri Imran, Hannah, sebagai panutan ideal bagi para ibu dan menggali praktik pengasuhan istri Imran, khususnya dalam Surah Ali Imran ayat 35-37.
10	Yolanda, Abdur Razzaq, dan Kristina Imron (2024)	Telaah Pemikiran Quraish Shihab dengan Tafsir Al-Misbah pada Surat Ali-Imran Ayat 35-37 Tentang Konsep Pendidikan Anak Perempuan	Konsep pendidikan anak perempuan seperti yang disajikan dalam Surah Ali Imran ayat 35-37 Al-Qur'an melalui lensa interpretasi Quraish Shihab dalam karyanya Tafsir Al-Misbah.
11	Yosi Rani Saputri, Alfadilah, Faizin, dan Syofyan Hadi (2023)	Kisah Pengasuhan Maryam Dalam Al-Qur'an Perspektif Semiotika Roland Barthes	Pola pengasuhan Maryam dalam Q.S Ali Imran ayat 33-44 melalui pendekatan semiotika Roland Barthes, yang melibatkan analisis denotasi, konotasi, dan mitos untuk menafsirkan makna yang mendasari teks.
12	Cecep Soleh Kurniawan dan Anwar Bahrul Ulum (2024)	Kisah Keluarga Imran Dalam QS. Ali Imran: Analisis Stilistika dan Nilai Pendidikan Keluarga Imran dalam QS. Ali Imran	Tiga aspek: 1) melibatkan penentuan segmen tekstual tertentu dari kisah keluarga Imran; 2) aspek stilistika yang terdapat di dalam ayat-ayat yang dimaksud; dan 3) nilai-nilai pendidikan yang tertanam.
13	Diyaurrahman, Muh Nashirudin, dan Asiah Wati (2022)	Etika Perniagaan di Dalam Al-Qur'an	Analisis interpretasi ayat-ayat Al-Qur'an mengenai bentuk-bentuk bisnis, khususnya

		(Analisis Tafsir Ayat-Ayat Tijarah)	tijārah dan memberikan solusi terbaik bagi komunitas Muslim mengenai isu-isu ekonomi kontemporer, yang melibatkan penurunan nilai-nilai etika dalam praktik bisnis.
14	M. Toyib, Ahmad Bastari, dan Masruchin (2022)	Nilai-Nilai Humanisme Dalam Etika Peperangan: Kajian Ayat-Ayat Qital	Nilai-nilai humanistik dalam konteks ayat-ayat Qitāl dan untuk memperjelas makna dalam ayat-ayat tersebut, memberikan wawasan baru, membangun relevansi, dan menumbuhkan harmoni sosial yang Islami.
15	Asmaul Husna (2024)	Konsep Parenting dalam Perspektif Al-Qur'an Analisis Surah Luqman Ayat 13-19: Studi Tafsir Ibnu Katsir	Konsep <i>parenting</i> dalam perspektif Islam, khususnya melalui Tafsir Ibnu Katsir atas surah Luqman ayat 13-19 dan memahami nasihat Luqman kepada sang putra dapat berfungsi sebagai pengasuhan Islami yang efektif.

G. Sistematika Penulisan

Agar pembahasan dalam penelitian ini dapat dipaparkan secara sistematis dan mudah dipahami, maka dalam bagian ini, peneliti akan menguraikan sistematika pembahasan penelitian ini ke dalam enam bab sebagai berikut:

BAB I Pendahuluan. Bab ini mencakup tentang poin-poin pengantar penelitian yang melingkupi Latar Belakang atau Konteks Penelitian, Fokus Penelitian atau Rumusan Masalah, Tujuan Penelitian, Manfaat penelitian, Definisi Istilah, Orisinalitas penelitian, dan Sistematika Pembahasan.

BAB II Tinjauan Pustaka. Pada bagian ini, peneliti akan memaparkan tentang kajian teoretis tentang Pembentukan karakter, dan Tafsir Kontekstual. Kajiannya akan menampilkan tiga poin besar yang melingkupi konsep

Pembentukan karakter perspektif Islam dan perspektif pendidikan modern, dan Tafsir sebagai pendekatan analisis teks. Di akhir bab, akan dipetakan juga tentang Kerangka Berpikir sebagai gambaran operasional penelitian ini.

BAB III Metode Penelitian. Bagian ini menguraikan metodologi penelitian secara operasional. Bagian ini memaparkan kerangka kerja yang meliputi empat aspek utama: jenis dan pendekatan penelitian yang digunakan, sumber data yang menjadi rujukan, teknik pengumpulan data yang diterapkan, serta teknik analisis data untuk mengolah informasi. Dengan demikian, bab ini memberikan gambaran sistematis tentang prosedur ilmiah yang akan dijalankan dalam studi ini.

BAB IV Hasil dan Pemaparan Data. Bab ini menyajikan paparan data serta hasil penelitian. Bagian ini menguraikan temuan-temuan yang diperoleh dari proses identifikasi dan kategorisasi tema-tema pokok berdasarkan penafsiran para ulama dalam berbagai kitab tafsir mengenai kisah Maryam di dalam Al-Qur'an. Selain itu, bab ini juga membahas rekonstruksi nilai-nilai pembentukan karakter yang terkandung dalam kisah tersebut.

BAB V Pembahasan. Bab ini merupakan inti dari penelitian, yakni tempat di mana peneliti mensintesis semua temuan yang telah dipaparkan di Bab IV melalui kerangka teoretis di Bab II. Dalam hal ini, pembahasan akan menyoroti tentang konsep pembentukan karakter Maryam yang disusul dengan kontekstualisasi proses pembentukan moral tersebut. Tahap kontekstualisasi ini akan mendiskusikan tentang relevansi prinsip-prinsip pembentukan moral tersebut dengan konteks masa kini.

BAB VI berfungsi sebagai penutup yang menyajikan tiga komponen penting. Pertama, kesimpulan yang merupakan jawaban padat dan jelas atas pertanyaan-pertanyaan dalam rumusan masalah di Bab I. Kedua, keterbatasan penelitian yang dihadapi selama proses kajian. Ketiga, saran dan rekomendasi yang ditujukan bagi penelitian selanjutnya maupun pihak terkait. Dengan demikian, bagian ini merangkum seluruh hasil studi secara menyeluruh.

BAB II

TINJAUAN PUSTAKA

A. Landasan Teoretis

1. Konsep Dasar Pembentukan Karakter (*Character-Building*)

Secara etimologis dan terminologis, karakter merujuk pada disposisi batiniah yang mengkristal menjadi kebiasaan berperilaku secara konsisten. Istilah ini berkelindan rapat dengan konsep etika, moral, dan akhlak, namun karakter lebih mengandaikan integrasi kesadaran internal dengan tindakan etis.²⁷ Terdapat perbedaan mendasar antara karakter, kepribadian (*personality*), dan temperamen (*temperament*). Temperamen merupakan kecenderungan biologis yang bersifat kodrati, sedangkan kepribadian mencakup pola respons sosial yang nampak di permukaan. Sebaliknya, karakter adalah dimensi kualitas moral mendasar yang dibentuk melalui kesadaran nilai, pertimbangan etis, dan latihan jiwa yang menuntun keputusan serta tindakan individu.²⁸

Epistemologi pembentukan karakter bergerak di tengah dialektika antara *nature* (potensi bawaan) dan *nurture* (pengkondisian lingkungan). Karakter tidak terbentuk secara deterministik dari genetik semata, melainkan berkembang melalui interaksi dinamis dengan pengasuhan dan pengalaman hidup.²⁹ Konsep ini

²⁷ Zubaedi, *Desain Pendidikan Karakter: Konsepsi Dan Aplikasi Dalam Lembaga Pendidikan* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011), 8-11.

²⁸ Gordon W. Allport, *Pattern and Growth in Personality* (New York: Rinehart and Winston, 1961), 28-36. Hal senada juga diuraikan oleh Sarwono yang memetakan aspek psikologis terkait komponen kejiwaan manusia, batasan kodrati temperamen, manifestasi sosial kepribadian, serta pembentukan watak dan karakter. Lihat: Sarlito Wirawan Sarwono, *Pengantar Psikologi Umum* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2009), 145-160.

²⁹ Amanda M. Ramos et al., "Did I Inherit My Moral Compass? Examining Socialization and Evocative Mechanisms for Virtuous Character Development," *Behavior Genetics* 49, no. 2 (2019): 175–86, <https://doi.org/10.1007/s10519-018-09945-4>.

melahirkan pandangan dualitas dalam pembentukan kepribadian etis, yaitu dimensi *wahbī* (anugerah Ilahi) dan *kasbī* (usaha manusiawi). Dimensi *wahbī* mencakup fitrah kesucian serta potensi spiritual dasar yang dianugerahkan Tuhan kepada manusia. Sementara itu, dimensi *kasbī* menegaskan pentingnya ikhtiar sadar, pendisiplinan batin, dan pembiasaan etis yang dilakukan manusia secara berkelanjutan untuk mengaktualisasikan potensi tersebut.³⁰

Proses pembentukan karakter dipengaruhi oleh konvergensi antara faktor internal dan eksternal secara simultan. Faktor internal berakar pada potensi bawaan fitrah, disposisi jiwa, serta tingkat kesadaran spiritual individu yang menjadi fondasi batiniah dalam merespons nilai. Di sisi lain, faktor eksternal memegang peranan kunci melalui lingkungan pengasuhan keluarga sejak fase prenatal, bimbingan pendidik atau mentor otentik, serta ekosistem spasial tempat dimana individu tumbuh. Selain itu, krisis atau ujian kehidupan bertindak sebagai katalisator yang menguji ketahanan moral. Sinergi antara kesadaran internal dan lingkungan eksternal inilah yang menentukan kematangan karakter seseorang secara utuh.³¹

2. Teori Pembentukan Karakter Al-Ghazali

a. Hakikat jiwa dan strukturnya

Dalam konstruksi etika Imam Al-Ghazali, pembentukan karakter tidak dapat dilepaskan dari pemahaman mendalam mengenai hakikat jiwa (*al-nafs*). Al-Ghazali menegaskan bahwa jiwa bukanlah entitas fisik material, melainkan substansi

³⁰ Abu Hamid Al-Ghazali, *Mizan Al-Amal* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1964), 247-249.

³¹ Abu Hamid Al-Ghazali, "Ihya' Ulum Al-Din" (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005), 938.

spiritual yang halus (*laṭīfah rabbāniyyah rūḥāniyyah*) yang menjadi esensi sejati manusia (*ḥaqīqat al-insān*). Jiwa memiliki kedudukan sentral sebagai wadah penerima ilmu, tempat bersemayamnya nilai-nilai moral, sekaligus subjek yang memikul beban tanggung jawab keagamaan (*taklīf*). Oleh sebab itu, pemetaan struktur jiwa menjadi fondasi metodologis paling mendasar untuk memahami bagaimana akhlak manusia dibentuk, disucikan, dan diarahkan menuju kesempurnaan batin.³²

Struktur pertama jiwa berpusat pada *al-qalb* (hati) dan *al-rūḥ* (roh). Dalam pandangan Al-Ghazali, *al-qalb* bukanlah sekadar organ fisik penyalur darah, melainkan pusat persepsi spiritual dan kemudi utama kepribadian yang bertindak bagaikan seorang raja (*al-malik*). Hati bertanggung jawab mengolah ilham dan pertimbangan etis. Sementara itu, *al-rūḥ* dipahami sebagai daya spiritual halus yang memancarkan cahaya kehidupan, memungkinkan hati untuk menangkap realitas transendental. Sinergi antara *al-qalb* dan *al-rūḥ* ini menentukan kesucian niat serta kejernihan intuisi moral individu dalam membedakan antara kebaikan dan keburukan.³³

Struktur berikutnya mencakup *al-‘aql* (akal) dan *al-nafs* (nafsu). Al-Ghazali mengibaratkan *al-‘aql* sebagai penasihat bijak yang bertugas menangkap hakikat kebenaran objektif serta mengendalikan dorongan-dorongan nalriah. Sebaliknya, *al-nafs* dalam dimensi dasarnya merujuk pada potensi ego yang menampung daya syahwat (*al-shahwah*) dan amarah (*al-ghaḍab*). Apabila *al-nafs* berhasil

³² Al-Ghazali, 877.

³³ Al-Ghazali, 877-878.

ditundukkan di bawah bimbingan *al-`aql* dan petunjuk syariat, maka potensi ego tersebut akan mengalami transformasi dari tingkat yang sarat celaan (*al-ammārah*) menuju ketenangan puncak (*al-muṭma'innah*), yang menjadi muara pembentukan karakter mulia.³⁴

b. Definisi Akhlak/Karakter Menurut Al-Ghazali

Dalam pemikiran etika Islam Al-Ghazali, akhlak menduduki posisi sentral sebagai cerminan kualitas batiniah seseorang. Al-Ghazali mendefinisikan akhlak sebagai *hay'ah rāsikhah fī al-nafs*, yaitu suatu kondisi atau disposisi batiniah yang tertanam secara mendalam dan mengakar kuat dalam jiwa individu. Keberadaan disposisi batiniah ini memungkinkan lahirnya berbagai perbuatan atau tindakan etis secara spontan, mudah, dan tanpa memerlukan pertimbangan rasional yang rumit maupun pemaksaan diri. Apabila kondisi batin yang mengakar tersebut melahirkan perbuatan-perbuatan yang terpuji menurut akal dan syariat, maka kondisi itu dinamakan akhlak yang baik (*khuluq ḥasan*). Sebaliknya, jika yang terlahir adalah perbuatan buruk, maka ia disebut sebagai akhlak yang tercela.³⁵

Terbentuknya disposisi batin yang seimbang sangat bergantung pada harmonisasi empat pilar utama jiwa. Pilar pertama adalah daya ilmu (*quwwah al-'ilm*), yang jika berada pada tingkat keseimbangan ideal akan melahirkan hikmah (*al-ḥikmah*), yakni kemampuan membedakan kebenaran dari kebohongan secara tepat. Sementara itu, pilar kedua adalah daya keadilan (*quwwah al-'adl*), yang bertindak sebagai pengatur dan penyeimbang utama bagi seluruh daya batiniah.

³⁴ Al-Ghazali, 879.

³⁵ Al-Ghazali, 934.

Daya keadilan memastikan bahwa dorongan-dorongan naluriah individu tidak berlebihan maupun kekurangan, melainkan beroperasi secara adil di bawah bimbingan akal budi dan petunjuk wahyu Ilahi.³⁶

Pilar ketiga dan keempat berhubungan dengan kendali emosi serta hasrat biologis, yaitu daya amarah (*quwwah al-ghaḍab*) dan daya syahwat (*quwwah al-shahwah*). Keseimbangan pada daya amarah melahirkan sifat keberanian moral (*al-syujā'ah*), di mana individu mampu menahan emosi destruktif sekaligus berani membela kebenaran. Di sisi lain, keseimbangan pada daya syahwat membuahkan kesucian diri (*al-iffah*), sehingga hasrat keduniawian terkendali secara proporsional. Ketika daya amarah dan syahwat tunduk pada arahan hikmah serta keadilan, maka terwujudlah struktur kepribadian seimbang yang menjadi fondasi pembentukan akhlak mulia.³⁷

Empat pilar jiwa ini merupakan fondasi induk dari seluruh keutamaan akhlak (*ummahāt al-akhlāq*). Ketimpangan pada salah satu pilar, baik karena sifat berlebihan (*ifrāt*) maupun kekurangan (*tafrīt*), akan merusak tatanan batin dan melahirkan akhlak tercela.³⁸ Oleh karena itu, pembentukan karakter dalam pandangan Al-Ghazali pada hakikatnya adalah ikhtiar untuk memelihara moderasi dan keseimbangan harmonis di antara keempat daya tersebut. Penataan keempat pilar jiwa inilah yang kelak memungkinkan seorang individu untuk menampilkan

³⁶ Heri Gunawan, *Pendidikan Karakter: Konsep Dan Implementasi* (Bandung: Alfabeta, 2014), 82.

³⁷ Al-Ghazali, "Ihya' Ulum Al-Din," 2005, 935.

³⁸ Al-Ghazali, 936.

tindakan etis secara konsisten, sebagaimana tecermin dalam perjalanan hidup dan pembentukan karakter Maryam.

c. Mekanisme Pembentukan Karakter (*Tazkiyah al-Nafs*)

Tahapan pertama dalam mekanisme tazkiyah al-nafs menurut Al-Ghazali adalah *takhallī*, yaitu proses pembersihan dan pengosongan jiwa dari berbagai sifat tercela (*al-akhlāq al-madhmūmah*).³⁹ Pada tahap ini, individu secara sadar penyakit batin seperti kesombongan, iri hati, ria, dan keterikatan berlebihan pada kenikmatan duniawi. *Takhallī* bertindak sebagai prapondasi batiniah yang krusial, sebab jiwa yang masih terpolusi oleh kecenderungan maksiat tidak akan mampu menerima pantulan nilai-nilai kebaikan. Tanpa upaya pengosongan jiwa dari kecenderungan destruktif ini, setiap ikhtiar pembentukan karakter mulia akan mengalami kegagalan pada ranah substansial.⁴⁰

Setelah wadah batin dibersihkan, tahapan berikutnya adalah *taḥallī*, yakni ikhtiar menghiasi jiwa dengan sifat-sifat terpuji (*al-akhlāq al-maḥmūdah*). Dalam fase ini, jiwa diisi secara intensif dengan kebajikan seperti kejujuran, kesabaran, keikhlasan, dan kasih sayang melalui pengulangan tindakan positif yang konsisten. Al-Ghazali menekankan bahwa penanaman nilai etis memerlukan kontinuitas habituasi agar sifat terpuji tersebut menyerap ke dalam kedalaman afektif

³⁹ Meskipun istilah *Takhallī*, *Taḥallī*, dan *Tajallī* sering dikaitkan secara umum dengan tradisi tasawuf, Al-Ghazali telah menguraikannya secara sistematis ke dalam tujuh 'Aqabāt (tanjakan-tanjakan) yang merepresentasikan dua konsep awal, yakni pembersihan diri dari dosa dan penghalang (*Takhallī*), yang diikuti dengan pengisian diri dengan ibadah dan ketaatan (*Taḥallī*). Lihat: Abu Hamid Al-Ghazali, *Minhaj Al-'Abidin Ila Jannah Rabb Al-'Alamin* (Jeddah: Dar Al-Minhaj li Al-Nasyr wa Al-Tawzi', 2006), 38-42.

⁴⁰ Al-Ghazali, "Ihya' Ulum Al-Din," 2005, 929-930.

individu.⁴¹ Melalui *tahallī*, perbuatan baik tidak lagi dirasakan sebagai beban hukum yang berat, melainkan bertransformasi menjadi kebutuhan batiniah yang mendatangkan ketenangan dan kenikmatan spiritual dalam kehidupan sehari-hari.

Puncak dari mekanisme penyucian jiwa adalah *tajallī*, yaitu fase penyingkapan cahaya Ilahi dan penyatuan kesadaran spiritual dalam jiwa individu. Pada tahap ini, kebiasaan baik yang telah dilatih pada fase *tahallī* mengkristal menjadi disposisi kepribadian yang menetap (*hay'ah rāsikhah*). Jiwa mencapai kondisi ketenangan puncak (*nafs al-muṭma'innah*) sehingga selalu terhubung dengan kesadaran keiluhian. Manifestasi dari *tajallī* terlihat pada keteguhan moral individu saat berhadapan dengan goncangan krisis atau fitnah sosial. Karakter tidak lagi sekadar menjadi hafalan teori, melainkan mewujudkan dalam pancaran kebenaran, kearifan tindakan, dan ketahanan moral autentik.⁴²

Untuk mengoperasionalkan ketiga tahapan tersebut, Al-Ghazali merumuskan metode *mujāhadah* sebagai instrumen perjuangan batin yang kontinu. *Mujāhadah* merupakan kesungguhan jiwa untuk melawan dorongan hawa nafsu (*hawa al-nafs*) dan bisikan destruktif yang menyimpang dari syariat. Metode ini menuntut komitmen individu untuk senantiasa mengendalikan kehendak-kehendak impulsif serta memaksa jiwa melakukan kewajiban etis meskipun terasa berat pada awalnya. Dalam pandangan Al-Ghazali, tanpa *mujāhadah* yang gigih, jiwa manusia akan dengan mudah takluk pada kecenderungan rendah. Oleh karena itu,

⁴¹ Al-Ghazali, 938.

⁴² Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Amzah, 2014), 234-239.

mujāhadah berfungsi sebagai fondasi perjuangan internal dalam memenangkan akal rasional atas dorongan emosional.⁴³

Secara komplementer, metode *riyāḍah* diterapkan sebagai bentuk latihan jiwa dan pembiasaan amaliah secara praktis. Jika *mujāhadah* berorientasi pada pertarungan batiniah, maka *riyāḍah* berfokus pada pelatihan disiplin lahiriah dan batiniah melalui pengulangan ibadah, tirakat, serta pembiasaan tingkah laku terpuji. Melalui *riyāḍah* yang sistematis, tindakan moral yang semula memerlukan pemaksaan diri secara bertahap akan berubah menjadi tabiat yang menyenangkan. Al-Ghazali menegaskan bahwa kombinasi antara *mujāhadah* dan *riyāḍah* inilah yang memungkinkan seseorang mengubah karakter dasarnya. Metode ini menjadi instrumen praktis dalam menggembleng ketahanan moral manusia secara berkelanjutan.⁴⁴

3. Teori Pendidikan Karakter Komprehensif Thomas Lickona

a. Hakikat karakter menurut Lickona

Dalam perspektif psikologi pendidikan moral Thomas Lickona, hakikat karakter dipahami sebagai disposisi batin yang tepercaya untuk merespons berbagai situasi kehidupan secara konsisten sesuai dengan nilai-nilai kebajikan. Lickona merumuskan karakter sebagai keberfungsian nilai-nilai moral yang beroperasi dalam diri individu (*values in action*). Karakter tidak sekadar diartikan sebagai pengetahuan teoretis mengenai norma sosial, melainkan sebuah konstelasi sifat yang mencakup pemahaman akan kebaikan, kecintaan terhadap kebaikan, serta

⁴³ Al-Ghazali, "Ihya' Ulum Al-Din," 2005, 940.

⁴⁴ Al-Ghazali, 941-942.

tindakan nyata untuk merealisasikan kebaikan tersebut. Karakter yang utuh membentuk dorongan internal yang menuntun pertimbangan emosional dan keputusan etis seseorang dalam kehidupan bermasyarakat.⁴⁵

Lebih lanjut, Lickona menegaskan bahwa karakter bukanlah entitas statis bawaan lahir, melainkan konstruk yang berkembang secara dinamis melalui proses belajar dan interaksi sosial. Pengembangan karakter berpusat pada dua nilai moral universal yang saling bertautan, yaitu rasa hormat (*respect*) dan tanggung jawab (*responsibility*). Rasa hormat mengarahkan individu untuk menghargai martabat diri sendiri, orang lain, serta lingkungan.⁴⁶ Sementara itu, tanggung jawab mendorong kepatuhan moral untuk menanggung konsekuensi dari setiap pilihan perbuatan. Kedua nilai dasar ini menjadi batu penjuruk dalam mengukur derajat kedewasaan karakter individu, yang manifestasinya dapat diamati melalui pola kebiasaan hidup sehari-hari.⁴⁷

b. Komponen Triadik Karakter

Thomas Lickona merumuskan bahwa karakter yang tangguh dibentuk oleh tiga komponen triadik yang saling berhubungan erat, yaitu pengetahuan moral (*moral knowing*), perasaan moral (*moral feeling*), dan tindakan moral (*moral action*). Ketiga komponen ini tidak berdiri sendiri secara terpisah, melainkan beroperasi sebagai satu kesatuan sistemik yang saling memperkuat. Seseorang tidak dapat dikatakan berkarakter utuh hanya karena memiliki pengetahuan etika yang

⁴⁵ Thomas Lickona, *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility* (New York: Bantam Books, 1991), 51-60.

⁴⁶ Lickona, 43-45.

⁴⁷ Muchlas Samani and Hariyanto, *Konsep Dan Model Pendidikan Karakter*, 2nd ed. (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012), 43.

luas tanpa disertai kepekaan emosional dan keberanian bertindak. Oleh karena itu, kerangka triadik ini menawarkan pendekatan komprehensif untuk memahami bagaimana nilai-nilai moral ditransformasikan dari gagasan kognitif hingga menjadi perilaku nyata dalam kehidupan sehari-hari.⁴⁸

Komponen pertama, *moral knowing*, berorientasi pada dimensi kognitif yang mencakup enam aspek utama pengembangan kesadaran moral. Aspek tersebut meliputi kesadaran moral (*moral awareness*), pemahaman nilai-nilai moral (*knowing moral values*), pengambilan perspektif (*perspective-taking*), pemikiran moral (*moral reasoning*), pengambilan keputusan (*decision-making*), dan pengenalan diri (*self-knowledge*). Dimensi kognitif ini memberikan dasar rasional bagi individu untuk memahami apa yang benar dan salah dalam situasi sosial yang kompleks. Tanpa kelengkapan dimensi *moral knowing*, seseorang akan kehilangan arah kritis dalam menilai suatu persoalan etis serta rentan terjebak dalam penalaran moral yang dangkal.⁴⁹

Komponen kedua, *moral feeling*, merupakan ranah afektif yang bertindak sebagai jembatan antara pengetahuan moral dan dorongan perilaku. Dimensi ini melibatkan kepekaan kata hati (*conscience*), harga diri (*self-esteem*), empati (*empathy*), kecintaan pada kebaikan (*loving the good*), pengendalian diri (*self-control*), dan kerendahan hati (*humility*). Lickona menegaskan bahwa mengetahui kebaikan belum tentu mendorong seseorang untuk melakukannya apabila hatinya tidak tergerak. Melalui *moral feeling*, nilai-nilai moral diinternalisasi hingga

⁴⁸ Doni Koesoema A., *Pendidikan Karakter: Strategi Mendidik Anak Di Zaman Global*, 3rd ed. (Jakarta: Grasindo, 2010), 79-85. Lihat juga: Lickona, *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*, 51-56.

⁴⁹ Koesoema A., *Pendidikan Karakter: Strategi Mendidik Anak Di Zaman Global*, 82-83.

melahirkan keterikatan emosional serta rasa kewajiban moral. Komponen ini memastikan bahwa komitmen etik tidak dirasakan sebagai paksaan luar, melainkan sebagai panggilan batiniah.⁵⁰

Muara dari kerangka triadik ini adalah komponen ketiga, yaitu *moral action*, yang mencerminkan aktualisasi nyata dari pengetahuan dan perasaan moral dalam tindakan. Komponen ini terdiri dari tiga dimensi utama: kompetensi (*competence*), kemauan (*will*), dan kebiasaan (*habit*).⁵¹ Kompetensi mencakup keterampilan praktis untuk menerjemahkan pertimbangan etis menjadi aksi efektif. Kemauan mewakili keberanian moral untuk mengambil keputusan sulit di tengah tekanan sosial. Sementara itu, kebiasaan menjamin bahwa perilaku etis dilakukan secara konsisten berulang kali. Sinergi ketiganya membuktikan bahwa pembentukan karakter telah mencapai titik kedewasaan, di mana nilai moral mewujudkan dalam tindakan nyata.⁵²

c. Ekosistem pembentukan karakter

Thomas Lickona menegaskan bahwa pembentukan karakter tidak dapat berlangsung dalam ruang hampa, melainkan membutuhkan ekosistem komprehensif yang mendukung pertumbuhan nilai-nilai moral. Dalam lingkungan sekolah, ekosistem ini diwujudkan melalui pembentukan komunitas moral yang peduli (*caring moral community*). Sekolah tidak hanya bertindak sebagai tempat transfer ilmu kognitif, tetapi juga menciptakan iklim sosial yang menjunjung tinggi

⁵⁰ Zubaedi, *Desain Pendidikan Karakter: Konsepsi Dan Aplikasi Dalam Lembaga Pendidikan*, 75-76.

⁵¹ Lickona, *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*, 73-75.

⁵² Gunawan, *Pendidikan Karakter: Konsep Dan Implementasi*, 45-47.

rasa hormat dan tanggung jawab. Kehadiran pendidik sebagai figur teladan (*role model*) yang konsisten, dipadukan dengan budaya sekolah yang kondusif, memungkinkan peserta didik mengalami dan mempraktikkan nilai-nilai moral secara nyata dalam interaksi harian.⁵³

Selain lingkungan sekolah, keluarga memegang peranan krusial sebagai ekosistem primer dalam pembentukan karakter anak. Lickona mengidentifikasi orang tua sebagai pendidik moral yang paling utama dan pertama, di mana pola pengasuhan dan relasi emosional di rumah meletakkan fondasi afektif yang mendalam. Keterlibatan aktif orang tua dalam menanamkan disiplin moral, memberikan keteladanan, serta menjalin komunikasi yang terbuka menjadi kunci keberhasilan internalisasi nilai. Sinergi yang harmonis antara ekosistem keluarga dan sekolah akan mencegah terjadinya pertentangan nilai, sehingga peserta didik menerima penguatan moral yang konsisten baik di rumah maupun di sekolah.⁵⁴

Ekosistem pembentukan karakter semakin lengkap dengan melibatkan lingkungan masyarakat yang lebih luas sebagai ekosistem penunjang. Lickona menekankan pentingnya partisipasi komunitas, lembaga keagamaan, dan lingkungan sosial dalam menciptakan standar etika publik yang positif.⁵⁵ Ketika masyarakat memberikan ruang bagi anak untuk terlibat dalam kegiatan pengabdian sosial dan interaksi kemasyarakatan, kompetensi moral action peserta didik terlatih

⁵³ Thomas Lickona, *Character Matters: How to Help Our Children Develop Good Judgment, Integrity, and Other Essential Virtues* (New York: Touchstone, 2004), 111-116.

⁵⁴ Lickona, 165–170. Di samping pentingnya perang keluarga, Zubaedi juga menyatakan tentang pentingnya relasi kemitraan yang harmonis antara keluarga dan institusi sekolah. Lihat: Zubaedi, *Desain Pendidikan Karakter: Konsepsi Dan Aplikasi Dalam Lembaga Pendidikan*, 147.

⁵⁵ Lickona, *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*, 360.

dan terbentuk secara nyata. Integrasi menyeluruh antara ekosistem sekolah, keluarga, dan masyarakat ini menciptakan jejaring pembinaan karakter yang utuh, yang mampu membentengi individu dari kontaminasi budaya destruktif serta membentuk kepribadian etis yang tangguh.⁵⁶

4. Sintesis Integratif: Teori Al-Ghazali dan Lickona

Dialog konseptual antara pemikiran Al-Ghazali dan Thomas Lickona menemukan titik temu mendasar pada struktur pembentukan karakter yang berkesinambungan. Kedua tokoh sepakat bahwa karakter utuh tidak dapat terbentuk hanya pada ranah kognitif (*al-‘aql/moral knowing*), melainkan harus menyerap ke dalam kesadaran afektif (*al-qalb/moral feeling*), hingga bermanifestasi menjadi aksi nyata (*al-jawāriḥ/moral action*). Selain itu, Al-Ghazali dan Lickona sama-sama menekankan peran vital pembiasaan yang berkelanjutan (*riyāḍah/habitation*) serta pentingnya lingkungan pengasuhan yang kondusif (*miḥrāb/moral community*). Sinergi ini menegaskan bahwa pengembangan kepribadian etis membutuhkan latihan spiritual dan pengkondisian sosial secara simultan.

Untuk memudahkan pemahaman pembaca, peneliti akan menyajikan pemetaan dialog tersebut dalam bentuk tabel. Penyajian tabel ini bertujuan agar informasi tersusun secara sistematis, ringkas, dan mudah dicerna. Dengan format tabel, alur dialog yang kompleks dapat terlihat lebih jelas keterkaitannya. Berikut tabel pemetaan yang dimaksud:

⁵⁶ Koesoema A., *Pendidikan Karakter: Strategi Mendidik Anak Di Zaman Global*, 207.

Tabel 2.1.
Penelitian Terdahulu

No	Dimensi Pembentukan	Perspektif Al-Ghazali	Perspektif Lickona
1	Kognitif (Pemahaman)	<i>Al- 'Aql / Quwwah al- 'Ilm</i>	<i>Moral Knowing</i>
2	Afektif (Internalisasi Batin)	<i>Al-Qalb / Tazkiyah al-Nafs</i>	<i>Moral Feeling</i>
3	Psikomotorik (Tindakan Nyata)	<i>Al-Jawāhir / Al-Sulūk al-Zāhir</i>	<i>Moral Action</i>

Meskipun memiliki persamaan struktural, kedua teori ini memperlihatkan fokus komplementer yang saling melengkapi kelemahan masing-masing. Al-Ghazali memperkuat dimensi transendental, spiritualitas eskatologis, dan purifikasi batin (*tazkiyah*) yang memberikan fondasi ketauhidan serta orientasi Ilahi pada pembentukan karakter. Di sisi lain, Lickona memberikan kontribusi metodologis melalui formulasi indikator operasional-psikologis yang menjelaskan secara terukur bagaimana *moral knowing*, *feeling*, dan *action* bekerja dalam ranah perilaku sosial. Sintesis keduanya melahirkan kerangka teoretis yang tidak hanya memiliki kedalaman spiritual, tetapi juga kejelasan indikator empiris dalam mengukur kematangan akhlak individu.⁵⁷

Penggabungan kedua paradigma ini melahirkan kerangka analisis integratif yang ideal untuk membedah karakter Maryam binti Imran dalam Al-Qur'an. Narasi pembentukan karakter Maryam dapat dibaca melalui dialektika *wahbī-kasbī* Al-Ghazali yang berjalan sejajar dengan tahapan *moral knowing-feeling-action*

⁵⁷ Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf Dan Karakter Mulia* (Jakarta: Rajawali Press, 2012), 120-122.

Lickona. Tahapan tersebut teraktualisasi secara empiris melalui fase pengasuhan awal (*al-kafālah*), isolasi dalam ekosistem suci (*al-mihrāb*), hingga pembuktian resiliensi batin saat menghadapi ujian sosial yang berat (*al-ibtilā'*). Dengan demikian, pendekatan integratif ini memungkinkan peneliti untuk membongkar dimensi spiritualitas transendental sekaligus aspek perilaku Maryam secara utuh, ilmiah, dan berimbang.

5. Tafsir Tematik

Secara teknis, metode pendekatan (*manhāj*) dalam penafsiran Al-Qur'an terbagi menjadi empat kategori. *Pertama, Tafsīr Tahlīlī* (Analitis), penguraian ayat demi ayat, kata demi kata, sesuai urutan mushaf. Mencakup analisis kosakata, *asbāb al-nuzūl* (kronologi turunnya ayat), *munāsabah* (korelasi), dan kandungan hukum. *Kedua, Tafsīr Ijmāli* (global), penafsiran singkat dan padat yang menjelaskan makna ayat secara garis besar sehingga mudah dipahami oleh pembaca awam. *Ketiga, Tafsīr Muqārān* (komparatif), membandingkan teks ayat dengan ayat lain, hadis yang berbeda, atau membandingkan pendapat-pendapat para mufasir mengenai suatu masalah. Dan *keempat, Tafsīr Mawḍū'ī* (tematik), metode yang menghimpun ayat-ayat yang memiliki satu tema tertentu dari berbagai surah, lalu menganalisisnya secara mendalam untuk mendapatkan konsep Al-Qur'an yang utuh mengenai tema tersebut.⁵⁸

Dalam penelitian ini, peneliti memilih pendekatan tafsir tematik sebagai acuan dalam mengelaborasi penelitian. Hal ini dikarenakan pendekatan tersebut

⁵⁸ Abd Al-Hayy Al-Farmawi, *Al-Bidayah Fi Al-Tafsir Al-Mawdu'i: Dirasah Manhajiyyah Mawdu'iyyah* (Kairo: Matba'ah al-Hadaroh al-Arabiyah, 1977), 23-55.

memiliki kelebihan yang tidak dimiliki oleh pendekatan yang lainnya. Keunggulan pendekatan tematik terletak pada kemampuannya dalam menyajikan pandangan Al-Qur'an secara utuh dan objektif terhadap suatu masalah yang terjebak dalam pembicaraan yang fragmentaris. Berbeda dengan pendekatan tahlili yang mengikuti urutan ayat, pendekatan tematik mampu menghindarkan pembaca dari pemahaman sepotong-sepotong karena seluruh ayat yang relevan dikaji secara integratif.

Selain itu, pendekatan tematik juga sangat efektif untuk menjawab problematika kontemporer yang kompleks dan tidak terurai secara spesifik dalam satu surah saja. Dengan merangkai berbagai ayat menjadi satu konsep tunggal, tafsir tematik memberikan solusi praktis yang relevan dengan perkembangan zaman serta memperkuat argumentasi akademis melalui kesatuan pesan wahyu yang konsisten, dinamis, dan sistematis.⁵⁹

Implementasi metode tafsir tematik dimulai dengan penetapan topik tertentu yang aktual dan ingin digali jawabannya dalam Al-Qur'an. Kemudian, peneliti melakukan inventarisasi atau pengumpulan ayat-ayat yang berkaitan dengan tema tersebut, baik yang menyebutkan kata kunci secara eksplisit maupun yang memiliki kesamaan makna secara implisit. Tahap berikutnya, yang krusial, adalah penyusunan ayat-ayat tersebut berdasarkan kronologi masa turunnya (*asbāb al-nuzūl*) guna memahami dinamika perkembangan pesan wahyu. Dengan mengurutkan ayat dari periode makkiah ke madaniyah, misalnya, peneliti dapat

⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Jakarta: Mizan, 2013), 114-118.

melihat proses *tashrīʿ* (penetapan hukum) atau evolusi konsep yang disampaikan Al-Qur'an terhadap isu yang sedang dikaji secara historis dan kontekstual.

Langkah selanjutnya melibatkan analisis mendalam melalui korelasi antar-ayat (*munāsabah*) dan penyusunan kerangka bahasan yang sistematis untuk mencakup seluruh dimensi masalah. Peneliti kemudian melakukan analisis teks secara komprehensif dengan bantuan pendapat ulama tafsir terdahulu, serta perangkat ilmu bahasa guna memperjelas maksud setiap ayat. Tahap akhir dari metode ini adalah sintesis atau penyimpulan, dimana seluruh unsur penafsiran dipadukan untuk menghasilkan sebuah konsep yang utuh dan aplikatif. Hasil akhir penelitian tidak lagi berupa tafsiran parsial, namun sebuah gagasan universal Al-Qur'an yang mampu menjawab tantangan realitas secara solutif dan teoretis, menjadikannya sebuah bangunan pemikiran yang kokoh dan berintegritas tinggi.⁶⁰

B. Kerangka Berpikir

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh tantangan degradasi moral kontemporer dan kebutuhan akan model keteladanan yang relevan. Sebagai respons, kisah Maryam dalam Al-Qur'an dipilih sebagai objek penelitian, bukan sekadar sebagai figur suci yang pasif, melainkan sebagai sebuah paradigma utuh tentang pembentukan karakter. Penelitian ini menggunakan pendekatan Tafsir Tematik, yang mampu menyatukan fragmen-fragmen narasi yang tersebar di berbagai surah menjadi satu konstruksi pemikiran yang utuh dan komprehensif. Teori Pembentukan Karakter perspektif Islam (yang diwakili oleh teori *Tazkiyah al-Nafs*

⁶⁰ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Quran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 153-157.

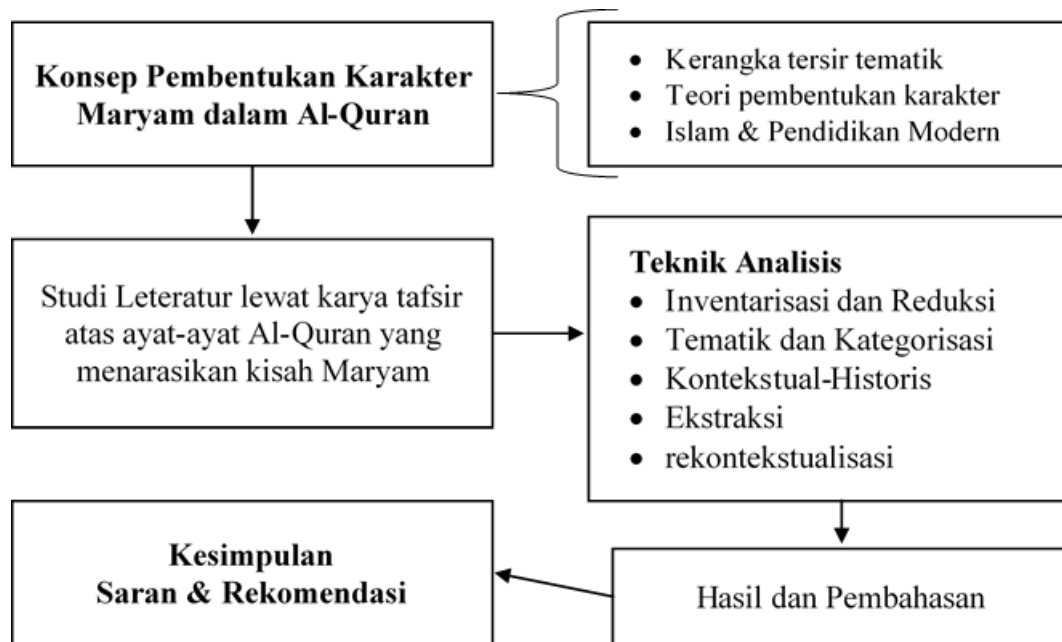
menurut Al-Ghazali) dan Pendidikan modern (diwakili oleh teori Pendidikan Karakter Komprehensif dalam pandangan Thomas Lickona) akan digunakan untuk membedah hasil temuan penelitian guna memperoleh jawaban dari rumusan masalah yang terdapat dalam fokus penelitian di atas.

Proses penelitian diawali dengan inisiasi penelitian, yang dimulai dengan mengidentifikasi urgensi profil Maryam binti Imran melalui inventarisasi ayat-ayat secara menyeluruh di beberapa surah, seperti QS. Ali ‘Imrān dan QS. Maryam. Peneliti mengumpulkan seluruh penyebutan nama Maryam guna mendapatkan basis data yang valid sebelum melakukan analisis kronologis berdasarkan masa turunnya ayat. Langkah ini membedakan narasi fase *Makkiyah* dan *Madaniyah* untuk memetakan perkembangan teologis serta historis pesan wahyu secara sistematis. Proses tersebut sangat krusial guna memahami dinamika posisi Maryam dalam struktur pesan ketuhanan, sehingga peneliti dapat melihat kesinambungan narasi yang disampaikan secara bertahap dalam Al-Qur’an sebagai satu kesatuan yang utuh.

Selanjutnya, penelitian memasuki tahap kategorisasi tematik untuk membedah dimensi kehidupan Maryam melalui analisis linguistik dan kontekstual yang mendalam. Peneliti mengelompokkan ayat ke dalam pilar utama, yaitu dimensi pedagogis, spiritualitas, serta integritas sosial, kemudian melakukan sintesis konseptual dengan memadukan temuan teks dan pandangan mufasir otoritatif. Hasil penelitian ini mengonstruksi profil perempuan ideal yang memiliki kemandirian spritual serta integritas moral yang tinggi bagi tantangan zaman. Akhirnya, kisah Maryam bertransformasi menjadi panduan etis yang relevan dalam

diskursus studi agama di era saat ini melalui simpulan yang bersifat holistik, solutif, dan juga akademis.

Bagan 1.1.
Kerangka Berpikir Penelitian



BAB III

METODE PENELITIAN

A. Jenis dan Pendekatan penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) yang bertumpu kepada skema penelitian kualitatif. Dikatakan penelitian kepustakaan karena penelitian ini menekankan kepada sumber yang berupa literatur tulisan, baik berupa buku, jurnal, atau yang lainnya sebagai bahan acuan untuk memecahkan masalah penelitian setelah melakukan analisis terhadap sumber tersebut.⁶¹ Sedangkan dikatakan kualitatif karena penelitian ini hendak mencapai sebuah hasil penelitian yang bersifat untuk memahami makna, merekonstruksi fenomena, dan menemukan hipotesis.⁶² Dalam konteks kajian penelitian ini, fokus utama yang hendak dikaji dan dianalisis adalah konsep pembentukan karakter kisah Maryam dalam Al-Qur'an.

Sementara pendekatan penelitian dalam penelitian ini adalah pendekatan Tafsir Tematik yang ditopang oleh metode deskriptif-interpretatif sebagai acuan analisis terhadap data-data yang tersedia.⁶³ Melalui pendekatan ini, seluruh kehidupan Maryam, mulai dari latar belakang keluarga, pola asuh di *Mihrāb*, hingga keteguhan jiwanya dalam menghadapi ujian, dapat dipetakan secara terpadu untuk menjawab problematika akhlak kontemporer. Dengan demikian, Tafsir

⁶¹ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*, 3rd ed. (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014), 3.

⁶² Sugiyono, *METODE PENELITIAN KUALITATIF: Untuk Penelitian Yang Bersifat: Eksploratif, Enterpretif, Interaktif Dan Konstruktif*, ed. Sofia Yustiyani Suryandari, *Alfabeta*, 1st ed. (Bandung: Alfabita, 2019), 9-10.

⁶³ Anton Bakker, *Metode Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 41-54.

Tematik berfungsi sebagai jembatan metodologis yang efektif untuk mentransformasikan narasi historis Al-Qur'an menjadi sebuah gagasan teoretis yang solutif, objektif, serta relevan ketika dipadukan dengan kerangka pembentukan karakter perspektif Al-Qur'an.

B. Sumber Data

Demi mewujudkan kedalaman analisis konseptual, penelitian ini mengintegrasikan dua pilar data utama yang saling berkomplementer, yakni data primer dan sekunder. Data primer diposisikan sebagai fondasi otoritatif untuk mengeksplorasi teks wahyu dan pemikiran asli tokoh secara mendalam. Sementara data sekunder berperan sebagai instrumen penguat yang memperkaya perspektif teoretis serta memperkuat argumen akademik dalam diskursus pembentukan karakter.

1. Data Primer

Data primer adalah data yang langsung diperoleh dari sumber data pertama di lokasi penelitian atau objek penelitian,⁶⁴ yang dalam konteks penelitian ini adalah teks Ayat-ayat Al-Qur'an yang menarasikan kisah Maryam. Secara spesifik, ayat-ayat yang akan dianalisis meliputi QS. Ali 'Imran ayat 35-37, ayat 42-44, dan ayat 45-47, juga dilengkapi dengan QS. Maryam ayat 16-21, ayat 22-26, dan ayat 27-34. Meskipun demikian, dalam pembahasan tertentu, peneliti juga akan melakukan kajian terhadap beberapa ayat dari surah lain dalam

⁶⁴ Rahmadi, *Pengantar Metodologi Penelitian*, ed. Syahrani (Banjarmasin: Antasari Press, 2011), 71.

mengidentifikasi nilai-nilai etis Maryam. Seperti QS. Al-Taḥrīm ayat 12 yang menyebutkan bahwa Maryam adalah figur teladan bagi orang-orang yang beriman.

2. Data Sekunder

Data sekunder adalah data yang diperoleh dari sumber kedua atau sumber sekunder dari data yang dibutuhkan,⁶⁵ dengan fungsi untuk menganalisis, menafsirkan, dan memperkaya pemahaman terhadap data primer. Data sekunder ini meliputi Kitab-kitab Tafsir: Untuk melacak interpretasi otoritatif, penelitian ini akan merujuk pada tafsir berbahasa Arab dan berbahasa Indonesia. Data sekunder berikutnya meliputi literatur-literatur pendukung, seperti buku, artikel jurnal ilmiah, tesis, dan disertasi yang berkaitan dengan tema-tema kunci penelitian.

Beberapa karya tafsir yang akan digunakan dalam penelitian ini mencakup dua kategori tafsir, yakni karya-karya berbahasa Arab yang diwakili oleh dua kitab, yakni kitab *Rūḥ Al-Ma‘ānī* karya Al-Alūsī dan kitab *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr* karya Ibnu ‘Āshūr; kemudian karya tafsir berbahasa Indonesia, peneliti akan menggunakan *Tafsīr Al-Azhar* karya Abdul Malik Karim Amrullah (Buya Hamka) dan *Tafsir Al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab guna melihat relevansinya dengan konteks modern dan keindonesiaan. Adapun penggunaan karya Al-Alūsī dan Ibnu ‘Āshūr di atas didasari oleh sebuah alasan berupa pengintegrasian kedalaman spiritual-tradisional dari Al-Alūsī dengan ketajaman rasional-maqasidi dari Ibnu ‘Āshūr untuk menghasilkan sebuah konstruksi konsep pembentukan karakter yang komprehensif, mencakup aspek batiniah sekaligus praktis-edukatif.

⁶⁵ Rahmadi. 71

C. Pengumpulan Data

Sebagai penelitian kepustakaan, teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah teknik Dokumentasi Pustaka, yaitu pengumpulan data dengan melakukan penelusuran, pencatatan, pengarsipan dokumen-dokumen yang didapatkan dari literatur-literatur tertulis. Langkah-langkah yang dilakukan meliputi:

1. Inventarisasi: mengidentifikasi dan mengumpulkan semua literatur yang relevan, baik sumber primer maupun sekunder.
2. Pembacaan Heuristik: membaca dan menelaah data primer secara berulang-ulang untuk mendapatkan pemahaman awal dan menyeluruh.
3. Kajian Kritis: membaca dan menelaah sumber-sumber sekunder (khususnya kitab-kitab tafsir) dengan fokus kepada ayat-ayat yang menarasikan kisah Maryam binti Imran.
4. Pencatatan dan Klasifikasi.

D. Analisis Data

Teknik analisis data dalam penelitian ini bersifat induktif-interpretatif. Di mana penelitian akan mengambil model analisis isi kualitatif (*Qualitative Content Analysis*) sebagai metode dasar, yang dioperasionalkan secara sistematis melalui kerangka Tafsir Tematik. Pendekatan ini dipilih untuk "membongkar" teks (data primer dan sekunder) guna mengidentifikasi makna eksplisit (karakter/akhlak) dan makna implisit (konsep pembentukan), serta menarik relevansinya dengan konteks kekinian.⁶⁶

⁶⁶ Zuchri Abdussamad, *Metode Penelitian Kualitatif*, ed. Patta Rapanna (Makassar: Syakir Media Press, 2021), 110-135.

Proses analisis data akan berlangsung secara simultan dengan pengumpulan data (bersifat siklus) dan mengikuti lima langkah metodologis berikut:

1. Inventarisasi dan Reduksi Data. Langkah pertama adalah mengumpulkan seluruh data primer, yakni ayat-ayat yang menarasikan kisah Maryam dalam Al-Qur'an. Setelah terkumpul, dilakukan reduksi data, yaitu proses memilah dan menyeleksi ayat-ayat tersebut untuk difokuskan hanya pada klaster yang relevan dengan deskripsi karakter/sifat Maryam dan narasi yang menunjukkan adanya proses pendidikan, ujian, atau intervensi yang membentuk karakternya.
2. Analisis Tematik dan Kategorisasi. Langkah ini berfokus untuk menjawab rumusan masalah pertama (Nilai-nilai Etik). Peneliti akan melakukan *coding* (kategorisasi) tematik terhadap data yang telah direduksi. Setiap ayat yang mendeskripsikan sifat Maryam akan diberi label atau kode tematik. Seperti penggalan ayat 47 dari surah Ali 'Imrān yang berbunyi:

“... وَلَمْ يَمَسَّ سِنِي بَشَرٍ...”

 akan diberikan kode *'iffah*. Demikian pula dengan ayat lain, seperti penggalan ayat 43 dari surah yang sama yang berbunyi:

“يَمْرِيْمُ أَقْنِي لِرَبِّكِ...”

 penggalan ayat tersebut akan diberi kode *Qunūt*.
3. Analisis Kontekstual-Historis. Langkah ini adalah proses analisis untuk menjawab rumusan masalah kedua (Konsep Pembentukan). Peneliti menganalisis data (ayat) dalam konteks historis-sosiologisnya (situasi *in-text*), serta bagaimana ayat-ayat tersebut dipahami oleh audiens pertama

yang dibantu oleh data-data sekunder (kitab tafsir, *asbāb al-nuzūl*, dan data sejarah).

4. Ekstraksi nilai-nilai etis Universal. Ini adalah langkah kedua Tafsir Tematik, yaitu melakukan abstraksi untuk menemukan *ratio-legis* (pesan moral) universal dari narasi historis tersebut. Peneliti bergerak dari yang partikular (historis) ke yang universal (prinsip).
5. Konteksualisasi dan Diskusi. Langkah terakhir adalah "gerakan" kedua dari tafsir Tematik, yakni "membangkitkan" kembali prinsip universal (yang ditemukan di Langkah 4) ke dalam konteks kekinian (situasi *front-of-text*) untuk menghasilkan makna yang relevan. Peneliti akan mendiskusikan bagaimana prinsip-prinsip pembentukan karakter Maryam tersebut dapat diaplikasikan di era modern.

Melalui lima langkah ini, data tekstual Al-Qur'an tidak hanya dideskripsikan, tetapi dianalisis secara mendalam untuk menghasilkan sebuah rekonstruksi konsep pembentukan karakter yang fungsional dan relevan.

BAB IV

HASIL DAN PEMAPARAN DATA

A. Sketsa Biografi Maryam binti Imran

1. Kalahiran Maryam binti Imran

Kata Maryam dalam bahasa Arab merupakan perpaduan dari dua kata, yakni “*Mary*” yang berarti “Tuhan” atau “Tuan”, seperti halnya kata Margiris yang berarti tuannya Girgis, dan “*Ama*” yang berarti hamba perempuan yang dalam bahasa Arab sepadan dengan kata “*Amah*”. Apabila kedua kata tersebut digabungkan menjadi “Maryam”, maka memiliki arti “hamba perempuan Tuhan”.⁶⁷

Maryam lahir dari keluarga dari pasangan Imran dan Hannah, di dataran *Naṣīrah* (Nazareth) Palestina. Imran adalah seorang tokoh terpandang di kalangan Bani Israel dan merupakan keturunan dari Nabi Daud AS dari suku Yehuda. Ibunya, Hannah binti Faqudha, adalah wanita yang sangat salehah nemun dalam waktu yang lama sempat tidak dikaruniai keturunan (*‘āqir*). Dalam penantiannya, Hannah bernazar jika ia dianugerahi anak, maka ia akan menyerahkan anak tersebut sepenuhnya untuk mengabdikan di Baitul Maqdis (*khidmah al-bait*).⁶⁸

Ketika Maryam lahir, Hannah sempat terkejut karena ia melahirkan anak perempuan, sementara tugas *khidmah al-bait* biasanya dilakukan oleh laki-laki. Namun, Allah menerima nazar tersebut dengan sebaik-baik penerimaan,

⁶⁷ Siti Nur Andini, *Isa Putra Maryam* (Jakarta: Lentera Hati, 2011), 46.

⁶⁸ Auni Fathi Salim Musthafa, *Maryam Binti Imran Fi Al-Masihiah Wa Al-Islam* (Nisan, 2008), 95.

memberikan perlindungan bagi Maryam dari godaan setan sejak lahir, dan menjadikannya sebagai simbol kesucian yang tidak ada bandingannya.⁶⁹

Sesuai dengan nazar yang telah dilakukan oleh ibunya, Maryam kemudian ditempatkan di Baitul Maqdis. Melalui undian yang melibatkan para Rabi dan tokoh agama, Nabi Zakaria AS terpilih menjadi pengasuhnya. Di bawah pengasuhan dan bimbingan Zakaria Maryam tumbuh dalam lingkungan ibadah yang sangat ketat dan disiplin. Ia diberikan sebuah ruangan khusus (*Mihrāb*) untuk beribadah secara totalitas. Karena hal tersebut, Maryam terkenal dengan kemuliaan dan memiliki karakter yang luhur di sisi Allah. Setiap kali Zakaria mengunjunginya, ia dikejutkan dengan keberadaan makanan yang tidak dijumpai di musim itu dan terjadi selalu setiap kali Zakaria mengunjungi Maryam.⁷⁰

2. Latar Belakang Keluarga

Dari aspek silsilah keluarga Maryam, terdapat dua pendapat yang menyatakan nasabnya. Meski demikian, masing-masing pendapat kesamaan, yaitu sama-sama menyatakan bahwa Maryam merupakan keturunan dari Nabi Daud AS. Pendapat yang pertama dinyatakan oleh Muhammad bin Ishaq, ia mengurutkannya bahwa Maryam adalah putri dari Imran bin Basyim bin Amun bin Misya bin Hizqiya bin Ahriq bin Muastim bin Azaziya bin Amsyiya bin Yawusy bin Ahrihu bin Yazim bin Yahfazyath bin Isya bin Aban bin Rahba'am bin Dawud AS.

⁶⁹ Syeikh Muhammad Ghazali, *Tafsir Tematik Dalam Al-Qur'an* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2005), 32.

⁷⁰ Ibnu Katsir, *Qaṣaṣ Al-Anbiyā'*, ed. Abu Mustafa and Abd al-Hayy Al-Farmawi (Mesir: Dar Al-Thiba'ah wa Al-Nasyr Al-Islami, 1997), 685.

Pendapat kedua dinyatakan oleh Abu al-Qasim bin Asakir. Menurut Asakir, Maryam adalah putri dari Imran bin Matsan bin Azir bin Yaud bin Akhnaz bin Shaduq bin Ayazur bin Alyaqim bin Aibud bin Zaryabil bin Syalatal bin Yuhina bin Barsya bin Amun bin Misya bin Hazqa bin Ahaz bin Mautsam bin Azruya bin Yuram bin Busyafath bin Isya bin Iba bin Rahba‘am bin Sulaiman AS bin Dawud AS.⁷¹

Ayah Maryam, Imran (versi lain menyebutkannya dengan nama Yo‘akim), adalah seorang imam yang menjadi panutan bagi kaumnya di sekitar daerah Yerusalem. Ia menikahi seorang wanita yang berasal dari daerah pedalaman Palestina yang bernama Hannah binti Faqudha. Imran dan Hannah hidup di tengah komunitas masyarakat yang cenderung membanggakan anak laki-laki daripada anak perempuan, karena anak laki-laki dianggap yang paling pantas untuk memegang urusan dan tanggung jawab kemasyarakatan dan lebih layak untuk mengabdikan diri di Baitul Maqdis. Maryam merupakan keponakan dari Istri Nabi Zakaria AS, karena Hannah adalah adik perempuan dari istri Nabi Zakaria. Kekaguman Nabi Zakaria kepada Maryam menyebabkannya memiliki harapan untuk juga memiliki putra, karena Nabi Zakaria dan istrinya belum memiliki keturunan. Pada akhirnya, kabar gembira pun datang bahwa ia akan dianugerahi keturunan yang kelak juga akan menjadi seorang Nabi, yakni Nabi Yahya AS.

Dari Rahim Maryam, lahirlah seorang putra yang mulia dan saleh yang menjadi Nabi, yakni Nabi Isa AS. Itulah kenapa Maryam merupakan perempuan

⁷¹ Ibn Ismael, *Sang Penyeru: Sejarah Periode Para Rasul & Bani Israil*, 3rd ed. (Kediri: Tetes Publishing, 2013), 244.

dari keturunan keluarga mulia. Ia juga termasuk ke dalam salah satu umat yang istimewa di sisi Allah SWT karena namanya mewakili dan menempati posisi yang terhormat dalam Islam, sehingga Allah SWT menjadikan Maryam dan keluarganya diabadikan sebagai dua nama surah di dalam Al-Qur'an, yakni surah Maryam dan Ali 'Imran.

3. Latar Belakang Sosial dan Budaya

Struktur sosial masyarakat Bani Israil pada masa kelahiran Maryam binti Imran sangat didominasi oleh sistem hierarki keagamaan yang berpusat di Baitul Maqdis. Secara sosiologis, institusi Baitul Maqdis bukan sekedar tempat peribadatan, melainkan jantung gravitasi spiritual dan sosial yang menentukan status sebuah keluarga. Keluarga Imran (*Ali 'Imrān*) menempati posisi terhormat dalam strata ini sebagai keluarga yang dikenal memiliki integritas kesalehan yang tinggi serta garis keturunan imam yang terjaga. Keberadaan tradisi “nazar” atau penyerahan anak untuk menjadi *khādim* (pelayan) di kuil suci mencerminkan budaya pengabdian yang kental, di mana pengabdian kepada Tuhan dianggap sebagai pencapaian sosial tertinggi. Namun, tradisi ini bersifat eksklusif bagi laki-laki, sehingga kelahiran Maryam menciptakan sebuah diskursus baru dalam tatanan sosial keagamaan pada saat itu.⁷²

Secara geopolitik, Maryam tumbuh dalam periode krusial di bawah hegemoni kekaisaran Romawi yang mendelegasikan kekuasaan lokal kepada Dinasti Herodes di wilayah Palestina. Kondisi politik yang represif dan beban pajak

⁷² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, 1st ed. Jilid 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), 75-76.

yang berat dari penguasa asing menciptakan suasana ketegangan sosial dan kegelisahan kolektif di kalangan masyarakat Yahudi. Secara Budaya, situasi penindasan ini memicu lahirnya harapan eskatologis yang kuat atau ekspektasi mesianik, di mana masyarakat sangat mendambakan datangnya sosok Al-Masih yang dijanjikan dalam kitab-kitab nabi terdahulu. Atmosfer “penantian” inilah yang melatarbelakangi kemunculan Maryam sebagai sosok yang secara teologis dipersiapkan untuk menjadi wasilah bagi lahirnya sang pembawa perubahan, meskipun secara politis masyarakat saat itu lebih mengharapkan pemimpin militer daripada pemimpin spiritual.⁷³

Situasi sosial perempuan dalam budaya Bani Israil abad pertama merupakan aspek krusial yang membentuk narasi keberanian Maryam. Pada masa itu, perempuan berada dalam posisi subordinat dan sering kali terpinggirkan dari akses pendidikan agama formal serta peran-peran publik di rumah ibadah. Konstruksi budaya yang patriarkis memandang bahwa hanya laki-laki yang memiliki kualifikasi untuk mengemban tugas-tugas suci. Oleh karena itu, penerimaan Maryam di dalam Baitul Maqdis (sebagaimana diabadikan dalam istilah *qabūlan ḥasanan* di dalam Al-Qur’an) merupakan bentuk dekonstruksi terhadap norma gender yang berlaku. Allah secara simbolis menunjukkan bahwa kemuliaan spiritual tidak dibatasi oleh jenis kelamin, sebuah pernyataan revolusioner yang menentang kemapanan budaya maskulin di lingkungan para rabi dan tokoh agama pada saat itu.⁷⁴

⁷³ Karen Armstrong, *Jerusalem: One City, Three Faiths (Yerusalem: Satu Kota Tiga Iman)* (Jakarta: Mizan, 2017), 145-150.

⁷⁴ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, *Kedudukan Dan Peran Perempuan (Tafsir Al-Qur’an Tematik)* (Jakarta: Kemenag RI, 2012), 45-48. Figur Maryam binti Imran merupakan

Terakhir, latar belakang mikro-kultural Maryam dibentuk oleh lingkungan keluarga puritan yang sangat menekankan nilai-nilai asketisme (*zuhd*) dan pemurnian jiwa. Sejak masa kanak-kanak, Maryam ditempatkan di dalam *miḥrāb* (ruang khusus ibadah) di bawah pengawasan Nabi Zakariya AS, yang memutuskan kontak langsung dengan hiruk-pikuk keduniawian. Budaya isolasi soci ini bertujuan untuk memproteksi Maryam dari degradasi moral yang mulai menjangkiti sebagian tokoh agama Bani Israil pada masa itu. Pola asuh yang berbasis pada kesunyian, zikir, dan pelayanan ibadah ini secara konsisten membangun karakter Maryam yang kuat, mandiri, dan tegar. Lingkungan yang steril secara spiritual ini menjadi prasyarat penting bagi Maryam untuk menerima amanah yang luar biasa berat di kemudian hari, sekaligus menegaskan statusnya sebagai wanita yang terpilih (*muṣṭafiyah*) di atas seluruh wanita di alam semesta.⁷⁵

B. Profil Ayat-ayat dan Teks Maryam dalam Al-Qur'an

1. Statistitik dan Sebaran Frekuensi Ayat

a. Inventarisasi Nama dan Intensitas Penyebutan

Keistimewaan sosok Maryam dalam literatur tekstual Al-Qur'an tidak hanya dapat dilihat dari keluhuran budi pekertinya, namun juga dari aspek intensitas penyebutannya. Dari sekian banyak tokoh perempuan dalam sejarah kenabian, hanya Maryam binti Imran yang namanya diabadikan secara eksplisit (*explicitly*

sosok perempuan yang menentang norma gender pada zamannya, yang menjadi bukti bahwa pandangan agama tidak hanya menjadikan otoritas spiritual didominasi oleh kalangan laki-laki. Namun juga membuka pintu bagi kalangan perempuan untuk menduduki posisi tersebut. Lihat: Barbara Freyer Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 57-72. Lihat juga: Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999), 182-185.

⁷⁵ Abdurrahman An-Nahlawi, *Prinsip-Prinsip Dan Metoda Pendidikan Islam* (Bandung: Diponegoro, 1992), 110-113.

mentioned) sebanyak 34 kali, melampaui frekuensi penyebutan beberapa Nabi lainnya.

Dalam studi tafsir tematik, langkah awal yang fundamental adalah melakukan inventarisasi data tekstual secara kuantitatif sebelum melangkah pada analisis kuantitatif. Hal ini bertujuan untuk melihat sejauh mana intensitas perhatian Al-Qur'an terhadap subjek penelitian, yang dalam hal ini adalah sosok figur Maryam binti Imran.

Berdasarkan penelusuran melalui metode *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm* karya Muhammad Fuad Abd al-Baqi, nama Maryam disebutkan secara eksplisit sebanyak 34 kali di dalam Al-Qur'an. Intensitas penyebutan tersebut terdistribusikan ke dalam 12 surah yang berbeda, mencakup baik fase *Makkiyah* maupun fase *Madaniyah*.⁷⁶

Secara statistik, jumlah penyebutan ini sangat signifikan jika dibandingkan dengan tokoh-tokoh besar lainnya. Sebagai perbandingan, nama Maryam disebut lebih banyak daripada beberapa Nabi, seperti Nabi Daud AS sebanyak 16 kali atau Nabi Sulaiman AS sebanyak 17 kali. Hal ini mengindikasikan bahwa figur Maryam bukan sekedar tokoh pendukung dalam narasi sejarah, melainkan subjek sentral yang membawa misi teologis dan edukasi karakter yang sangat vital dalam struktur pesan Al-Qur'an.

⁷⁶ Muhammad Fuad Abd Al-Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfāz Al-Qur'ān Al-Karīm* (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 1944), 665.

b. Tabel Sebaran Penyebutan Maryam dalam Al-Qur'an

Untuk memberikan gambaran yang sistematis mengenai peta persebaran teks yang memuat figur Maryam binti Imran, berikut adalah tabel klasifikasinya:

Tabel 4.1.

Sebaran Penyebutan Maryam

No	Nama Surah	Urutan Surah	Klasifikasi	Nomor Ayat	Frekuensi
1	Al-Baqarah	2	Madaniyah	87, 253	2
2	Ali 'Imrān	3	Madaniyah	36, 37, 42, 43, 44 45	7
3	Al-Nisā'	4	Madaniyah	156, 157, 171	3
4	Al-Mā'idah	5	Madaniyah	17 (2x), 46, 72, 75, 110, 112, 114, 116	9
5	Maryam	19	Makkiyah	16, 27, 34	3
6	Al-Anbiyā'	21	Makkiyah	91	1
7	Al-Mu'minūn	23	Makkiyah	50	1
8	Al-Aḥzāb	33	Madaniyah	7	1
9	Al-Zukhruf	43	Makkiyah	57	1
10	Al-Ḥadīd	57	Madaniyah	27	1
11	Al-Ṣaff	61	Madaniyah	6, 14	2
12	Al-Taḥrīm	66	Madaniyah	12	1
Total					34

Surah-surah awal mendominasi sebaran penyebutan nama Maryam dengan total 21 kemunculan, menunjukkan konsentrasi tinggi pada periode Madaniyah. Al-Baqarah menyebutkan sekali di ayat 87 dan 253; Ali 'Imrān paling intensif dengan 7 kali di ayat 36-45⁷⁷; Al-Nisā' tiga kali di ayat 156, 157, dan 171; serta Al-Mā'idah mencapai 9 kali (termasuk dua kali di ayat 17) pada ayat 17, 46, 72, 75, 110, 112, 114, dan 116. Pola ini mencerminkan penekanan naratif pada kisah Maryam dalam konteks polemik dan pengakuan kenabian pada masa Madinah.

⁷⁷ Pada surah Ali 'Imrān ayat 45, nama Maryam disebut dalam konteks identitas Isa al-Masih.

Surah Maryam sendiri, sebagai surah Makkiyah, hanya menyebutkan tiga kali, yakni di ayat 16, 27, dan 34, meskipun menjadi pusat narasi biografis. Surah Makkiyah lainnya seperti Al-Anbiyā' di ayat 91, Al-Mu'minūn di ayat 50, dan Al-Zukhruf di ayat 57, yang masing-masing surah hanya menyebutkan sekali saja. Hal ini menandakan penyebutan sporadis yang lebih fokus pada peran profetik Maryam dalam periode Makkah awal. Total kemunculan di surah Makkiyah ini hanya 6 kali dari 34 keseluruhan.

Secara keseluruhan, 34 penyebutan tersebar di 12 surah dengan dominasi Madaniyah (28 kali) dibanding Makkiyah (6 kali), menyoroti evolusi tematik dari narasi biografi ke konteks doktrinal dan polemik. Pola ini relevan untuk analisis tafsir kontekstual tentang peran Maryam dalam formasi moral Islam.

c. Maryam sebagai Anomali Linguistik dan Teologis

Penyebutan nama Maryam dalam Al-Qur'an mengandung keunikan sosiolinguistik yang sangat luar biasa. Terdapat beberapa poin analisis yang memperkuat posisi unik Maryam dalam teks suci tersebut, diantaranya: *Pertama*, satu-satunya nama perempuan (*The Only Named Woman*) dalam Al-Qur'an. Terdapat banyak tokoh perempuan hebat, seperti Sarah dan Hajar (istri Ibrahim), Asiyah (istri Fir'aun), hingga Balqis (ratu Saba). Namun Al-Qur'an menggunakan gaya bahasa *kināyah* (perumpamaan atau sebutan hubungan keluarga) untuk mereka, seperti *imra'ah 'imrān* untuk menyebutkan ibu dari Maryam atau *ummu mūsā* untuk menyebutkan sosok ibu Nabi Musa. Maryam adalah satu-satunya perempuan yang namanya disebutkan secara langsung (*ṣarīḥ*) sebagai *ism 'ālam*. Secara metodologis, penyebutan nama secara eksplisit dalam Al-Qur'an berfungsi

sebagai *tazkiyah* (pembersihan nama baik) dan bentuk penghormatan (*ikrām*) tertinggi yang tidak diberikan kepada wanita lain.⁷⁸

Kedua, Eponim Nama Surah. Keunikan lainnya adalah diabadikannya nama Maryam binti Imran sebagai nama surah, yakni Surah Maryam (surah ke-19). Dalam tradisi penamaan surah Al-Qur'an, hanya sedikit tokoh yang dijadikan sebagai nama surah (seperti Yūnus, Hūd, Yūsuf, Ibrāhīm, Luqmān, dan Muhammad). Masuknya nama Maryam ke dalam deretan nama-nama Nabi tersebut mengindikasikan bahwa kedudukan spiritual dan peran sejarahnya setara dengan para rasul dalam hal menjadi *'ibrah* (pelajaran) bagi umat manusia. Al-Qurṭubī mengakui bahwa penyebutan nama Maryam bersama para nabi menunjukkan Kamāl (kesempurnaan) jiwanya telah mencapai level yang sama dengan kesempurnaan para nabi laki-laki dalam menerima mandat ketuhanan.⁷⁹

Ketiga, Identitas Matrilineal. Al-Qur'an secara konsisten menyandingkan nama Nabi Isa AS dengan Maryam (*'īsā ibn Maryam*) sebanyak 23 kali. Dalam budaya patriarki Arab maupun Yahudi saat itu, penyandaran nama anak kepada ibu (matrilineal) adalah hal yang tidak lazim, kecuali untuk tujuan penghinaan.⁸⁰ Namun, Al-Qur'an justru mengubah ketidaklaziman tersebut menjadi sebuah gelar kemuliaan, sekaligus penegasan teologis bahwa Nabi Isa AS lahir tanpa perantara seorang ayah, serta sebagai bentuk proklamasi integritas moral Maryam yang tidak terbantahkan.

⁷⁸ Abu al-Qasim 'Abd al-Rahman al-Suhayli, *Al-Ta'rif Wa Al-I'lām Fīmā Ubhima Fī Al-Qur'ān Min Al-Asmā' Wa Al-A'lām* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1987), 60-62.

⁷⁹ Abu 'Abdullah Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li Ahkām Al-Qur'ān*, Jilid 4 (Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964), 82-83.

⁸⁰ W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford: Oxford University Press, 1956), 273-280.

Data statistik tersebut di atas menunjukkan bahwa Maryam binti Imran bukan sekedar “pemeran pembantu” dalam narasi besar kenabian. Frekuensi penyebutan yang tinggi dan keunikan terminologis yang menyertainya mengindikasikan bahwa Al-Qur’an sedang membangun sebuah prototipe karakter ideal. Karakter ini sengaja ditampilkan secara eksplisit untuk menjadi standar moralitas, baik dalam dimensi pengabdian ritual maupun ketangguhan sosial.

2. Klasifikasi Kronologis: Periode *Makkiyah* dan *Madaniyah*

Dari data statistik di atas, peneliti menemukan adanya pergeseran penekanan narasi antara periode Makkiyah dan Madaniyah terkait karakter Maryam. Hal ini sangat krusial dalam memahami bagaimana Al-Qur’an membentuk profil Maryam secara bertahap (*tadrīji*). Penjelasannya adalah sebagai berikut:

a. Fase Makkiyah

Pada periode ini, sosok Maryam direpresentasikan melalui narasi yang sarat akan muatan emosional dan elemen dramatis, sebagaimana terlihat jelas dalam surah Maryam. Menurut Neuwirth (2019), penggunaan gaya puitis dan dramatis ini berfungsi secara retorik untuk menyentuh afeksi pendengarnya, di mana fokus utamanya terletak pada pembuktian kekuasaan absolut Tuhan serta pembelaan terhadap integritas moral Maryam.⁸¹

Dalam fase ini, Maryam digambarkan sebagai figur yang mengalami isolasi sosial yang ekstrem, berjuang sendirian melawan rasa sakit persalinan, dan

⁸¹ Angelika Neuwirth, *The Qur’an and Late Antiquity: A Shared Heritage* (New York: Oxford University Press, 2019), 350-365.

menghadapi tekanan stigma masyarakat yang luar biasa. Robinson (2003) mencatat bahwa pengembaraan Maryam yang terasing di periode Makkiyah merupakan refleksi sosiologis dari kondisi umat Islam awal yang saat itu juga sedang mengalami pengucilan dan penindasan oleh kaum Quraisy.⁸² Lebih lanjut, narasi ini berujuan untuk menganstruksi mentalitas ketangguhan (*ṣabr*) dan keyakinan mutlak pada pertolongan Allah. Sebagaimana dijelaskan oleh Rahman (1980), kisah-kisah seperti ini diinstruksikan kepada komunitas Muslim di Makkah agar mereka memiliki daya tahan spiritual, dengan meyakini bahwa sebagaimana Allah menolong Maryam pada titik terendah dalam hidupnya, Allah pun akan memberikan jalan keluar bagi hamba-Nya yang tertindas.⁸³

b. Fase Madaniyah

Pada fase ini, Pada fase ini, intensitas penyebutan Maryam dalam Al-Qur'an mengalami peningkatan signifikan, mencakup 28 dari total 34 kali penyebutan secara keseluruhan. Fokus naratif bergeser secara fundamental menuju aspek silsilah (sebagaimana dalam Surah Ali 'Imran), penguatan aspek hukum terkait kesucian diri (*iffah*), dan pemosisian figur beliau dalam ruang dialog dengan Ahli Kitab. Karakteristik penyebutan Maryam pada fase ini beralih dari narasi emosional-dramatis Makkiyah menjadi narasi yang bersifat informatif-argumentatif. Dalam konteks ini, Maryam ditempatkan secara sistematis dalam garis keturunan keluarga besar para Nabi yang terpilih (*iṣṭafā*). Penegasan statusnya

⁸² Neal Robinson, *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Scripture* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2003), 142-150.

⁸³ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 121-130.

sebagai *ṣiddīqah* berfungsi sebagai instrumen untuk mengoreksi distorsi sejarah yang berkembang di kalangan komunitas Yahudi dan Nasrani di Madinah pada masa itu. Sebagaimana dijelaskan oleh Neuwirth (2019), perubahan nada ini mencerminkan kebutuhan komunitas Muslim yang baru terbentuk untuk memiliki argumen teologis yang solid dalam menghadapi polemik antaragama.⁸⁴

Tujuan utama dari pergeseran naratif ini adalah menetapkan Maryam sebagai standar etika universal bagi umat beriman (*mathalan lilladhīna āmanū*). Narasi Madaniyah ini berfungsi sebagai diplomasi teologis yang strategis: Al-Qur'an mengakui kemuliaan dan kehormatan luar biasa Maryam, namun di saat yang sama secara tegas menolak doktrin pengilahan anaknya (Isa AS).⁸⁵

3. Tipologi Terminologi dan Gelar (*Nomenclature*)

Dalam diskursus Al-Qur'an, sebuah nama sekedar label identitas, melainkan sebuah entitas yang membawa muatan teologis, legalitas, dan rekaman karakter.⁸⁶ Penggunaan berbagai terminologi dan gelar untuk Maryam binti Imran menunjukkan kompleksitas gelar yang ia emban, yakni sebagai hamba, sebagai mukjizat, dan sebagai teladan peradaban. Peneliti mengklasifikasikan Maryam ke dalam tiga tipologi utama sebagai berikut:

⁸⁴ Neuwirth, *The Qur'an and Late Antiquity: A Shared Heritage*.

⁸⁵ Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, 121–130.

⁸⁶ Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2002), 12-18.

a. Penyebutan Nama Langsung: Maryam binti ‘Imrān

Penyebutan nama "Maryam" dalam Al-Qur'an secara eksplisit menggunakan tipologi isim 'alam (nama diri) merupakan fenomena linguistik yang unik, mengingat ia menjadi satu-satunya tokoh perempuan yang namanya diabadikan secara tekstual dalam kitab suci. Keunikan ini mengandung signifikansi genealogis yang mendalam, sebagaimana terlihat dalam atribusi "*bint ‘Imrān*" (putri Imran) pada QS. Al-Tahrīm ayat 12. Penyematan nasab tersebut bukan sekadar pelengkap identitas, melainkan sebuah penegasan atas validitas silsilahnya yang berakar pada garis keturunan para nabi dan figur-figur saleh. Dalam konteks sosio-historis, penyebutan figur ayah ini berfungsi sebagai garansi moral sekaligus tameng kehormatan bagi Maryam saat menghadapi stigmatisasi sosial dari kaumnya, menegaskan bahwa ia tumbuh dari preseden keluarga yang memiliki integritas spiritual tinggi.⁸⁷

Selain dimensi genealogis, aspek etimologis nama Maryam juga merepresentasikan esensi spiritual yang kuat. Merujuk pada akar bahasa Ibrani dan Aramaik, nama Miriam atau Maryam sering dimaknai sebagai "pelayan Tuhan" (*‘abīdah Allah*). Dengan mempertahankan nama ini, Al-Qur'an mengukuhkan jati diri terdalam Maryam sebagai personifikasi dari pengabdian total (*‘ubūdiyyah*) kepada Sang Pencipta.⁸⁸ Orientasi hidup ini bukanlah sebuah kebetulan, melainkan manifestasi dari nazar yang diucapkan oleh ibunya sejak Maryam masih dalam kandungan. Dengan demikian, penyebutan nama Maryam dalam Al-Qur'an

⁸⁷ Abu al-Qasim Al-Qusyairi, *Lathaif Al-Isyarat (Tafsir Al-Qusyairi)*, Jilid 1 (Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007), 240-245.

⁸⁸ Abu Ishaq Al-Tsa'labi, *Al-Kasyf Wa Al-Bayan 'an Tafsir Al-Qur'an*, Jilid 3 (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 2002), 65-66.

berfungsi sebagai simbol linguistik yang menyatukan kemuliaan garis keturunan dengan komitmen pengabdian spiritual yang absolut.

b. Gelar Karakteristik: *Al-Muṣṭafiyah*, *Al-Ṣiddīqah*, *Al-Qānītah*

Al-Qur'an menyematkan gelar-gelar substantif kepada Maryam bukan sekadar sebagai atribut penghormatan, melainkan sebagai refleksi mendalam atas kualitas interioritas dan fase kehidupan yang dilaluinya. Salah satu gelar utama yang disandang adalah *Al-Muṣṭafiyah* (Wanita Terpilih), sebagaimana termaktub dalam QS. Ali 'Imran ayat 42 melalui redaksi "*iṣṭafāki*". Pengulangan kata "memilihmu" dalam ayat tersebut mengindikasikan dua tingkatan seleksi ilahiah yang esensial: *Pertama*, pemilihan Maryam untuk disucikan dan diterima sebagai pelayan di Baitul Maqdis; dan *Kedua*, preferensi absolut di atas seluruh perempuan di alam semesta untuk mengemban amanah kehamilan transendental yang melampaui hukum alam.⁸⁹

Pencapaian spiritual Maryam kemudian dikukuhkan dengan gelar *Al-Ṣiddīqah* (Wanita yang Benar) dalam QS. Al-Ma'idah ayat 75. Secara semantik, gelar ini melampaui makna kejujuran konvensional dan menempatkan Maryam pada hierarki spiritual tertinggi tepat di bawah derajat kenabian. Ia meraih posisi ini karena kapasitas intelektual dan ruhaninya dalam membenarkan kalimat-kalimat serta kitab-kitab Allah tanpa residu keraguan sedikit pun. Keteguhan iman ini teruji

⁸⁹ Fakhruddin Al-Razi, *Mafatih Al-Ghaib*, Jilid 8 (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 45-46. Hal yang senada juga diungkapkan oleh Khalafullah, yang melakukan analisis bagaimana gelar-gelar dalam Al-Quran berfungsi sebagai perangkat naratif untuk, menunjukkan perkembangan spiritual tokoh. Ia mendukung ide bahwa gelar Maryam adalah "rekaman" dari fase-fase ujian dan ketaatan yang di lalui. Lihat: Muhammad Ahmad Khalafullah, *Al-Fann Al-Qashashi Fi Al-Qur'an Al-Karim* (Kairo: Maktabah al-Anglo al-Misriyyah, 1999), 142-148.

secara ekstrem ketika ia mampu menerima dan memvalidasi kehendak Tuhan, bahkan saat dihadapkan pada situasi yang secara biologis dianggap mustahil.⁹⁰

Terakhir, Al-Qur'an menyebut Maryam sebagai bagian dari *Al-Qānitīn* (Orang-orang yang Taat) dalam QS. Al-Taḥrīm ayat 12. Penggunaan bentuk maskulin plural (*qānitīn*) alih-alih bentuk feminin (*qānitāt*) mengandung isyarat linguistik yang sangat kuat bahwa standar ketaatan dan ketundukan Maryam telah setara dengan kualitas ketundukan para nabi laki-laki.⁹¹ Hal ini menegaskan bahwa dalam pandangan transendental, nilai seorang hamba tidak lagi diukur berdasarkan dikotomi gender atau sekat-sekat biologis, melainkan didasarkan pada intensitas spiritualitas dan pengabdian yang paripurna kepada Sang Pencipta.

c. Relasi Kinship (Kekerabatan): *Ukhta Hārūn* dan *Ummuhū*

Selain penggunaan gelar sifat, Al-Qur'an memanfaatkan terminologi kekerabatan untuk memosisikan Maryam dalam peta sosiokultural dan teologis yang lebih luas. Salah satu gelar yang menonjol adalah *Ukhta Hārūn* (Saudara Perempuan Harun) dalam QS. Maryam: 28, yang muncul sebagai respons atas cemoohan kaumnya. Secara akademik, para mufasir berpendapat bahwa terminologi "saudara" di sini tidak merujuk pada hubungan biologis langsung dengan Nabi Harun AS, melainkan pada keserupaan karakter (*tashbīh*) atau atribusi terhadap klan besar Harun yang dikenal akan kesalehannya.⁹² Meskipun sapaan ini digunakan kaumnya sebagai bentuk tekanan sosial, Al-Qur'an justru

⁹⁰ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim*, Jilid 3 (Kairo: Dar al-Hadits, 2003), 142.

⁹¹ Abu Hayyan Al-Andalusi, *Al-Bahr Al-Muhith*, Jilid 10 (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), 221-222.

⁹² Abu'l Qasim Mahmud Umar Al-Zamakhsari, *Al-Kasysyaf 'an Haqa'iq Al-Tanzil*, Jilid 3 (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1987), 17-18.

mengabadikannya sebagai pengakuan atas kemurnian latar belakang keluarga Maryam yang terjaga.

Konsistensi Al-Qur'an dalam menyebutkan *'Isā ibnu Maryam* atau *Ummu Al-Masīh* juga memiliki fungsi teologis yang fundamental. Penggunaan terminologi "ibu" secara konsisten berfungsi sebagai penegas dimensi kemanusiaan (*bashariyah*) Nabi Isa AS, sekaligus menunjukkan kedekatan emosional yang tak terpisahkan antara ibu dan anak. Gelar ini secara efektif menjadi antitesis terhadap klaim ketuhanan; Maryam diposisikan sebagai ibu dari seorang hamba Allah, bukan ibu dari Tuhan. Melalui peran sebagai orang tua tunggal, Maryam diletakkan sebagai pilar utama yang menjaga kemurnian tauhid dalam sejarah keselamatan manusia.⁹³

Variasi nomenklatur ini pada akhirnya membangun profil Maryam sebagai sosok yang multidimensional dengan otoritas yang utuh. Sebagai "Putri 'Imran", ia memiliki akar sejarah yang kuat; sebagai *Al-Muṣṭafiyah* dan *Al-Ṣiddīqah*, ia memiliki integritas pribadi yang mutlak; dan sebagai "Ibu Al-Masih", ia memegang peran transformatif yang krusial. Secara keseluruhan, tipologi penyebutan ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an melakukan rebranding total terhadap posisi perempuan, menggeser paradigma dari perempuan sebagai objek sejarah menjadi subjek yang memegang otoritas spiritual tertinggi di mata dunia.

⁹³ Badruddin Al-Zarkasyi, *Al-Burhan Fi 'Ulum Al-Qur'an*, Jilid 1 (Kairo: Dar al-Turats, 1957), 155-160.

4. Pemetaan Tematik Narasi Maryam

Untuk mempermudah analisis kualitatif dalam penelitian ini, peneliti melakukan kategorisasi ayat-ayat Al-Qur'an terkait narasi kisah Maryam ke dalam empat klaster utama yang membentuk sebuah peta perkembangan spiritualitas dan ketangguhan mental yang sistematis. Klaster pertama, yakni Kelahiran dan Dedikasi (*Birth and Dedication*), dominan termaktub dalam QS. Ali 'Imran: 35-37 yang berfokus pada fase prenatal melalui doa dan nazar Hannah. Narasi ini menunjukkan bahwa karakter Maryam dibentuk melalui dimensi *tarbiyah qabla wilādah* atau pendidikan sebelum kelahiran, di mana niat suci orang tua menjadi fondasi utama. Selanjutnya, masa kecil Maryam di bawah asuhan Nabi Zakariya AS di dalam *Mihrāb* dipandang sebagai laboratorium karakter yang memperkenalkan nilai kemandirian spiritual. Di ruang isolasi suci inilah, Maryam mulai mengalami fenomena keajaiban rezeki langsung dari sisi Allah (*min 'indillāh*), yang secara teologis berfungsi sebagai bukti awal kedekatannya dengan Sang Pencipta sebelum menghadapi misi besar di masa depan.⁹⁴

Klaster kedua mencakup fase *Annunciation* atau Kabar Gembira yang tertuang dalam QS. Maryam: 16-21 dan QS. Ali 'Imran: 42-47, di mana terjadi dialog dramatis antara Maryam dan Malaikat Jibril. Dalam fase ini, Al-Qur'an merekam integritas moral Maryam yang sangat tinggi melalui sikap waspada dan tindakan berlindung kepada Allah (*isti 'ādhah*) saat berhadapan dengan sosok laki-laki asing. Fenomena linguistik dalam dialog tersebut menunjukkan kematangan

⁹⁴ M.A. Mansur, *Pendidikan Anak Dalam Al-Qur'an: Kajian Teologis Dan Pedagogis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 88-102.

karakter Maryam dalam menjaga kesucian diri (*'iffah*) sekaligus memotret transisi psikologis yang sangat manusiawi. Terdapat sebuah pergeseran dari rasa terkejut dan skeptisisme logika manusia menuju ketundukan total (*taslīm*) terhadap ketetapan Allah. Klaster ini menegaskan bahwa integritas pribadi Maryam merupakan prasyarat fundamental sebelum ia memikul beban tugas transendental yang berada di luar hukum kausalitas biologis dan norma sosial pada umumnya.⁹⁵

Puncak dari ujian karakter Maryam dipaparkan secara mendalam dalam Klaster Perjuangan dan Persalinan (*The Struggle and Labor*) pada QS. Maryam: 22-26. Pada fase ini, Al-Qur'an secara jujur merekam sisi manusiawi Maryam yang mencapai titik nadir kecemasan hingga terucap keinginan untuk mati akibat beratnya beban penderitaan fisik dan isolasi sosial. Peneliti menganalisis fase ini sebagai momen "penyepuhan" karakter di mana resiliensi Maryam diuji secara ekstrem di bawah pohon kurma (*nakhlah*). Instruksi Ilahi untuk tetap bertindak aktif, seperti menggoyang batang pohon dan menenangkan hati, merepresentasikan konsep sabar yang produktif, bukan sekadar pasif. Keteguhan mental yang terbentuk dalam kesendirian ini menjadi modal utama bagi Maryam sebelum ia kembali ke tengah masyarakat untuk menghadapi stigmatisasi dan tuduhan miring yang sudah menantinya, menunjukkan bahwa kekuatan spiritualitasnya telah mencapai derajat yang sangat kokoh.⁹⁶

Klaster terakhir, yakni Testimoni Ilahi (*Divine Testimony*), terdiri dari ayat-ayat penutup yang memberikan evaluasi akhir terhadap integritas Maryam, seperti

⁹⁵ Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm* (Indianapolis: American Trust Publications, 1986), 85-92.

⁹⁶ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 120-125.

dalam QS. Al-Taḥrīm: 12 dan QS. Al-Ma'idah: 75. Jika klaster-klaster sebelumnya merupakan gambaran proses perjuangan, maka klaster ini adalah validasi atas hasilnya. Allah secara resmi menyematkan gelar *Ṣiddīqah* dan menyetarakan standar ketaatannya dengan para nabi laki-laki melalui diksi *min al-qānītīn*. Poin krusial dalam klaster ini adalah transformasi peran Maryam yang diangkat sebagai *mathalan lilladhīna āmanū* atau perumpamaan bagi seluruh orang yang beriman tanpa memandang latar belakang gender. Pada tahap ini, Maryam telah ditarik dari sekadar tokoh historis menjadi prototipe karakter universal. Kesaksian absolut dari Allah ini menjadi penutup yang mengukuhkan posisi Maryam sebagai subjek spiritual yang memiliki otoritas teologis tertinggi dalam narasi kitab suci.⁹⁷

Secara integratif, keempat klaster tersebut membentuk sebuah busur narasi (*narrative arc*) yang sangat koheren dan saling berkaitan satu sama lain dalam membentuk profil Maryam yang utuh. Dimulai dari pengudusan niat dan dedikasi pada fase kelahiran, pengokohan integritas moral pada fase kabar gembira, pembuktian resiliensi mental pada fase persalinan, hingga akhirnya mencapai puncak pengakuan absolut dari Allah SWT. Pemetaan sistematis ini membuktikan bahwa pembentukan karakter Maryam dalam Al-Qur'an tidak terjadi secara instan, melainkan melalui proses panjang yang dipersiapkan secara spiritual, diuji secara mental, dan divalidasi secara teologis. Hal ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an melakukan upaya penjenamaan ulang (*rebranding*) terhadap posisi perempuan di mata dunia, menempatkan mereka bukan sebagai objek pelengkap sejarah,

⁹⁷ Jerusha Tanner Lamptey, *Never Meant to Survive: Genocide and Utopia in Black Women's Prophetic Utterances* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 142-150.

melainkan sebagai subjek berdaulat yang memegang otoritas spiritual tertinggi yang melampaui sekat-sekat biologis dan zaman.

C. Nilai-nilai Etik Maryam binti Imran

1. *Al-Iffah* (Kesucian dan Penjagaan Kehormatan Diri)

Nilai etik pertama yang menjadi identitas fundamental Maryam adalah *Al-Iffah*, yang secara etimologis berarti menahan diri dari hal-hal yang tidak halal maupun tidak pantas. Al-Raghib al-Isfahani menjelaskan bahwa term tersebut berarti “menciptakan kondisi jiwa yang mencegah dominasi syahwat”.⁹⁸ Penjelasan tersebut senada dengan poin di atas tentang “menahan diri” sebagai mekanisme internal yang sistematis dalam karakter Maryam. Dalam narasi Maryam, konsep ini mengalami eskalasi makna dari sekadar menjaga aspek fisik menjadi integritas moral menyeluruh yang mencakup dimensi pikiran, hati, dan spiritual. Al-Qur’an memberikan pengakuan eksplisit atas kesucian ini melalui istilah *Aḥṣanat* (dari akar kata *ḥiṣn* yang berarti benteng) dalam QS. Al-Anbiya’ ayat 91:

وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً
لِّلْعَالَمِينَ^{٩١}

Dan (ingatlah kisah) Maryam yang telah memelihara kehormatannya, lalu Kami tiupkan ke dalam (tubuh)nya ruh dari Kami dan Kami jadikan dia dan anaknya tanda (kekuasaan Allah) yang besar bagi semesta alam. (QS. Al-Anbiya’: 91)

Serta dalam QS. Al-Tahrīm ayat 12:

⁹⁸ Al-Raghib Al-Isfahani, *Al-Mufradat Fi Gharib Al-Qur’an* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1992), 573.

وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَيْنَا فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا
وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِنَ الْقَنَاتِ ۝

Dan Maryam putri 'Imran yang memelihara kehormatannya, maka Kami tiupkan ke dalam rahimnya sebagian dari ruh (ciptaan) Kami; dan dia membenarkan kalimat-kalimat Tuhannya dan Kitab-kitab-Nya; dan dia termasuk orang-orang yang taat (Qanitin). (QS. Al-Tahrīm: 12)

Menurut Ibnu 'Āshūr, kata kerja *aḥṣanat* menggunakan bentuk aktif yang menyiratkan *agency* (peran aktif). Baginya, Maryam bukan sekadar "terjaga", melainkan "yang menjayakan penjagaan". Ia adalah subjek yang secara sadar menutup celah fitnah melalui kontrol diri yang ketat.⁹⁹ Sementara Quraish Shihab menambahkan bahwa "benteng" ini terbangun dari akumulasi ibadah di *Miḥrāb*. Kesucian Maryam adalah sebuah resultante dari proses pedagogis panjang yang menjadikannya memiliki imunitas moral tinggi terhadap godaan visual maupun mental.¹⁰⁰ Al-Alūsī memandangnya secara esoteris bahwa term *ḥiṣn* dipandang sebagai sterilisasi batin. Maryam telah memagari hatinya sehingga tidak ada tempat bagi *khawātir* (lintasan pikiran) duniawi, menjadikan jiwanya sebagai "ruang steril" yang layak menerima tiupan ruh suci.¹⁰¹

Lebih lanjut, analisis semantik terhadap kata *farj* dalam konteks ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa istilah ini tidak hanya merujuk pada organ biologis, melainkan sebuah metonimia bagi harga diri, kesucian batin, dan totalitas integritas

⁹⁹ Muḥammad al-Thāhir Ibnu 'Āshūr, *Tafsir Al-Tahrīr Wa Al-Tanwīr*, Jilid 17 (Tunis: Dar al-Suhun, 1984), 85-88.

¹⁰⁰ Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan Dan Keserasian Dalam Al-Qur'an*, Jilid 8, 488-492.

¹⁰¹ Syihabuddīn Al-Alūsī, *Rūḥ Al-Ma'Ānī Fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Aẓīm Wa Al-Sab' Al-Mathānī*, Jilid 17 (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1994), 85-88.

diri seorang perempuan di hadapan Allah dan manusia. Dengan demikian, Maryam diposisikan sebagai subjek yang memiliki kedaulatan penuh atas dirinya sendiri, di mana *iḥṣān* menjadi perisai yang menjaga kemurnian tauhid dan martabat kemanusiaannya.¹⁰² Melalui tipologi ini, Al-Qur'an menegaskan bahwa kehormatan sejati merupakan manifestasi dari konsistensi batiniah yang terjaga secara sadar, menempatkan Maryam sebagai prototipe manusia yang berhasil mengintegrasikan nilai-nilai langit ke dalam realitas perilaku yang paling personal.

Manifestasi etik *'iffah* Maryam teruji secara radikal saat ia berada dalam kesunyian dan didatangi oleh Malaikat Jibril yang menampakkan diri sebagai *basharan sawiyyā* atau laki-laki dengan rupa yang sempurna. Al-Qur'an merekam respons spontan Maryam dalam QS. Maryam ayat 18:

قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا ۝۱۸

Ia berkata: 'Sungguh, aku berlindung kepada Tuhan Yang Maha Pengasih darimu, jika engkau seorang yang bertakwa'. (QS. Maryam: 18)

Tindakan memohon perlindungan kepada *Al-Raḥmān* ini menunjukkan refleksi teosentris di mana kesucian diri telah menjadi *malakah* atau karakter yang mendarah daging. Maryam tidak sekadar menggunakan pendekatan defensif manusiawi, melainkan langsung menghubungkan ancaman tersebut dengan perlindungan Ilahi, yang membuktikan bahwa penjagaan pikiran dan hatinya tetap kokoh meski dihadapkan pada pesona visual laki-laki yang sempurna.

¹⁰² Abdul Malik Karim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 17 (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), 145–148.

Lebih jauh, etik terhadap dialog tersebut mengungkap keberanian moral (*al-shajā'ah al-khuluqiyah*) Maryam dalam menetapkan standar interaksi sosial yang berbasis pada nilai-nilai transendental. Kalimat “*jika engkau seorang yang bertakwa*” berfungsi sebagai barometer etika objektif, di mana Maryam memproyeksikan takwa sebagai batas demarkasi kehormatan diri. Melalui kacamata Al-Ghazali dalam *Iḥyā'*, tindakan ini membuktikan bahwa *'iffah* (kesucian batin) bukanlah sekadar sikap pasif-defensif atau ketidakberdayaan (*'ajz*), melainkan sebuah kekuatan aktif (*quwwah*) hasil dari tunduknya dorongan syahwat dan rasa takut di bawah kendali akal spiritual (*al-'aql*). Dengan menjadikan takwa sebagai perisai verbal, Maryam menegaskan haknya atas ruang privasi dan integritas diri di tengah situasi yang mengancam.¹⁰³ Baginya, kehadiran figur asing di ruang privat direspons sebagai stimulus yang menguji komitmen spiritual, sehingga ia memposisikan takwa sebagai satu-satunya parameter absolut yang mampu memvalidasi keamanan serta memurnikan interaksi antarmanusia.

Al-'Iffah pada diri Maryam adalah prasyarat teologis bagi turunnya mukjizat. Allah tidak meniupkan *rūḥ*-Nya (*nafakhnā*) kecuali pada wadah yang telah teruji kesuciannya melalui mekanisme *iḥṣān*. Dengan demikian, *'iffah* bukan sekedar kepatuhan terhadap norma sosial Bani Israil, melainkan sebuah bentuk kemandirian otoritas Maryam dalam menjaga kesucian misi suci yang diembannya.¹⁰⁴ Karakter ini menjadikan Maryam sebagai prototipe manusia yang

¹⁰³ Al-Ghazali, *Mizan Al-Amal*, 269-271.

¹⁰⁴ Al-Alūsī, *Rūḥ Al-Ma'Ānī Fī Tafsīr Al-Qur'Ān Al-'Azīm Wa Al-Sab' Al-Mathānī*, Jilid 17, 85-88.

memiliki kendali penuh atas dorongan internal dan pengaruh eksternal demi mempertahankan prinsip kebenaran.

2. *Al-Ṣiddīqiyah* (Integritas dan Kebenaran Mutlak)

Gelar *Al-Ṣiddīqah* merupakan level spiritualitas dan etik tertinggi kedua dalam hierarki kemuliaan manusia setelah kenabian (*Al-Nubūwah*). Bagi Maryam binti Imran, gelar ini bukan sekadar pengakuan atas kejujuran lisannya, melainkan representasi dari integritas batin yang mampu menyelaraskan keyakinan tauhid dengan realitas empiris yang paradoks. Hal ini ditegaskan dalam QS. Al-Mā'idah ayat 75:

مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ
كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ ۗ ... ۝

Al-Masih putra Maryam itu hanyalah seorang Rasul yang sesungguhnya telah berlalu sebelumnya beberapa rasul, dan ibunya seorang yang sangat benar (ṣiddīqah). Keduanya biasa memakan makanan.... (QS. Al-Mā'idah: 75)

Ayat ini menunjukkan bahwa derajat *Ṣiddīqah* Maryam diraih melalui kemampuannya memvalidasi kebenaran kalimat-kalimat Allah tanpa keraguan, bahkan saat ia harus berhadapan dengan situasi yang secara biologis dan sosial dianggap mustahil.

Penyematan gelar *Ṣiddīqah* dalam konteks ayat tersebut mengandung bobot teologis yang sangat kuat sebagai upaya menyeimbangkan kedudukan Maryam dalam sejarah kenabian. Ibnu 'Āshūr menjelaskan bahwa penyebutan atribut ini tepat setelah penegasan mengenai status kerasulan Yesus bertujuan untuk

memitigasi potensi ekstremisme (ghuluw), sekaligus mengukuhkan bahwa Maryam mencapai puncak integritas karena konsistensinya dalam membenarkan wahyu Allah tanpa keraguan, yang menempatkannya pada posisi mulia namun tetap dalam koridor bashariyah (kemanusiaan).¹⁰⁵ Selaras dengan hal tersebut, Al-Alūsī mengelaborasi dimensi gnostik dari gelar ini dengan menyatakan bahwa *ṣiddīqiyah* Maryam merupakan wujud nyata dari kondisi penyaksian batin (*syuhūd*), di mana ia tidak lagi membutuhkan proposisi logika karena jiwanya telah mencapai keyakinan absolut terhadap kalimat Allah.¹⁰⁶

Secara semantik, gelar *ṣiddīq* merupakan bentuk *mubālaghah* atau intensif dari akar kata *ṣadaqa* yang merepresentasikan kualitas kebenaran yang melampaui level *ṣādiq* (orang yang benar) biasa. Jika *ṣādiq* merujuk pada kebenaran secara umum, maka *ṣiddīq* melambangkan sosok yang seluruh totalitas hidupnya, baik pikiran, ucapan, maupun perbuatan, telah terintegrasi sepenuhnya dalam kebenaran. Karakter *Ṣiddīqah* Maryam ini, seperti disebutkan oleh Quraish Shihab, teruji secara radikal saat ia menerima kabar kehamilan dari Malaikat Jibril yang secara biologis dan logika manusia merupakan sebuah kemustahilan. Dalam momentum krusial tersebut, Maryam melakukan apa yang disebut sebagai *taṣdīq bi kalimatillāh*, yakni tindakan membenarkan dan meyakini kalimat-kalimat Allah tanpa ada sedikit pun residu keraguan di dalam batinnya.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Ibnu ‘Āshūr, *Tafsir Al-Tahrīr Wa Al-Tanwīr*, Jilid 6, 278-281.

¹⁰⁶ Al-Alūsī, *Rūḥ Al-Ma‘Ānī Fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm Wa Al-Sab‘ Al-Mathānī*, Jilid 6 172-175.

¹⁰⁷ Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan Dan Keserasian Dalam Al-Qur’an*, Jilid 3, 154–157.

Integritas spiritual Maryam terlihat jelas ketika ia tidak terjebak dalam skeptisisme berkepanjangan meskipun dihadapkan pada paradoks realitas. Begitu ia memahami bahwa kehamilannya adalah manifestasi dari kehendak mutlak Allah melalui mekanisme *kun fa yakūn*, ia langsung menginternalisasikan kebenaran wahyu tersebut ke dalam struktur jiwanya yang terdalam. Inilah yang membedakan kualitas *Ṣiddīqah* dari sekadar kejujuran moral biasa; ia adalah bentuk membenaran mutlak terhadap ketetapan Ilahi, bahkan ketika seluruh dunia dan hukum logika fisik menentanginya. Melalui kapasitas ini, Maryam membuktikan bahwa level spiritualitas tertinggi dicapai saat seseorang mampu menyelaraskan kebenaran batiniah dengan otoritas wahyu di tengah badai kemustahilan duniawi.

Dalam perspektif etik, Buya Hamka menekankan bahwa gelar *Ṣiddīqah* pada diri Maryam merupakan sebuah *malakah* atau karakter yang tertanam kuat, yang memungkinkannya tetap tegak berdiri meski harus menghadapi tuduhan nista dari kaumnya.¹⁰⁸ Seseorang layak disebut sebagai *Ṣiddīq* apabila tidak terdapat celah sedikit pun antara apa yang ia yakini di dalam batin dengan apa yang ia jalani dalam realitas kehidupan. Maryam membuktikan integritas tersebut melalui konsistensinya dalam menjaga rahasia mukjizat Allah hingga tiba saat yang tepat untuk membuktikannya. Kekuatan mental yang luar biasa ini lahir karena ia tidak lagi membutuhkan pembelaan eksternal dari manusia; ia telah memiliki "pembelaan batin" yang bersumber dari kebenaran absolut yang ia pegang teguh, menandakan bahwa ia adalah sosok yang telah selesai dengan keraguan pribadinya.

¹⁰⁸ Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 6, 218–221.

Lebih jauh lagi, penyematan gelar *Ṣiddīqah* kepada Maryam menjadi bukti teologis bahwa otoritas kebenaran dan kemuliaan spiritual tidak dibatasi oleh sekat-sekat gender. Dalam arsitektur psikologi moral Al-Ghazali dalam al-*Arbaʿīn*, derajat *al-Ṣiddīqīyah* merupakan puncak tertinggi kesempurnaan manusia (*kamāl al-insān*) setelah kenabian, yang diraih ketika seluruh dimensi jiwa, baik niat, ucapan, maupun perbuatan, telah mencapai penyelarasan mutlak dengan kebenaran Ilahi. Dalam lintasan sejarah keselamatan, posisi Maryam sejajar dengan figur Abu Bakar Al-Ṣiddīq, keduanya menunjukkan akselerasi spiritual luar biasa dalam membenarkan wahyu (*taṣdīq*) tanpa ragu, justru di saat realitas empiris tampak mustahil bagi akal awam. Kapasitas Maryam dalam memikul amanah kosmologis ini mengukuhkannya sebagai prototipe manusia paripurna (*al-insān al-kāmil*) yang esensi *rūḥ*-nya melampaui dualitas biologis.¹⁰⁹ Ia berhasil mentransformasi penderitaan sosial menjadi kesaksian iman yang kokoh, sekaligus menegaskan bahwa integritas personal adalah fondasi utama bagi siapa saja yang ingin mencapai puncak kebenaran di hadapan Sang Pencipta.

3. *Al-Qunūt* (Ketaatan Total dan Ketekunan Beribadah)

Nilai etik selanjutnya yang melekat kuat pada profil Maryam binti Imran adalah *Al-Qunūt*. Dalam diskursus akhlak, *qunūt* melampaui makna ketaatan ritual konvensional; ia mencerminkan sebuah ketekunan yang berkelanjutan, ketundukan jiwa yang dalam, serta keheningan batin yang absolut di hadapan Sang Pencipta.

¹⁰⁹ Sachiko Murata, *The Vision of Islam* (New York: Paragon House, 1992), 176–180. Al-Ghazali sendiri menyatakan bahwa seseorang yang telah terbentuk dalam dirinya *maqāmāt al-dīn*, maka ia telah mendapat legalitas sebagai seorang yang *ṣiddīq*. Lihat: Al-Ghazali, *Kitab Al-Arbaʿīn Fi Ushul Al-Din*, 234.

Bagi Maryam, qunūt bukan sekadar aktivitas intermiten, melainkan sebuah jalan hidup (*way of life*) yang secara fundamental membentuk ketahanan mentalnya dalam menghadapi berbagai tekanan eksistensial. Kualitas spiritual ini menjadi fondasi bagi stabilitas emosionalnya, memungkinkan Maryam untuk tetap terpusat pada otoritas Ilahi di tengah badai ujian sosial yang menerpanya.

Aksentuasi nilai *Qunūt* ini terekam secara jelas dalam dua fase kehidupan Maryam melalui teks-teks kunci Al-Qur'an. Fase pertama tecermin dalam QS. Ali 'Imrān ayat 43:

يَمْرَيْمُ أَقْنِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَأَرْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ^{١٠٩}

Wahai Maryam! Taatlah kepada Tuhanmu, sujudlah, dan ruku'lah bersama orang-orang yang ruku'. (QS. Ali 'Imrān: 43)

Instruksi langsung melalui perintah *uqnuṭī* yang didahulukan sebelum ruku' dan sujud memberikan isyarat teologis bahwa kualitas batin dan ketundukan jiwa harus menjadi dasar utama yang menggerakkan setiap ekspresi lahiriah. Hal ini menunjukkan bahwa ketaatan Maryam dipersiapkan secara proaktif dan intensif sebagai modalitas spiritual sebelum ia memikul tugas-tugas transendental yang lebih besar. Hal ini selaras dengan catatan Quraish Shihab bahwa perintah untuk *qunūt* adalah fondasi batiniah (kualitas mental dan ketundukan jiwa) yang harus mantap terlebih dahulu sebelum diekspresikan dalam bentuk aksi fisik.¹¹⁰

¹¹⁰ Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan Dan Keserasian Dalam Al-Qur'an*, Jilid 2, 92-95.

Fase kedua merupakan testimoni purna-tugas dari Allah SWT yang termaktub dalam QS. Al-Tahrīm ayat 12:

... وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ ۝

... dan dia termasuk orang-orang yang taat. (QS. Al-Tahrīm: 12)

Penggunaan bentuk *isim fa'il* dalam redaksi *al-qānitīn* (orang-orang yang taat), sebagaimana diungkapkan Ibnu 'Āshūr, mengindikasikan bahwa sifat tersebut bukan lagi sekadar tindakan sesaat, melainkan telah bertransformasi menjadi identitas permanen yang menyatu dalam eksistensinya. Melalui pengakuan Ilahi ini, Maryam telah mencapai puncak kepatuhan yang melampaui standar formalitas agama, menempatkannya dalam jajaran hamba-hamba Tuhan yang memiliki dedikasi spiritual paling murni dan konsisten dalam sejarah kemanusiaan.¹¹¹

Karakter *qunūt* Maryam tidak terbentuk secara instan, melainkan melalui proses inkubasi spiritual yang panjang di dalam *Mihrāb*. Secara semantik, salah satu makna fundamental dari *qunūt* adalah *ṭūl al-qiyām* (berdiri lama dalam salat) dan *al-sukūt* yang merepresentasikan diam dalam kekhusyukan yang mendalam. Di dalam keheningan *Mihrāb* inilah, Maryam melatih kemampuannya untuk berdialog secara intim dengan Allah sekaligus memutus ketergantungan pada hiruk-pikuk duniawi. Ruang isolasi suci tersebut menjadi tempat bagi Maryam untuk mengasah kepekaan spiritualnya, mengubah ketaatan menjadi sebuah identitas yang melekat erat dalam jiwanya.¹¹²

¹¹¹ Ibnu 'Āshūr, *Tafsir Al-Tahrīr Wa Al-Tanwīr*, Jilid 28, 358-360.

¹¹² Al-Alūsī, *Rūḥ Al-Ma'Ānī Fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm Wa Al-Sab' Al-Mathānī*, Jilid 3, 158-161.

Disiplin ibadah yang ketat berfungsi sebagai "latihan beban" bagi jiwa Maryam untuk membentuk stabilitas emosional yang kokoh. Al-Ghazali menganalogikan latihan jiwa (*riyāḍah*) dengan latihan fisik. Sebagaimana fisik menjadi kuat karena beban latihan yang disiplin, rūḥ manusia juga mencapai stabilitas emosional (*i'tidāl*) melalui beban ibadah yang konsisten. Beliau menjelaskan bagaimana perbuatan taat yang diulang-ulang akan mengubah kondisi jiwa dari yang awalnya dipaksakan menjadi sebuah karakter alami (*malakah*).¹¹³ Dengan terbiasa tunduk secara total kepada kehendak Allah, Maryam memiliki pusat ketenangan yang tidak mudah goyah oleh berbagai tekanan eksternal maupun stigmatisasi sosial di kemudian hari. Nilai *qunūt* menjadikannya sosok yang mandiri secara spiritual; ia tidak lagi mencari validasi dari manusia karena seluruh orientasi pengabdianya telah terpusat pada Sang Pencipta. Pada akhirnya, ketaatan yang konsisten ini menjadi modalitas utama yang memungkinkannya memikul beban sejarah dengan ketangguhan mental yang luar biasa.

Terdapat keunikan linguistik yang sangat mendalam pada QS. Al-Taḥrīm: 12, di mana Allah menyebut Maryam termasuk ke dalam golongan *al-qānītīn* (bentuk jamak laki-laki), bukan *al-qānītāt* (bentuk jamak perempuan). Dalam perspektif pedagogi karakter, penggunaan diksi maskulin plural ini memberikan pesan kuat bahwa dalam hal kualitas ketaatan dan ketundukan jiwa, Maryam telah mencapai standar spiritualitas tertinggi yang biasanya dinisbatkan kepada para nabi laki-laki.¹¹⁴ Penegasan ini menunjukkan bahwa kemuliaan spiritual tidak dibatasi

¹¹³ Al-Ghazali, *Ihya' Ulum Al-Din*, 940-942.

¹¹⁴ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 35-38.

oleh sekat-sekat biologis, melainkan ditentukan oleh intensitas dan kedalaman hubungan batin seorang hamba dengan Sang Pencipta.

Bagi Maryam, *Qunūt* merupakan representasi dari kejujuran batin yang paripurna. Ia tidak hanya menunjukkan ketaatan saat berada di dalam keheningan *Miḥrāb* (ruang privat), tetapi ketaatan tersebut tetap konsisten dan tidak luntur saat ia harus keluar menghadapi badai fitnah serta stigmatisasi masyarakat di ruang publik.¹¹⁵ Inilah yang dalam ilmu akhlak disebut sebagai ketaatan yang berintegritas, yakni sebuah ketaatan yang bersifat absolut dan tidak bergantung pada situasi maupun kondisi eksternal. Konsistensi spiritual ini menjadi bukti bahwa karakter Maryam telah matang melalui proses inkubasi ibadah yang panjang.

Nilai *Al-Qunūt* pada Maryam memberikan implikasi bahwa kekuatan karakter seseorang sangat bergantung pada kedalaman hubungan pribadinya dengan Tuhan. Melalui ketaatan yang kontemplatif, Maryam berhasil membangun kekuatan dari dalam (*inner power*) yang memungkinkannya tetap tenang dan tegar di tengah badai ujian yang mengguncang sejarah manusia. Baginya, ibadah bukan lagi sekadar beban kewajiban yang bersifat formalistik, melainkan sarana penguatan eksistensi diri dan sumber resiliensi mental yang paling utama di hadapan Sang Pencipta.

4. *Al-Ṣabr wa Al-Istiqāmah* (Resiliensi dan Keteguhan Mental)

Nilai etik selanjutnya yang menjadi tiang penyangga karakter Maryam adalah *Al-Ṣabr* (kesabaran) dan *Al-Istiqāmah* (keteguhan). Dalam studi karakter,

¹¹⁵ Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 3, 92-95.

kesabaran Maryam diklasifikasikan sebagai “kesabaran aktif”, sebuah kondisi mental dinamis yang tidak hanya pasif menerima keadaan, melainkan secara aktif mengelola tekanan internal dan eksternal demi mempertahankan integritas tauhid. Kesabaran ini bukan sekadar ketabahan dalam diam, melainkan kekuatan untuk tetap berada pada jalur ketaatan di tengah badai ujian yang secara logis mustahil untuk dipikul sendirian.

Al-Qur'an merekam fragmen paling manusiawi sekaligus heroik dari kehidupan Maryam dalam QS. Maryam ayat 23, yakni saat ia berada di titik nadir ketika menghadapi akumulasi tekanan fisik dan psikososial. Dalam ayat tersebut digambarkan:

فَاجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ
نَسِيًّا مَّنْسِيًّا ٢٣

Kemudian rasa sakit akan melahirkan memaksanya bersandar pada pangkal pohon kurma, dia berkata: 'Wahai, betapa baiknya aku mati sebelum ini, dan aku menjadi sesuatu yang tidak berarti, lagi dilupakan'. (QS. Maryam: 23)

Ungkapan tersebut merupakan bentuk kejujuran eksistensial seorang hamba yang menyadari bahwa beban yang ia pikul telah melampaui batas kewajaran manusiawi. Al-Alūsī menjelaskan bahwa ungkapan Maryam, yang berbunyi: "betapa baiknya aku mati sebelum ini", bukanlah tanda putus asa terhadap rahmat Allah, melainkan bentuk *khasyyah* (rasa takut) akan timbulnya fitnah dalam agama.

Bagi Al-Alūsī, ini adalah level kesabaran tertinggi: mengkhawatirkan kesucian nama Allah lebih daripada keselamatan diri sendiri.¹¹⁶

Kesabaran Maryam dikategorikan sebagai *malakah* resiliensi karena melibatkan tiga komponen manajemen krisis yang integratif, dimulai dari manajemen emosional dan fisik. Secara emosional, perintah Allah dalam QS. Maryam ayat 24, ... *أَلَّا تَحْزَنِي* “...janganlah engkau bersedih...” (QS. Maryam: 24), direspon Maryam dengan mengalihkan fokus dari ketakutan akan stigma sosial masa depan menuju kehadiran Ilahi di masa kini. Ketangguhan ini kemudian dibarengi dengan manajemen fisik atau ikhtiar, di mana meskipun dalam kondisi lemah pascapersalinan, ia tetap diperintah untuk menggoyangkan pangkal pohon kurma melalui redaksi berikut:

وَهَزَيْتِ إِلَيْكَ بِجَذَعِ النَّخْلَةِ تَسْقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا ۝

Goyanglah pangkal pohon kurma itu ke arahmu, niscaya (pohon) itu akan menjatuhkan buah kurma yang masak kepadamu. (QS. Maryam: 25)

Hal ini mengindikasikan bahwa kesabaran dalam perspektif Al-Qur'an menuntut keterlibatan fisik yang dinamis dan usaha nyata, bukan sekadar kepasrahan buta tanpa tindakan. Ibnu 'Āshūr menyoroti perintah: "*goyangkanlah pangkal pohon kurma*". Ia menekankan bahwa resiliensi membutuhkan *asbāb* (usaha fisik). Meskipun Allah mampu menurunkan buah kurma secara instan,

¹¹⁶ Al-Alūsī, *Rūḥ Al-Ma'Ānī Fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm Wa Al-Sab' Al-Mathānī*, Jilid 16, 82-85.

instruksi untuk menggoyang pohon adalah pelajaran bahwa kesabaran harus dibarengi dengan ikhtiar nyata, sekecil apa pun kekuatan yang tersisa.¹¹⁷

Selain aspek psikis dan usaha, dimensi resiliensi Maryam juga mencakup pemenuhan kebutuhan biologis sebagai bagian dari etika menjaga amanah jiwa. Melalui instruksi dalam QS. Maryam ayat 26:

فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا ۖ فَمَا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ
لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا ٢٦

Makan, minum, dan bersukacitalah engkau. Jika engkau melihat seseorang, katakanlah, 'Sesungguhnya aku telah bernazar puasa (bicara) untuk Tuhan Yang Maha Pengasih. Oleh karena itu, aku tidak akan berbicara dengan siapa pun pada hari ini.' (QS. Maryam: 26)

Al-Qur'an menegaskan, sebagaimana digarisbawahi oleh Quraish Shihab, bahwa keteguhan mental yang luar biasa memerlukan dukungan fisik yang memadai. Maryam mencontohkan bahwa menjaga kesehatan raga bukan hanya soal kelangsungan hidup, melainkan instrumen penting dalam mempertahankan stabilitas spiritual dan mental. Dengan mengintegrasikan ketenangan batin, upaya fisik, dan perawatan diri, Maryam membangun struktur kepribadian yang utuh, menjadikannya sosok yang mampu tetap tegak berdiri meski dihadapkan pada ujian yang mengguncang eksistensinya.¹¹⁸

¹¹⁷ Ibnu 'Āshūr, *Tafsir Al-Taḥrīr Wa Al-Tanwīr*, Jilid 16, 98-102.

¹¹⁸ Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan Dan Keserasian Dalam Al-Qur'an*, Jilid 8, 174-178.

Buya Hamka memotret bahwa nilai *Istiqāmah* (konsistensi) Maryam teruji secara radikal saat ia harus kembali ke tengah kaumnya sembari membawa bayi Isa as. Perintah untuk melakukan *ṣawman* atau puasa bicara merupakan bentuk keteguhan untuk tidak terjebak dalam debat kusir yang tidak produktif, menunjukkan bahwa integritas karakter sering kali lebih kuat dibuktikan melalui kesunyian yang bermartabat daripada pembelaan kata-kata yang reaktif. Maryam menghadapi tuduhan keji dengan ketenangan luar biasa, di mana *Istiqāmah*-nya berakar pada keyakinan bahwa kebenaran akan menampakkan dirinya sendiri melalui lisan bayinya.¹¹⁹ Pada fase ini, Maryam bertransformasi dari seorang pengabdian *Miḥrāb* yang tenang menjadi pejuang sosial yang tangguh, membuktikan bahwa keteguhan iman mampu mengubah tekanan publik menjadi panggung bagi mukjizat Ilahi.

Peneliti menyimpulkan bahwa Sinergi antara *al-ṣabr* (ketabahan batin) dan *al-istiqāmah* (konsistensi spiritual) pada diri Maryam merupakan manifestasi riil dari apa yang disebut Al-Ghazali sebagai kematangan *khuluq*, yaitu kondisi jiwa yang kokoh (*malakah*) di tengah badai eksternal. Integrasi ini berhasil menyelaraskan antara kerentanan manusiawi (*vulnerability*) dengan kekuatan spiritual (*spiritual strength*). Berdasarkan doktrin *Tazkiyah al-Nafs*, Al-Ghazali menegaskan bahwa watak yang kuat tidak lahir dari ruang hampa yang steril dari penderitaan, melainkan dari proses *mujāhadah* (perjuangan jiwa) untuk tetap berdiri tegak di atas prinsip kebenaran meskipun rasa sakit hadir secara nyata.¹²⁰

¹¹⁹ Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 16, 128-132.

¹²⁰ Al-Ghazali, *Ihya' Ulum Al-Din*, 1406.

Dengan demikian, Maryam memberikan pelajaran pedagogis bahwa resiliensi sejati adalah menjaga konsistensi batin di bawah tekanan ekstrem, di mana kesehatan batin (*ṣiḥḥat al-qalb*) bertindak sebagai perisai absolut yang melumpuhkan segala bentuk stigmatisasi dan intimidasi sosial.

5. *Al-Tawakkal* (Kemandirian Spiritual dan Kebergantungan pada Allah)

Nilai etik pamungkas yang menyempurnakan profil Maryam binti Imran adalah *Al-Tawakkul*, yang dalam perspektif penelitian ini dipahami sebagai bentuk independensi spiritual yang ekstrem daripada sekadar sifat pasif. Karakter ini memungkinkan Maryam untuk tetap berdiri kokoh sebagai subjek mandiri, bahkan ketika sistem pendukung sosial (*social support system*) di sekelilingnya melemah atau hilang sama sekali. Titik tolak analisis nilai ini merujuk pada dialog antara Nabi Zakariya as. dan Maryam dalam QS. Ali ‘Imrān ayat 37:

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْرِئُمُ أَنَّى لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ۝٣٧

Dia (Allah) menerimanya (Maryam) dengan penerimaan yang baik, membesarkannya dengan pertumbuhan yang baik, dan menyerahkan pemeliharaannya kepada Zakaria. Setiap kali Zakaria masuk menemui di miḥrābnya, dia mendapati makanan di sisinya. Dia berkata, “Wahai Maryam, dari mana ini engkau peroleh?” Dia (Maryam) menjawab, “Itu dari Allah.” Sesungguhnya Allah memberi rezeki kepada siapa yang Dia kehendaki tanpa perhitungan. (QS. Ali ‘Imrān: 37)

Setiap kali Zakariya memasuki *Mihrāb*, ia mendapati rezeki di sisi Maryam dan bertanya tentang asalnya, yang kemudian dijawab dengan tegas: “*Itu dari sisi Allah. Sesungguhnya Allah memberi rezeki kepada siapa yang dikehendaki-Nya tanpa perhitungan.*” Al-Alūsī menekankan aspek *Fanā*’ (lenyapnya ketergantungan pada sebab). Beliau menafsirkan bahwa rezeki yang didapat Maryam di luar musimnya adalah balasan bagi jiwa yang telah memutus semua tali ketergantungan pada makhluk. Bagi Al-Alūsī, tawakal Maryam adalah “kemandirian absolut” di mana ia tidak lagi melihat Nabi Zakaria sebagai pemberi, melainkan hanya melihat Sang Pemberi Rezeki (*Al-Razzāq*).¹²¹

Secara tekstual, jawaban “*huwa min ‘indillāh*” tersebut menunjukkan level keyakinan (*yaqīn*) yang telah mencapai derajat *malakah* atau karakter yang mendarah daging. Maryam tidak lagi menyebutkan perantara manusiawi dalam menjelaskan keberadaan rezekinya, melainkan langsung merujuk pada sumber utama segala sebab (*al-musabbib*). Hal ini mengindikasikan bahwa sejak masa formatifnya di dalam *Mihrāb*, Maryam telah berhasil memutus ketergantungan mental kepada makhluk dan mengalihkannya secara total kepada Sang Pencipta. Ibnu ‘Āshūr memberikan analisis rasional-linguistik dengan berargumen bahwa diksi “*min ‘indillāh*” adalah bentuk pengakuan otoritas. Tawakal Maryam adalah sebuah “Kedaulatan Logis”; karena ia tahu sumber segala sesuatu adalah Allah, maka ketakutan terhadap penghakiman manusia menjadi tidak relevan secara intelektual dan spiritual.¹²²

¹²¹ Al-Alūsī, *Rūḥ Al-Ma‘Ānī Fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Aẓīm Wa Al-Sab‘ Al-Mathānī*, Jilid 3, 245–248.

¹²² Ibnu ‘Āshūr, *Tafsir Al-Tahrīr Wa Al-Tanwīr*, Jilid 3, 245–248.

Quraish Shihab menyoroti bahwa dalam studi etik, tawakal Maryam merupakan manifestasi kemandirian spiritual yang luar biasa karena ia mampu membangun hubungan batin langsung dengan Allah tanpa ketergantungan berlebihan pada perantara manusiawi, termasuk mentor spiritualnya, Nabi Zakaria as. Dengan mengakui Allah sebagai *Al-Kāfi* (Yang Maha Mencukupi), Maryam memiliki independensi teologis yang memungkinkannya tetap berdiri kokoh sebagai subjek mandiri meskipun kehilangan sistem pendukung sosial (*social support system*) saat menjalani fase kehamilan dan persalinan yang terisolasi. Nilai tawakal ini bukan sekadar pasif, melainkan menjadi "bahan bakar" resiliensi yang memberikan kemerdekaan mental dari rasa takut terhadap penghakiman masyarakat, membuktikan bahwa ketergantungan total kepada Sang Pencipta justru melahirkan kedaulatan diri yang paling murni.¹²³

Tawakal yang diaktualisasikan oleh Maryam mencerminkan pola ketahanan batin yang aktif (*proactive coping*), di mana ikhtiar lahiriah berjalan selaras dengan kepasrahan batin. Dimensi ini sejalan dengan doktrin Al-Ghazali dalam *Iḥyā'* bahwa tawakal sejati tidak pernah menafikan gerak hukum sebab-akibat (*mubāsharat al-asbāb*); anggota tubuh tetap berkewajiban menunaikan tugas kemanusiaan (seperti beribadah, menjaga kesucian diri, hingga menanggung kepayahan fisik persalinan) sementara batin bertumpu mutlak pada Sang Pencipta Sebab (*Al-Musabbib*).¹²⁴ Buya Hamka membingkai tawakal Maryam sebagai "Jangkar Kemerdekaan". Hamka menggambarkan betapa Maryam tetap berdaulat

¹²³ Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan Dan Keserasian Dalam Al-Qur'an*, Jilid 2, 84-88.

¹²⁴ Al-Ghazali, *Ihya' Ulum Al-Din*, 1601.

meski terisolasi. Tawakal menjadikannya sosok yang mandiri secara mental (independent mind); ia tidak butuh pembelaan logis yang rumit di hadapan kaumnya karena ia memiliki sandaran yang jauh lebih kokoh dari sekadar retorika manusia.¹²⁵ Ia percaya sepenuhnya bahwa Allah yang memberikan ujian akan memberikan jalan keluar melalui mukjizat lisan Nabi Isa AS, sebuah bentuk penyerahan diri yang menempatkan otoritas Tuhan di atas segala kalkulasi rasional manusia.

Dengan selesainya pembahasan mengenai *Al-Tawakkul*, maka lengkaplah potret integritas etik Maryam binti Imran yang terbangun secara holistik. Dimulai dari Kesucian Diri (*'Iffah*), Keberanian Batin (*Ṣiddīqah*), Ketaatan Intensif (*Qunūt*), Ketangguhan Mental (*Ṣabr*), hingga Kemandirian Spiritual (*Tawakkul*), seluruh nilai ini saling berkelindan membentuk karakter yang paripurna. Tipologi etik ini menunjukkan sosok hamba yang tidak hanya suci secara fisik dan cerdas secara intelektual dalam memverifikasi kebenaran, tetapi juga kokoh secara spiritual, menjadikannya prototipe manusia yang melampaui batas gender dalam sejarah kesalehan universal.

Tabel 4.2.

Nilai-nilai Etis Maryam binti Imran

no	Nilai- Nilai Etik	Ayat-Ayat Kunci	Konsep & Makna Esensial	Manifestasi & Relevansi dalam Diri Maryam
----	----------------------	--------------------	----------------------------	--

¹²⁵ Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 3, 102-105.

1	Al-'Iffah (Kesucian Diri)	QS. Al-Anbiya': 91 QS. At-Tahrim: 12	Menahan diri dari hal haram & tidak pantas (<i>Al-Raghib</i>). Bukan sekadar fisik, melainkan integritas total & benteng moral (<i>hiṣn</i>).	Pertahanan aktif: Berlindung kepada Allah (<i>isti'ādhaḥ</i>) saat didatangi Jibril (QS. Maryam: 18). Menetapkan takwa sebagai parameter interaksi. Prasyarat mukjizat: Kesucian menjadi wadah penerima tiupan ruh.
2	Al-Ṣiddiqah (Integritas & Kebenaran)	QS. Al-Mā'idah: 75	Bentuk <i>mubālaghah</i> dari <i>ṣadaqa</i> ; kebenaran total dalam pikiran, ucapan, & perbuatan. Derajat tertinggi setelah kenabian (<i>Al-Ghazali</i>).	Validasi realitas paradoks: Menerima kabar kehamilan tanpa sebab biologis dengan keyakinan mutlak (<i>taṣdīq</i>). Mengalahkan skeptisisme akal dengan keyakinan batin.
3	Al-Qunūt (Ketaatan Total)	QS. Ali 'Imrān: 43 QS. At-Tahrim: 12	Melampaui ritual formal; ketundukan jiwa yang dalam & keheningan batin absolut. Bukan perbuatan, melainkan identitas permanen (<i>isim fa'il</i>).	Fondasi batin: Perintah <i>uqnuṭ</i> didahulukan sebelum ruku' & sujud, menandakan kesiapan mental harus mantap terlebih dahulu. Konsistensi: Tidak berubah antara ruang privat (<i>Miḥrāb</i>) dan publik (stigma).
4	Al-Ṣabr wa Al-Istiqāmah (Resiliensi & Keteguhan)	QS. Maryam: 23-26	<i>Ṣabr</i> aktif: Dinamis, mengelola tekanan eksternal & internal. Bukan pasrah, melainkan <i>ikhtiar</i> di tengah kepedihan (<i>Ibnu 'Āshūr</i>).	Manajemen krisis 3 dimensi: 1. Emosional: Dilarang bersedih. 2. Fisik: Diperintah menggoyang pohon (usaha). 3. Biologis: Diperintah makan & minum. Puasa bicara: Strategi menghadapi stigma tanpa debat reaktif.

5	Al-Tawakkul (Kemandirian Spiritual)	QS. Ali 'Imrān: 37	Bukan pasif, melainkan independensi radikal . Memutus ketergantungan mental pada makhluk (<i>fanā</i>), bersandar penuh pada Allah (<i>Al-Razzāq</i>).	Kedaulatan logis: Menjawab sumber rezeki langsung "dari sisi Allah", tanpa menyebut perantara (<i>Zakariya</i>). Jangkar kemerdekaan: Tidak takut pada penghakiman manusia karena sandaran batinnya absolut.
---	---	--------------------	---	---

D. Dimensi-dimensi Pembentukan Karakter Maryam

Setelah membedah nilai-nilai etik Maryam binti Imran, muncul pertanyaan krusial mengenai bagaimana nilai tersebut bertransformasi menjadi *malakah* atau kondisi batin yang kokoh. Dalam perspektif pendidikan Islam, karakter Maryam tidak terbentuk di ruang hampa, melainkan melalui dialektika antara potensi internal dan stimulasi eksternal dalam skenario Ilahi. Al-Qur'an memperlihatkan model pengembangan kepribadian yang holistik, di mana integritas Maryam bukan sekadar hasil isolasi spiritual di *Mihrāb*, melainkan sinergi berbagai faktor yang saling berkelindan secara multidimensional.

Proses pembentukan karakter paripurna ini dipetakan ke dalam lima dimensi utama. Dimensi tersebut meliputi aspek transendental sebagai landasan pertolongan Ilahi (*'ināyah ilāhiyah*), dimensi prenatal berbasis silsilah, dimensi edukasi melalui peran mentor, dimensi spasial lewat pengaruh lingkungan, serta dimensi pengalaman eksistensial melalui tempaan krisis. Melalui kelima dimensi ini, Al-Qur'an menyajikan prototipe pembentukan karakter yang sistematis, di mana setiap fase kehidupan Maryam dirancang untuk membangun kekuatan jiwa yang mampu memikul beban sejarah dengan integritas yang tak tergoyahkan.

1. Dimensi Transendental (*Al-Iṣṭifā'* atau Pemilihan Ilahi)

Al-Qur'an telah menegaskan bahwa keunggulan moralnya bukan sekadar hasil usaha manusiawi (*kasbi*), melainkan anugerah pilihan Ilahi (*wahbi*). Fakhr al-Dīn al-Rāzī menjelaskan bahwa *iṣṭafā'* (pemilihan) terhadap Maryam merupakan bentuk *'iṣmah* (penjagaan) yang diberikan Allah untuk mempersiapkan bejana batin yang mampu menerima "*kalimāt*" Tuhan. Baginya, pemilihan ini mencakup penyucian dari segala bentuk rendahnya cita-cita duniawi.¹²⁶ Hal ini sejalan dengan analisis semantik Toshihiko Izutsu yang melihat akar kata *ṣafā* sebagai kemurnian ontologis, di mana subjek yang dipilih (Maryam) dipisahkan dari elemen-elemen "keruh" kemanusiaan untuk mencapai integritas yang transenden.¹²⁷ Dengan demikian, integritas Maryam adalah manifestasi nyata dari ketetapan langit yang dipersiapkan secara sistematis untuk menjaga kemurnian tauhid dan kehormatannya sebagai prototipe manusia paripurna dalam sejarah kesalehan universal.

Dimensi transendental ini berpijak pada dua ayat kunci, yakni QS. Ali 'Imrān ayat 33 dan ayat 42:

﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ٣٣﴾

Sesungguhnya Allah telah memilih (iṣṭafā) Adam, Nuh, keluarga Ibrahim, dan keluarga Imran melebihi segala umat (di masa mereka masing-masing). (QS. Ali 'Imrān: 33)

¹²⁶ Al-Razi, *Mafatih Al-Ghaib*, Jilid 8, 45-52.

¹²⁷ Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, 142-150.

وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ يَمْرَيْمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَأَصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ
الْعَالَمِينَ ٤٢

Dan (ingatlah) ketika Malaikat (Jibril) berkata: 'Wahai Maryam! Sesungguhnya Allah telah memilihmu (iṣṭafāki), mensucikanmu (ṭahharaki), dan melebihkanmu di atas segala perempuan di seluruh alam (pada masa itu)'. (QS. Ali 'Imrān: 42)

Kedua ayat tersebut menjadi pilar utama dalam memahami konstruksi karakter Maryam. Dalam ayat ke-33, Allah menegaskan pilihan-Nya terhadap keluarga Imran di atas umat lainnya, sementara pada ayat ke-42, Malaikat Jibril menyampaikan testimoni langsung bahwa Allah telah memilih (*iṣṭafāki*) dan mensucikan (*ṭahharaki*) Maryam di atas seluruh perempuan sejagat raya. Pengulangan terminologi *iṣṭafā* dalam satu perikop ini bukan sekadar redundansi linguistik, melainkan sinyal adanya proses seleksi Ilahi yang sangat ketat dan terencana. Secara teologis, hal ini membuktikan bahwa Maryam dipersiapkan secara khusus untuk mengemban misi besar yang melampaui kapasitas manusia biasa pada zamannya.¹²⁸

Secara semantik, istilah *Iṣṭafā* berakar dari kata *ṣafā* yang berarti jernih atau murni, sehingga penyematan gelar ini mengimplikasikan bahwa karakter Maryam dibangun di atas landasan kemurnian fitrah yang absolut. Allah SWT berperan langsung sebagai penjaga batin Maryam dari segala bentuk kecenderungan negatif sejak tahap awal kehidupannya. Izutsu memberikan penjelasan bahwa kata-kata yang berkaitan dengan kesucian (*purity*) dalam Al-Qur'an sering kali bersifat

¹²⁸ Seyyed Hossein Nasr, *The Study Quran: A New Translation and Commentary* (San Francisco: HarperOne, 2015), 143-145.

ontologis, artinya Allah sendiri yang mengubah status keberadaan seseorang menjadi suci agar bisa berinteraksi dengan dimensi transenden.¹²⁹ Melalui landasan kemurnian ini, Maryam bertransformasi menjadi bejana suci yang siap menerima kalimat Allah tanpa ada residu keraguan atau kontaminasi duniawi dalam hatinya.

Dimensi *transendental* dalam pembentukan karakter Maryam berfungsi sebagai pemberian "modal dasar" berupa energi spiritual yang bersumber dari *Ināyah Ilāhiyah*. Proses pemilihan Tuhan (*al-Iṣṭifāʾ*) yang diikuti dengan penyucian (*al-Taṭhīr*) ini mencakup dimensi intelektual dan emosional secara menyeluruh. Secara intelektual, penyucian ini memberikan Maryam kapasitas luar biasa untuk memahami kebenaran wahyu tanpa keraguan sedikit pun, sementara secara emosional, Allah membersihkan jiwanya dari kecenderungan manusiawi yang dapat melemahkan integritasnya saat menghadapi badai fitnah sosial. Hal ini menjadikan kesucian Maryam bukan sekadar pencapaian moral, melainkan sebuah kondisi eksistensial yang dipersiapkan langsung oleh otoritas langit.¹³⁰ Dalam konseptualisasi Al-Ghazali, penyucian komprehensif ini meruntuhkan seluruh tabir (*hijāb*) batin, sehingga cermin jiwa Maryam mampu memantulkan realitas kalimat-Nya secara jernih (*mir'āt al-qalb*), terbebas dari bias kognitif maupun distorsi emosional yang umumnya merundung manusia awam.¹³¹

Implikasi teologis dari proses ini menegaskan bahwa *Ināyah* (pertolongan Ilahi) senantiasa mendahului *Tarbiyah* (pendidikan) dalam pedagogi karakter yang paripurna. Karakter Maryam menjadi sangat kokoh karena ia memiliki "benih"

¹²⁹ Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, 142-150.

¹³⁰ Murata, *The Vision of Islam*, 172-175.

¹³¹ Al-Ghazali, *Ihya' Ulum Al-Din*, 886-887.

spiritual unggul yang menjadi prasyarat bagi efektivitas pendidikan dan pengalaman hidup yang ia jalani. Dalam perspektif agama, dimensi ini merupakan bentuk perlindungan Tuhan agar subjek tetap konsisten dalam kebenaran di tengah tekanan yang melampaui batas kewajaran. Tanpa landasan transendental ini, mustahil bagi seorang manusia untuk menanggung beban mukjizat sebesar yang diemban Maryam, membuktikan bahwa kekuatan karakter sejati berakar pada pilihan dan ketetapan Ilahi yang bersifat *wahbī*.

2. Dimensi Prenatal dan Keluarga (*Dhurriyah*)

Jika dimensi transendental berfokus pada pilihan mutlak Allah, maka dimensi prenatal menyoroti kesiapan "wadah" manusiawi tempat karakter Maryam disemaikan. Al-Qur'an menegaskan bahwa integritas Maryam tidak muncul secara tiba-tiba, melainkan berakar pada kesalehan silsilah dan ketulusan niat orang tuanya jauh sebelum ia dilahirkan.¹³² Poin sentral dari dimensi ini terekam dalam surah Ali 'Imrān ayat 35 dan 36:

إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي
إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ٣٥

(Ingatlah) ketika istri Imran berkata, 'Wahai Tuhanku, sesungguhnya aku menazarkan kepada-Mu apa yang ada di dalam kandunganku murni untuk-Mu (berkhidmat di Baitulmaqdis). Maka, terimalah (nazar itu) dariku. Sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.' (QS. Ali 'Imrān: 35)

¹³² Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim*, Jilid 2, 33-35.

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ
الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ
الرَّجِيمِ ٣٦

Ketika melahirkannya, dia berkata, 'Wahai Tuhanku, aku telah melahirkan anak perempuan.' Padahal, Allah lebih tahu apa yang dia (istri Imran) lahirkan. "Laki-laki tidak sama dengan perempuan. Aku memberinya nama Maryam serta memohon perlindungan-Mu untuknya dan anak cucunya dari setan yang terkutuk." (QS. Ali 'Imrān: 36)

Dari kedua ayat tersebut, terlihat adanya konsep *tarbiyah qabla al-wilādah* atau pendidikan sebelum kelahiran. Elemen pertamanya adalah orientasi niat (*Nadhrah*). Nāṣiḥ 'Ulwan membahasa bahwa ungkapan istri Imran (Hannah) yang berbunyi: *"Sesungguhnya aku bernazar kepada-Mu apa yang ada dalam kandunganku menjadi hamba yang berkhidmat (muḥarraran)..."*, menunjukkan bahwa Maryam telah dikonstruksi secara spiritual sejak dalam rahim. Istilah *Muḥarrar* mengindikasikan kebebasan dari urusan duniawi untuk fokus total pada pengabdian. Secara pedagogis, hal ini adalah bentuk "pemrograman" karakter awal yang berbasis pada ketulusan orang tua.¹³³

Elemen kedua dalam dimensi prenatal ini adalah permohonan perlindungan (*Al-I'ādḥah*) yang bersifat preventif. Ibu Maryam berdoa: *"...dan aku mohon perlindungan-Mu untuknya dan anak cucunya dari setan yang terkutuk."* Hal ini menunjukkan bahwa pembentukan karakter paripurna juga membutuhkan benteng spiritualitas keluarga untuk menghalau pengaruh negatif eksternal. Terkait ha

¹³³ Abdullāh Nāṣiḥ 'Ulwān, *Tarbiyatul Awlād Fī Al-Islām* (Beirut: Darus Salam, 1981), 45-50.

tersebut, Fakhr al-Dīn al-Rāzī menjelaskan bahwa perlindungan metafisika ini menjadi prasyarat penting bagi pertumbuhan karakter yang stabil, di mana Maryam dipersiapkan hidup dalam lingkungan yang suci sejak dalam kandungan hingga lahir.¹³⁴ Dengan demikian, kedaulatan moral Maryam merupakan hasil sinergi antara doa yang tulus, niat yang murni, dan tradisi kesalehan keluarga yang terjaga secara turun-temurun.

Karakter Maryam merupakan manifestasi nyata dari akumulasi kesalehan lintas generasi yang dalam Al-Qur'an disebut sebagai *Dhurriyah Ṭayyibah* (keturunan yang baik). Hal ini menunjukkan adanya transmisi nilai yang kuat, di mana integritas moral tidak tumbuh dalam isolasi sosial, melainkan diwariskan melalui "genetik spiritual" dan keteladanan orang tua. Maryam lahir dari keluarga Imran yang memiliki reputasi integritas tinggi, menjadikan keluarga tersebut sebagai *hidden curriculum* atau kurikulum tersembunyi bagi pendidikannya. Sebelum Maryam mengenal kekhusyukan di dalam *Miḥrāb*, ia telah lebih dahulu mengenal Tuhan melalui napas doa dan ketulusan ibunya, membuktikan bahwa lingkungan keluarga adalah fondasi utama bagi pengenalan nilai-nilai Ilahi.

Dalam perspektif etik, kesalehan orang tua berfungsi sebagai "lingkungan internal" yang memberikan arah dan stabilitas pada pembentukan karakter anak. Tanpa nazar dan niat kuat dari Hannah, proses pembangunan jiwa Maryam mungkin akan kehilangan orientasi dasarnya; dimensi prenatal ini mengajarkan bahwa tanggung jawab pembentukan karakter dimulai dari perbaikan kualitas spiritual calon orang tua itu sendiri. Dengan demikian, karakter *ʿIffah* dan *Qunūt*

¹³⁴ Al-Razi, *Mafatih Al-Ghaib*, Jilid 8, 40-43.

yang melekat pada diri Maryam merupakan jawaban langsung Tuhan atas doa-doa yang dipanjatkan dalam keheningan rahim. Sinergi antara niat suci orang tua dan perlindungan Ilahi inilah yang melahirkan sosok dengan ketahanan mental dan spiritual yang tak tergoyahkan.¹³⁵

Al-Ghazali menggunakan metafora psikologis yang kuat dengan mengibaratkan hati manusia (*qalb*) sebagai sebuah benteng kokoh (*ḥiṣn*) yang sedang dikepung oleh setan sebagai musuh yang agresif. Al-Ghazali menegaskan bahwa benteng tersebut mustahil dapat dilindungi secara efektif kecuali sang penjaga mengenali secara detail setiap pintu gerbang, celah, dan lubang sekecil apa pun yang ada pada dinding benteng tersebut. Secara argumentatif, setan tidak merangsek masuk melalui jalur mistis yang tak terdeteksi, melainkan menunggangi rentetan kerentanan biologis dan emosional manusia yang tidak terkendali, yang oleh Al-Ghazali dikategorikan sebagai pintu-pintu masuk terbesar (*al-abwāb al-‘azīmah*) seperti amarah (*al-ghaḍab*), nafsu (*al-shahwah*), ketamakan (*al-ḥirṣ*), hingga ketakutan akan kemiskinan (*khawf al-faqr*).¹³⁶

Hubungan teoretis antara konsep tersebut dengan konteks penelitian ini terletak pada fungsi tindakan preventif spiritual berupa permohonan perlindungan (*al-i‘ādhah*) dan orientasi nazar (*nadhar*) yang diaktualisasikan oleh Hannah saat Maryam masih dalam kandungan. Melalui kacamata *Tazkiyah al-Nafs*, doa dan niat murni orang tua tersebut bertindak sebagai intervensi spiritual awal yang berfungsi

¹³⁵ Ibn al-Qayyim Al-Jawziyyah, *Tuhfat Al-Mawdūd Fī Ahkām Al-Mawlūd* (Damaskus: Maktabah Dār al-Bayān, 1971), 215–220.

¹³⁶ Al-Ghazali, *Ihya’ Ulum Al-Din*, 909-913.

memperkokoh, mempersempit, bahkan menutup rapat pintu-pintu masuk setan (*manāfidh al-shayṭān*) pada diri janin sebelum ia lahir ke dunia.

Ketika Hannah memprogram Maryam untuk menjadi sosok *muḥarrarah* (fokus total pada pengabdian), pintu ketamakan duniawi (*al-ḥirṣ*) otomatis terkunci sejak dini. Akibatnya, Maryam dikaruniai watak bawaan (*jibilah*) yang memiliki imunitas moral luar biasa. Sterilisasi wadah batin sejak fase prenatal inilah yang melahirkan stabilitas jiwa (*i'tidāl*) yang absolut, sehingga cermin hati Maryam (*mir'āt al-qalb*) tetap jernih dan siap mentransformasikan dirinya menjadi bejana suci yang memanifestasikan karakter *'Iffah* serta *Qunūt* yang tak tergoyahkan oleh badai stigmatisasi sosial di masa depan.¹³⁷

3. Dimensi Edukasi dan Mentorship (*Al-Kafālah*)

Karakter unggul tidak hanya membutuhkan potensi internal dan kesalehan silsilah, tetapi juga memerlukan pendampingan dari figur mentor yang memiliki otoritas moral teruji. Dalam narasi Maryam, dimensi ini diwakili oleh konsep *Al-Kafālah* (pengasuhan dan pendampingan) yang dijalankan oleh Nabi Zakariya AS. Dimensi edukasi ini menjadi jembatan krusial yang menghubungkan potensi fitrah Maryam dengan aktualisasi nilai-nilai etik dalam kehidupan nyata serta memastikan bahwa pertumbuhan spiritualnya terarah di bawah bimbingan yang tepat.

Al-Qur'an menekankan pentingnya otoritas mentor ini melalui QS. Ali 'Imrān ayat 37:

¹³⁷ Al-Ghazali, *Mizan Al-Amal*, 269-272.

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا ... ٣٧

Dia (Allah) menerimanya (Maryam) dengan penerimaan yang baik, membesarkannya dengan pertumbuhan yang baik, dan menyerahkan pemeliharaannya kepada Zakaria (QS. Ali ‘Imrān: 37)

Abū Ḥayyān al-Andalusī melihat bahwa pemilihan Nabi Zakariya AS. bukanlah sebuah kebetulan, melainkan hasil dari seleksi ketat sebagaimana terekam dalam surah Ali ‘Imrān ayat 44 yang berbunyi:

ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَمَهُمْ
أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ،،

Itulah sebagian dari berita-berita gaib yang Kami wahyukan kepadamu (Nabi Muhammad). Padahal, engkau tidak bersama mereka ketika mereka melemparkan pena mereka (untuk mengundi) siapa di antara mereka yang akan memelihara Maryam dan engkau tidak bersama mereka ketika mereka bersengketa. (QS. Ali ‘Imrān: 44)

Adanya kompetisi melalui undian pena di kalangan tokoh agama saat itu menunjukkan bahwa posisi pengasuh Maryam merupakan tanggung jawab besar yang memerlukan kualifikasi spiritual dan integritas tertinggi pada zamannya.¹³⁸

Penempatan Maryam di bawah bimbingan seorang Nabi memberikan dua jaminan utama bagi pembentukan karakternya, yakni jaminan kesucian lingkungan dan keteladanan (*uswah*). Sebagai sosok yang *ma ‘ṣūm* (terjaga dari dosa), Nabi Zakariya AS. memastikan bahwa pengaruh yang masuk ke dalam kognisi dan afeksi Maryam hanyalah nilai-nilai ketauhidan yang murni. Hal ini memungkinkan

¹³⁸ Al-Andalusī, *Al-Bahr Al-Muhith*, Jilid 3, 472–475.

Maryam menyerap praktik ketaatan, kesabaran, dan harapan secara langsung melalui observasi perilaku, sehingga nilai-nilai etik tersebut tidak hanya berhenti sebagai teori, tetapi terinternalisasi sebagai pola hidup yang nyata.¹³⁹

Unsur edukatif paling menarik dalam narasi ini adalah pola interaksi antara pengasuh dan anak asuh. Zakariya tidak hanya memberikan nafkah fisik, tetapi juga melakukan pengawasan spiritual yang aktif. Dalam perspektif pedagogi, terjadi fenomena unik di mana karakter murid (Maryam) justru memberikan inspirasi balik kepada mentornya.¹⁴⁰ Saat Zakariya melihat keajaiban rezeki pada Maryam dan mendengar jawabannya yang penuh tawakal (*huwa min 'indillāh*), ia tergerak untuk berdoa memohon keturunan. Hal ini terekam dalam surah Ali 'Imrān ayat 38:

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

Di sanalah Zakaria berdoa kepada Tuhannya. Dia berkata, “Wahai Tuhanku, karuniakanlah kepadaku keturunan yang baik dari sisi-Mu. Sesungguhnya Engkau Maha Mendengar doa.” (QS. Ali ‘Imrān: 38)

Meskipun berada di bawah *Kafālah* Zakariya, Maryam tetap diberikan ruang privasi berupa *Mihrāb* untuk mengembangkan hubungan yang intim dengan Allah. Secara edukatif, ini memberikan pelajaran penting bahwa pendampingan yang efektif harus mampu mengarahkan murid pada kemandirian spiritual, bukan menciptakan ketergantungan mutlak pada sosok guru. Ruang privasi ini menjadi laboratorium karakter tempat Maryam mengasah integritas batinnya secara mandiri,

¹³⁹ Al-Ghazali, *Ihya' Ulum Al-Din* Jilid 1, 55-58.

¹⁴⁰ Al-Razi, *Mafatih Al-Ghaib*, Jilid 8, 44-46.

sehingga ia memiliki otoritas spiritual yang autentik dan tidak sekadar menjadi bayang-bayang dari pendidiknya.¹⁴¹ Dalam nomenklatur psikologi sufistik Al-Ghazali, kedudukan Mihrāb ini merepresentasikan urgensi fase ‘Uzlah atau Khalwah pasca-bimbingan intensif, di mana intervensi seorang mentor sengaja dikurangi secara bertahap guna memberi ruang bagi cermin jiwa murid untuk menangkap pancaran kebenaran secara mandiri langsung dari sumber transendental.¹⁴²

Peneliti menyimpulkan bahwa dimensi edukasi dan mentorship ini berfungsi sebagai penjamin stabilitas emosional bagi Maryam, terutama saat ia tumbuh sebagai anak yatim di lingkungan Baitul Maqdis. Pengakuan Zakariya atas kemuliaan Maryam memberikan penguatan psikologis (*reinforcement*) terhadap nilai-nilai ‘*Iffah* dan ‘*Siddīqah* yang sedang ia bangun. Selain itu, ‘*Kafālah* berfungsi sebagai perlindungan sosial yang memastikan fokus ibadah Maryam tidak terganggu oleh tekanan eksternal masyarakat hingga ia mencapai usia kematangan untuk memikul amanah mukjizat secara mandiri.

4. Dimensi Lingkungan dan Spasial (*Al-Mihrāb*)

Karakter Maryam binti Imran tidak tumbuh dalam ruang terbuka yang bising, melainkan dalam sebuah ruang yang didesain khusus untuk pertumbuhan jiwa, yakni *Al-Mihrāb*. Dimensi spasial ini memberikan pengaruh signifikan

¹⁴¹ Al-Ghazali, *Ihya' Ulum Al-Din*, Jilid 2, 225–230.

¹⁴² Al-Ghazali, 692-694. Hasan Basri menganalisis dimensi kodependensi dan kemandirian dalam hubungan guru-murid menurut Al-Ghazali. Ia menjelaskan bahwa target akhir dari seluruh proses *tarbiyah* Al-Ghazali bukanlah ketundukan buta kepada personalitas guru, melainkan pencapaian otonomi spiritual (*moral and spiritual autonomy*) di mana murid terhubung langsung dengan Allah. Lihat: Hasan Basri, *The Educational Philosophy of Al-Ghazali: Principles and Practices for Modern Pedagogy* (New York: Academic Press, 2018) 156-168.

terhadap ketenangan jiwa (*tuma'nīnah*) dan fokus spiritual Maryam, yang pada gilirannya mempercepat kristalisasi nilai-nilai etik menjadi *malakah* yang stabil.

Secara terminologis, istilah *Miḥrāb* berakar dari kata *ḥaraba* yang bermakna "berperang", sebuah penamaan yang mengisyaratkan bahwa ruang suci tersebut merupakan medan pertempuran batin bagi seseorang dalam melawan godaan setan dan kecenderungan nafsu.¹⁴³ Hal ini selaras dengan penjelasan Al-Zamakhshari yang menyatakan bahwa *Miḥrāb* berfungsi sebagai sebuah "zona sterilisasi" yang melindungi individu dari berbagai bentuk polusi sosial dan moral.¹⁴⁴ Dengan membatasi interaksi fisik di lingkungan Baitul Maqdis sebagaimana terekam dalam surah Ali 'Imrān ayat 37 di atas, Maryam berhasil terhindar dari bias-bias eksternal yang berisiko mendegradasi kemurnian niatnya. Lingkungan yang tertutup dan terjaga ini memberikan ruang esensial bagi Maryam untuk membangun kemandirian eksistensial, di mana ia belajar secara mendalam bahwa kecukupan hakiki tidak datang dari dunia luar, melainkan bersumber dari hubungan vertikal yang intim dengan Allah.¹⁴⁵

Berdasarkan perspektif psikologi lingkungan, pengaturan ruang fisik dalam kisah Maryam memberikan pengaruh signifikan terhadap stabilitas emosional dan pembentukan karakternya. *Miḥrāb* berfungsi sebagai dukungan ekologis yang esensial melalui dua faktor utama, yaitu konsistensi ritual dan atmosfer transendental. Ruang yang statis dan tenang memudahkan Maryam untuk

¹⁴³ Juan Cole, *Sacred Space and Holy War* (London: I.B. Tauris, 2002), 1-15.

¹⁴⁴ Al-Zamakhshari, *Al-Kasysyaf 'an Haqa'iq Al-Tanzil*, Jilid 1, 357-358.

¹⁴⁵ Al-Ghazali, *Ihya' Ulum Al-Din*, Jilid 2, 225-230.

membangun rutinitas spiritual (*Istiqāmah*) yang konsisten, yang pada gilirannya menciptakan keteraturan pola pikir dan kedisiplinan mental yang tinggi.¹⁴⁶

Selain itu, lingkungan yang dikondisikan khusus untuk aktivitas zikir dan sujud ini membangun "memori spasial" yang kuat, sehingga transisi menuju kondisi khusyuk dapat terjadi dengan lebih cepat dan mendalam. Ketenangan jiwa yang luar biasa saat Maryam menghadapi krisis besar di kemudian hari bukanlah hasil instan, melainkan buah dari ketenangan yang telah ia pupuk selama bertahun-tahun di dalam ekosistem *Mihrāb*. Lingkungan ini tidak hanya menjadi tempat ibadah, tetapi juga laboratorium mental yang menyiapkan ketahanan psikologisnya dalam menghadapi badai ujian sosial yang ekstrem.¹⁴⁷

Dimensi spasial dalam narasi Maryam merepresentasikan perjumpaan eksistensial antara ruang fisik *mihrāb* dengan keajaiban metafisik, yang berfungsi sebagai titik temu antara ikhtiar pengabdian hamba dan intervensi *Ināyah Ilāhiyah*. Melalui fenomena rezeki transendental yang terekam dalam surah Ali ‘Imrān ayat 37 di atas, lingkungan ini berperan sebagai "inkubator" karakter yang steril dari polusi sosial, sehingga memungkinkan nilai-nilai seperti *Qunūt* dan *Iffah* mencapai kematangan paripurna tanpa distraksi eksternal. Dengan menarik diri dari kerumunan, Maryam justru berhasil melampaui keterbatasan dinding pembatas untuk menemukan kemahaluasan Allah, sebuah proses isolasi suci yang memberikan ketahanan psikologis sekaligus memperkuat fondasi integritasnya. Pada akhirnya, ekosistem spiritual ini menyiapkan Maryam menjadi pribadi dengan

¹⁴⁶ Muhammad ‘Uthmān Najātī, *Al-Qur’ān Wa ‘Ilm Al-Nafs* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2005), 190–195.

¹⁴⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Art and Spirituality* (Albany: State University of New York Press, 1987), 45-52.

visi melangit yang memiliki kesiapan mental penuh untuk kembali ke tengah masyarakat demi mengemban misi sejarah yang besar.

5. Dimensi Ujian dan Pengalaman Eksistensial

Dimensi terakhir dan yang paling menentukan dalam proses pembentukan karakter Maryam adalah dimensi krisis atau ujian eksistensial (*Al-Ibtilā'*). Dalam filsafat moral Islam, karakter (*khuluq*) baru dapat dikatakan sebagai benar-benar teruji dan menetap (*itqān*) apabila ia mampu bertahan melewati tekanan ekstrim.¹⁴⁸ Jika dimensi-dimensi sebelumnya (transendental, prenatal, edukasi, dan spasial) adalah fase “penyemaian” dan “inkubasi”, maka dimensi krisis ini adalah fase “penyepuhan” yang mengubah disposisi batin menjadi integritas yang kokoh secara objektif.

Krisis yang dihadapi Maryam dalam narasi Al-Qur'an dipahami bukan sebagai bentuk hukuman, melainkan sebagai mekanisme *Tamhīṣ*,¹⁴⁹ yakni sebuah proses pemurnian dan validasi atas kualitas jiwa yang telah dibangun sebelumnya. Ujian ini memiliki bobot yang ekstrem karena Maryam harus menanggung beban yang secara logika sosial dan biologis mustahil untuk dijelaskan kepada kaumnya. Pada fase ini, karakter *Ṣiddīqah* yang ia miliki bertransformasi dari sekadar

¹⁴⁸ Muhammad Abdullah Draz, *The Moral World of the Qur'an* (London: I.B. Tauris, 2008), 120–135.

¹⁴⁹ Ibn 'Ashūr memberikan penjelasan linguistik yang sangat presisi terkait istilah *Tamhīṣ*. Ia membedakan antara *Ikhtibār* (pengujian untuk mengetahui kualitas) dan *Tamhīṣ* (pengujian untuk memperbaiki kualitas). Menurutnya, *Tamhīṣ* adalah proses aktif yang bertujuan untuk menghilangkan kekurangan pada subjek yang diuji, sehingga setelah melewati fase ini, subjek tersebut menjadi lebih unggul dari kondisi sebelumnya. Lihat: Ibnu 'Āshūr, *Tafsir Al-Taḥrīr Wa Al-Tanwīr*, Jilid 4, 118-121.

keyakinan kognitif di dalam pikiran menjadi kekuatan eksistensial yang nyata untuk menghadapi realitas yang sangat menyakitkan.¹⁵⁰

Puncak dari krisis ini terekam dalam ungkapan dramatis Maryam yang berbunyi: "*Wahai, betapa baiknya aku mati sebelum ini*" (QS. Maryam: 23), yang mencerminkan titik nadir perjuangan manusiawinya. Pada momen krusial ini, efektivitas seluruh "bekal" spiritual yang telah ia kumpulkan selama bertahun-tahun di dalam *Miḥrāb* diuji secara total. Dalam analisis Al-Ghazali, fenomena ini disebut sebagai kondisi *inkisār al-qalb* (hancurnya keangkuhan ego manusia), di mana rasa sakit fisik dan mental yang berada di ambang batas kemampuan manusia berfungsi memaksa seorang hamba menanggalkan seluruh klaim daya manusianya demi bersandar secara murni kepada kemutlakan Allah semata.¹⁵¹ Krisis tersebut memaksa Maryam untuk melepaskan ketergantungan pada zona nyaman ruang suci dan beralih sepenuhnya kepada esensi Tuhan itu sendiri. Hal ini selaras dengan argumen Ibn 'Arabi bahwa *miḥrāb* adalah "hijab" halus bagi Maryam karena ia masih merasa nyaman dengan kesucian tempat tersebut. Krisis kehamilan memaksanya keluar dari *miḥrāb* untuk membuktikan bahwa Tuhannya Maryam bukan berada di *Miḥrāb*, melainkan di dalam hatinya sendiri.¹⁵²

Peneliti menyimpulkan bahwa dimensi krisis merupakan "pintu gerbang" krusial yang mentransformasi karakter Maryam dari sekadar kesalehan individual yang pasif menjadi *mathalan lilladhīna āmanū* (teladan bagi orang-orang yang

¹⁵⁰ Mona Siddiqui, *Christians, Muslims, and Mary: A Multidisciplinary Perspective* (Texas: Baylor University Press, 2013), 55–62.

¹⁵¹ Al-Ghazali, *Ihya' Ulum Al-Din*, 1412.

¹⁵² Muhyiddīn Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah*, Jilid 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999), 142-146.

beriman) yang tangguh. Melalui mekanisme *Ibtilā'* berupa kehamilan, persalinan terisolasi, hingga fitnah sosial, seluruh nilai etik yang ia miliki terintegrasi menjadi satu kekuatan tunggal yang divalidasi langsung oleh realitas dan wahyu Ilahi. Dimensi krisis ini menutup busur pembentukan karakternya dengan menunjukkan bahwa integritas paripurna hanya dapat dicapai ketika seseorang lulus dari ujian hidup yang paling ekstrem. Akhirnya, Maryam keluar dari badai ujian tersebut bukan sebagai korban keadaan, melainkan sebagai pemenang yang kedaulatan moral dan spiritualnya telah teruji secara mutlak di panggung sejarah.

Tabel 4.3.

Dimensi Pembentukan Karakter Maryam

No	Dimensi Pembentukan	Landasan Tekstual	Fase / Proses Kunci	Peran dalam Membentuk Malakah (Karakter Menetap)
1	Dimensi Transendental (<i>Al-Iṣṭifā'</i> / Pemilihan Ilahi)	QS. Ali 'Imrān: 33, 42	Pemilihan & penyucian langsung oleh Allah (<i>iṣṭafā' & ṭahhara</i>). Anugerah <i>ināyah ilāhiyah</i> (pertolongan Tuhan).	Modal dasar: Memberi Maryam "benih" spiritual unggul & imunitas moral sejak awal. Tajalli awal: Membersihkan cermin jiwa (<i>mir'āt al-qalb</i>) dari bias kognitif & distorsi emosi agar siap menerima kalimat Tuhan.
2	Dimensi Prenatal & Keluarga (<i>Dhurriyah</i> / Silsilah)	QS. Ali 'Imrān: 35-36	Nazar & niat ibu: Hannah memprogram anak sebagai <i>muḥarrarah</i> (fokus ibadah). Doa perlindungan: Memohon dijauhkan dari setan (<i>al-i'ādhaḥ</i>) sejak dalam kandungan.	"Hidden curriculum" keluarga: Fondasi kesalehan dari <i>dhurriyah ṭayyibah</i> . Penutupan pintu setan: Doa ibu berfungsi memperkuat benteng jiwa (<i>ḥiṣn</i>) dari serangan syahwat & amarah di masa depan.

3	Dimensi Edukasi & Mentorship (<i>Al-Kafālah</i> / Pengasuhan)	QS. Ali 'Imrān: 37, 44	Kompetisi pengasuh: Pemilihan <i>Zakariya</i> melalui undian pena menandakan kualifikasi spiritual tertinggi. Bimbingan aktif: Mentor berperan sebagai <i>Kāfil</i> (pelindung & penjamin).	Stabilitas bimbingan: Keberadaan figur <i>ma'sūm</i> (terjaga) memastikan pengaruh eksternal yang masuk hanya nilai tauhid murni. Akselerasi internalisasi: Murid menyerap ketaatan & kesabaran melalui observasi perilaku guru (<i>uswah</i>).
4	Dimensi Lingkungan & Spasial (<i>Al-Mihrāb</i> / Ruang Ibadah)	QS. Ali 'Imrān: 37 (sorotan kata <i>mihrāb</i>)	Isolasi suci ('<i>uzlah</i>): Memisahkan diri dari keramaian & polusi sosial. Kekhusyukan total: Ruang fisik yang statis mendukung rutinitas ibadah panjang (<i>tūl al-qiyām</i>).	Laboratorium mental: Membangun "memori spasial" yang memudahkan transisi menuju kondisi khusyuk. Sterilisasi indra: Memproteksi mata & telinga dari stimulasi visual yang mencemari hati (<i>Al-Ghazali</i>).
5	Dimensi Ujian Eksistensial (<i>Al-Ibtilā'</i> / <i>Tamhīṣ</i>)	QS. Maryam: 22-26, 27-34	Krisis fisik & psikososial: Kehamilan tanpa suami, persalinan terisolasi, & stigma sosial. Mekanisme pemurnian: Ujian berfungsi validasi (<i>tamhīṣ</i>) atas kualitas jiwa.	Penyepuhan karakter: Mengubah kesalehan privat menjadi ketangguhan publik. Puncak malakah: Memaksa Maryam melepas keangkuhan ego (<i>inkisār al-qalb</i>) dan bersandar mutlak pada Allah, melampaui zona nyaman <i>Mihrāb</i>.

BAB V

ANALISIS DAN PEMBAHASAN

A. Sintesis Temuan dan Penafsiran Integratif

Bagian ini merupakan upaya peneliti untuk melakukan abstraksi teoretis terhadap data-data kualitatif yang telah dipetakan pada bab sebelumnya. Dengan mendialogkan temuan tekstual mengenai dimensi pembentukan karakter Maryam binti Imran dan teori *Tazkiyatun Nafs* perspektif Al-Ghazali. Subbab ini bertujuan untuk merumuskan sebuah bangunan interpretasi yang integratif mengenai bagaimana nilai-nilai etik bertransformasi menjadi *malakah* (karakter yang menetap). Fokus utama pembahasan ini adalah membedah dialektika antara aspek *wahbī* (anugerah Ilahi) dan *kasbī* (usaha manusiawi) dalam proses penyucian jiwa, guna menghasilkan sebuah proposisi teoretis yang kokoh mengenai arsitektur karakter manusia yang paripurna di tengah kompleksitas tantangan zaman.

1. Dimensi Formasi Prenatal dan Fitrah Spiritual ¹⁵³

Pembentukan karakter Maryam binti Imran berakar secara mendalam pada fase sebelum kelahiran (*prenatal phase*) melalui peletakan fondasi kesadaran

¹⁵³ Al-Ghazali menegaskan dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* bahwa substansi jiwa manusia adalah *laṭīfah rabbāniyyah rūḥāniyyah* (entitas halus yang berorientasi Keilahian). Penambahan kata "spiritual" di samping kata "fitrah" berfungsi menegaskan bahwa kecenderungan dasar manusia dalam pandangan Al-Ghazali bukanlah bentukan yang netral (tabula rasa), melainkan sudah memiliki daya jangkau transendental sejak fase prenatal melalui ikatan *mūthāq* (perjanjian primordial). Lihat: Al-Ghazali, "Ihya' Ulum Al-Din," 2005, 878.

Istilah ini selaras dengan kajian psikologi Islam modern (seperti karya Yasien Mohamed dalam *Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature*) yang menerjemahkan fitrah sebagai *innate spiritual orientation* atau *spiritual nature of man*. Lihat: Yasien Mohamed, *Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature* (Virginia: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1996), 5-6.

spiritual yang sangat mendasar. Sebelum Maryam terlahir ke dunia, lingkungan batiniah dan orientasi eksistensialnya telah ditautkan pada dimensi keilahian melalui penyerahan murni (nazar). Tahap prenatal ini memperlihatkan bahwa pembentukan integritas etis tidak baru dimulai saat anak berinteraksi secara fisik dengan dunia luar, melainkan telah diinstalasi sejak dalam kandungan melalui penyucian niat orang tua.¹⁵⁴

Proses pembentukan karakter Maryam diawali melalui doa dan ikrar nazar ibundanya, *Imra'at 'Imrān*, sebagaimana termaktub dalam QS. Āli 'Imrān: 35.

إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي
إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ٣٥

(Ingatlah) ketika istri Imran berkata, “Wahai Tuhanku, sesungguhnya aku menazarkan kepada-Mu apa yang ada di dalam kandunganku murni untuk-Mu (berkhidmat di Baitulmaqdis). Maka, terimalah (nazar itu) dariku. Sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.”

Dalam perspektif *tazkiyah al-nafs* Imam Al-Ghazali, tindakan ini mencerminkan artikulasi *takhallī* pada level pengasuhan prenatal.¹⁵⁵ Ibunda Maryam secara meyakinkan melakukan pengosongan batin (*takhallī*) dengan membebaskan niat memiliki anak dari segala bentuk egoisme, ambisi materialistis, dan kebanggaan keduniawian. Kehendak pengasuhan secara murni dialokasikan

¹⁵⁴ Al-Ghazali, “Ihya’ Ulum Al-Din,” 2005, 459. Syekh Abdullah Nashih Ulwan memberikan pernyataan yang senada dengan menegaskan tentang pentingnya penyucian niat dan kehalalan rezeki orang tua, serta pengaruh kondisi rohaniah dan psikologis ibu selama mengandung terhadap pembentukan jiwa anak. Lihat: Abdullah Nashih Ulwan, *Tarbiyat Al-Awlad Fi Al-Islam*, vol. 1 (Kairo: Dar al-Salam, 1992), 45-47.

¹⁵⁵ Al-Ghazali, “Ihya’ Ulum Al-Din,” 2005, 937.

hanya untuk pengabdian Ilahi (*muḥarraran*), sehingga menghadirkan orientasi tauhid yang membebaskan anak dari ekspektasi profan sejak awal kehidupannya.

Purifikasi niat pengasuhan ini berimplikasi langsung terhadap perlindungan ekosistem batiniah calon anak sewaktu berada dalam kandungan. Al-Ghazali menegaskan bahwa hakikat jiwa manusia adalah *laṭīfah rabbāniyyah*, yakni substansi spiritual halus yang rentan terhadap pengaruh energi batin sekitarnya.¹⁵⁶ Niat luhur orang tua yang bersih dari kecenderungan tercela (*madhmūmah*) menjadi benteng spiritual yang menjaga fitrah Maryam tetap suci dari polusi moral. Dengan demikian, kesucian niat *takhallī* yang dihadirkan *Imra'at 'Imrān* terbukti menjadi prakondisi transendental yang memuluskan pertumbuhan disposisi etis Maryam sebelum ia berinteraksi dengan dunia lahiriah.

Secara akademis, pembacaan ini memperluas jangkauan teori *tazkiyah al-nafs* yang umumnya dipahami hanya sebagai ikhtiar spiritual individual atas diri sendiri. Dalam pembentukan karakter Maryam, pemikiran Al-Ghazali mengindikasikan bahwa *takhallī* dapat ditransformasikan menjadi metodologi etika pengasuhan transendental. Pengosongan batin orang tua dari materialisme menjadi sarana pembuka saluran rahmat Ilahi yang melapangkan jalan bagi pertumbuhan kesadaran moral anak. Prinsip ini secara mendasar menegaskan bahwa fondasi awal integritas kepribadian seseorang sangat bergantung pada kejernihan ikhtiar spiritual pengasuhnya, bahkan jauh sebelum sang anak terlahir ke dunia.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Al-Ghazali, 877.

¹⁵⁷ Said Hawwa, *Penyucian Jiwa: Konsep Tazkiyatun Nafs Berdasarkan Al-Qur'an, Sunnah, Dan Tasawuf Al-Ghazali*, 3rd ed. (Jakarta: Rabbani Press, 2004), 85-87.

Kelahiran Maryam sebagai anak perempuan menghadapkannya pada konteks sosio-kultural patriarkal yang memandang laki-laki lebih ideal untuk mengabdikan di Baitul Maqdis. Kendati demikian, ibunda Maryam tidak surut langkah; ia memberi nama "Maryam", yang bermakna hamba yang mengabdikan pada Tuhan, serta memohon perlindungan dari godaan setan sebagaimana diabadikan dalam QS. Āli ‘Imrān: 36.

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ
الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ
الرَّجِيمِ ٣٦

Ketika melahirkannya, dia berkata, “Wahai Tuhanku, aku telah melahirkan anak perempuan.” Padahal, Allah lebih tahu apa yang dia (istri Imran) lahirkan. “Laki-laki tidak sama dengan perempuan. Aku memberinya nama Maryam serta memohon perlindungan-Mu untuknya dan anak cucunya dari setan yang terkutuk.”

Dalam kerangka Thomas Lickona, tindakan ini menandai peletakan fondasi *moral knowing*, khususnya pada dimensi *moral awareness*. Penetapan identitas dan doa pengasuhan ini menjadi orientasi awal yang mengarahkan kesadaran kognitif Maryam pada tujuan eksistensial keilahian sejak dini.¹⁵⁸

Melalui pengkondisian keluarga tersebut, Maryam disiapkan secara sistematis untuk menginternalisasi nilai-nilai moral kebajikan (*knowing moral values*). Pengenalan terhadap kebenaran mutlak dan integritas batin (*al-ṣidq*) diinstalasi ke dalam struktur berpikir (*al-‘aql*) Maryam, sehingga membentuk

¹⁵⁸ Lickona, *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*, 55-57. Lihat juga: Koesoema A., *Pendidikan Karakter: Strategi Mendidik Anak Di Zaman Global*, 82-84.

kerangka pertimbangan etis yang kokoh. Pendidikan kognitif moral pada fase awal ini memastikan bahwa kesadaran Maryam tidak dibentuk oleh konstruksi sosial yang bias gender, melainkan oleh komitmen penuh pada standar kebenaran Ilahi. Sinergi antara perlindungan batiniah dan instalasi nilai kognitif inilah yang melandasi kematangan kapasitas pemikiran etis Maryam pada tahap kehidupan selanjutnya.

2. Dimensi Mentorship, Ekosistem *Mihrāb*, dan Habitiasi

Dimensi kedua pembentukan karakter Maryam berlangsung secara intensif pada masa pertumbuhan dan remaja. Karakter Maryam dimatangkan melalui interaksi dinamis antara bimbingan figur teladan (*mentorship*) otentik dan pembiasaan spiritual secara berkelanjutan di dalam ekosistem khusus (*mihrāb*), sebagaimana terekam secara eksplisit dalam QS. Āli ‘Imrān: 37 dan 42–43.

فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ
عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَمْرِئُمُ أَنَّى لَكَ هَذَا ۖ قَالَتْ
هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ۚ

Dia (Allah) menerimanya (Maryam) dengan penerimaan yang baik, membesarkannya dengan pertumbuhan yang baik, dan menyerahkan pemeliharaannya kepada Zakaria. Setiap kali Zakaria masuk menemui di mihrabnya, dia mendapati makanan di sisinya. Dia berkata, “Wahai Maryam, dari mana ini engkau peroleh?” Dia (Maryam) menjawab, “Itu dari Allah.” Sesungguhnya Allah memberi rezeki kepada siapa yang Dia kehendaki tanpa perhitungan.

وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَكَةُ يَمْرَيْمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَأَصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ
الْعَالَمِينَ ٤٢

(Ingatlah) ketika Malaikat (Jibril) berkata, “Wahai Maryam, sesungguhnya Allah telah memilihmu, menyucikanmu, dan melebihkanmu di atas seluruh perempuan di semesta alam (pada masa itu).

يَمْرَيْمُ أَقْنِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ ٤٣

Wahai Maryam, taatlah kepada Tuhanmu, sujudlah, dan rukuklah bersama orang-orang yang rukuk.”

Melalui sinergi antara keteladanan pendidik dan perlindungan spasial, proses pembentukan kepribadian Maryam bergeser dari pengasuhan dasar menuju tahap pendisiplinan batin yang terstruktur. Hal ini mematangkan kapasitas afektif serta kesadaran spiritualnya sebelum menghadapi tanggung jawab publik yang lebih kompleks.

Al-Qur'an menggambarkan bahwa Allah menerima Maryam dengan penerimaan yang baik serta menumbuhkannya melalui pertumbuhan yang anggun (*nanbātān ḥasanān*), dengan mengamanahkan pengasuhannya kepada Nabi Zakariya (*wa kaffalahā Zakariyyā*) di dalam *mihrāb*. Dalam kerangka pendidikan karakter Thomas Lickona, posisi Nabi Zakariya beroperasi sebagai *role model* otentik yang menghadirkan keteladanan etis secara konsisten. Bimbingan figur spiritual ini bertindak sebagai katalis utama dalam mematangkan ranah moral feeling Maryam.¹⁵⁹ Melalui pengamatan dan interaksi langsung dengan sosok

¹⁵⁹ Lickona, *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*, 72-75.

pendidik yang saleh, kepekaan kata hati serta kecintaan Maryam terhadap kebajikan terinternalisasi secara alami dan mendalam.

Di samping peran *mentorship*, ruang *miḥrāb* difungsikan sebagai *moral community* yang mengisolasi Maryam dari potensi kontaminasi moral dan distorsi sosial. Lickona menegaskan bahwa *moral feeling* tidak mungkin berkembang secara maksimal tanpa adanya ekosistem yang secara konsisten menjunjung nilai-nilai moral.¹⁶⁰ Dari perspektif etika Al-Ghazali, *miḥrāb* bukan sekadar sarana isolasi fisik, melainkan ruang spiritual untuk melatih *riyāḍah al-naḥs* (pelatihan jiwa). Lingkungan terproteksi ini memberikan stabilitas emosional dan ketenangan batin (*al-sakīnah*), sehingga Maryam dapat fokus menjalankan pendisiplinan batin serta penyucian jiwa tanpa gangguan distraksi keduniawian.¹⁶¹

Karakteristik ekosistem *miḥrāb* semakin memperlihatkan dimensi keilahian melalui peristiwa hadirnya rezeki secara ajaib di sisi Maryam. Fenomena transendental ini menandai dinamika hubungan antara ikhtiar manusiawi (*kasbī*) dan limpahan anugerah Ilahi (*wahbī*) dalam pemikiran Al-Ghazali. Ketekunan Maryam dalam merawat kesucian jiwa serta menjalankan latihan spiritual (*kasbī*) direspons oleh Allah dengan anugerah pemeliharaan langsung (*wahbī*). Interaksi ini membuktikan bahwa pembentukan karakter yang dimatangkan dalam ekosistem yang kondusif tidak hanya melahirkan kemantapan ikatan afektif moral, melainkan

¹⁶⁰ Lickona, *Character Matters: How to Help Our Children Develop Good Judgment, Integrity, and Other Essential Virtues*, 116-117.

¹⁶¹ Muhammad Utsman Najati, *Psikologi Menurut Al-Ghazali*, 5th ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 160-163.

juga menarik pertolongan serta keberkahan spiritual yang memperkokoh ketahanan batin.¹⁶²

Instruksi spiritual yang disampaikan para malaikat kepada Maryam dalam QS. Āli ‘Imrān: 43 (untuk tunduk, bersujud, dan berukuk) merupakan wujud nyata dari proses *tahallī* (penghiasan jiwa dengan kebajikan). Dalam kerangka Al-Ghazali, pengulangan ibadah *al-qunūt*, rukuk, dan sujud yang dilakukan secara berkelanjutan di dalam *miḥrāb* tidak lagi menjadi rutinitas fisik belaka. Habitiasi ibadah yang konsisten ini menginternalisasi nilai-nilai ketaatan secara mendalam hingga bertransformasi menjadi disposisi kepribadian yang mengakar kuat (*hay'ah rāsikhah fī al-nafs*).¹⁶³ Pola latihan batiniah tersebut membentuk struktur mental yang selaras dengan nilai-nilai keilahian.

Secara paralel, proses *tahallī* tersebut mendorong perkembangan *moral feeling* dalam teori Thomas Lickona, khususnya pada dimensi kepekaan kata hati (*conscience*). Latihan ibadah yang intensif mengasah daya responsivitas spiritual Maryam, sehingga hatinya menjadi sangat peka terhadap panggilan dan petunjuk Ilahi. Kepekaan batiniah ini mencegah timbulnya keraguan moral dan mempercepat pengenalan akan kebenaran etis dalam setiap keadaan. Bagi Al-Ghazali, tingkat kejernihan intuisi ini tecermin dari dominasi *al-`aql* dan *al-qalb* yang jernih, yang memungkinkan Maryam untuk merespons norma agama secara rasional sekaligus intuitif tanpa pemaksaan eksternal.¹⁶⁴

¹⁶² Al-Ghazali, “Ihya’ Ulum Al-Din,” 2005, 940.

¹⁶³ Al-Ghazali, 943.

¹⁶⁴ Al-Ghazali, 882.

Dimensi afektif ini semakin kuat melalui hadirnya unsur kecintaan pada kebaikan (*loving the good*), yang melahirkan dorongan internal untuk memelihara kesucian diri (*al-‘iffah*). Maryam tidak hanya memahami kebaikan secara teoretis, melainkan merasakannya sebagai sumber kenikmatan dan kebahagiaan batiniah ketika berlama-lama dalam peribadatan. Keterikatan emosional yang mendalam terhadap kebajikan ini membentengi jiwa Maryam dari kecenderungan syahwat dan amarah yang merusak. Sinergi antara *tahallī* Al-Ghazali dan *moral feeling* Lickona memperlihatkan bagaimana habituasi ritual berhasil mentransformasikan ketaatan menjadi kebutuhan afektif yang melandasi ketahanan moralnya.

3. Dimensi Resiliensi Moral dan Aksi Keterujian Krisis

Dimensi ketiga pembentukan karakter Maryam menguji kekuatan disposisi etisnya di tengah krisis sosial dan ujian eksistensial yang amat berat, sebagaimana terekam secara eksplisit dalam QS. Maryam: 16–33. Pada fase ini, karakter Maryam tidak lagi berada dalam ruang isolasi spiritual yang protektif (*miḥrāb*), melainkan terdorong berhadapan langsung dengan prasangka sosial dan tuduhan publik. Kematangan fase *tajallī* (pencapaian jiwa yang tenang) dan aktualisasi *moral action* (tindakan moral nyata) menjadi fondasi resiliensi batin yang memungkinkan Maryam menjaga kesucian serta keteguhan iman di tengah guncangan ujian kehidupan.

Maryam menerima ujian eksistensial yang amat berat berupa kehamilan tanpa suami serta proses persalinan yang terisolasi di bawah pohon kurma. Penderitaan fisik dan tekanan psikologis tersebut mencapai puncaknya ketika ia mengungkapkan kepasrahan mendalam sebagaimana direkam dalam QS. Maryam: 23.

فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ
نَسِيًّا مَّنْسِيًّا ٢٣

Rasa sakit akan melahirkan memaksanya (bersandar) pada pangkal pohon kurma. Dia (Maryam) berkata, “Oh, seandainya aku mati sebelum ini dan menjadi seorang yang tidak diperhatikan dan dilupakan (selama-lamanya).”

Dalam perspektif Al-Ghazali, fase krisis intensif ini menjadi media pematangan batin menuju pencapaian *tajallī* (penyingkapan kesadaran spiritual tertinggi). Rasa sakit yang ekstrem tersebut secara tidak langsung menghancurkan sisa-sisa egoisme (*fanā'*), sehingga menyucikan jiwa Maryam dari segala kaitan dengan dorongan profan.¹⁶⁵

Melalui proses pembersihan ego tersebut, yang tersisa dalam kedalaman batin Maryam adalah sikap kepasrahan total (*al-tawakkul*) dan ketenangan batin kelas tertinggi (*naḥs al-muṭma'innah*). Ujian berat (*ibtilā'*) ini tidak memperlemah integritas moral Maryam, melainkan justru menguatkan daya tahan batiniahnya di hadapan godaan dan keputusasaan. Al-Ghazali menegaskan bahwa ketenangan pada level *tajallī* memungkinkan jiwa untuk tetap stabil kendati berada di tengah guncangan penderitaan yang hebat.¹⁶⁶ Dengan demikian, krisis sosial dan fisik yang dialami Maryam bertransformasi menjadi penguji otentisitas resiliensi spiritual yang telah dipupuk sejak masa keberadaannya di *miḥrāb*.

¹⁶⁵ Al-Ghazali, 953.

¹⁶⁶ Al-Ghazali, 1412.

Ketika Maryam kembali kepada kaumnya dengan membawa bayinya, ia berhadapan langsung dengan kecaman dan stigmatisasi sosial yang amat kejam, sebagaimana terekam dalam QS. Maryam: 27.

فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ ۖ قَالُوا يَمْرَأَتُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا ٢٧

Dia (Maryam) membawa dia (bayi itu) kepada kaumnya dengan menggendongnya. Mereka (kaumnya) berkata, “Wahai Maryam, sungguh, engkau benar-benar telah membawa sesuatu yang sangat mungkar.

Dalam kerangka Thomas Lickona, respons Maryam yang memilih berpuasa bicara (*ṣawm al-ṣumt*) memanifestasikan kematangan moral action melalui dimensi *competence* dan *moral will*. Keterampilan etis (*competence*) tecermin dari ketahanan emosionalnya untuk tidak merespons provokasi sosial secara impulsif atau membela diri secara emosional. Sementara itu, kemauan moral (*moral will*) memampukannya melangkah tegak menghadapi penghakiman publik demi memegang teguh perintah Ilahi secara konsisten di tengah krisis.¹⁶⁷

Dimensi ketiga dari *moral action*, yaitu kebiasaan moral (*habit*), teraktualisasi secara spontan saat Maryam menunjuk kepada bayinya untuk memberikan bukti transendental. Kebiasaan mengendalikan diri (*self-control*) yang telah diasah secara intensif melalui peribadatan panjang di dalam mihrāb terefleksi secara refleksif di saat krisis memuncak. Maryam tidak menyerah pada kepanikan psikologis, melainkan membiarkan kebenaran Ilahi bekerja melalui ketenangan tindakannya. Sinergi antara *competence*, *will*, dan *habit* ini membuktikan bahwa

¹⁶⁷ Lickona, *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*, 73-75.

resiliensi karakter Maryam telah mencapai puncak kematangan, di mana nilai etis tidak lagi sebatas keyakinan batin, melainkan mewujudkan nyata dalam keteguhan aksi.¹⁶⁸

Untuk memberikan gambaran yang utuh mengenai hubungan antar-dimensi pembentukan karakter Maryam binti Imran di atas, sintesis data temuan ini dapat dipetakan ke dalam struktur sebagai berikut:

Tabel 5.1.

Relasi Antar-Dimensi Pembentukan Karakter Maryam

N o	Dimensi karakter	Lokus & Ayat Al-Quran	Perspektif Al-Ghazali	Perspektif Thomas Lickona
1	Fofmasi Prenatal & Fitrah	Kandungan / Rumah Orang Tua (QS. Āli ‘Imrān: 35–36)	<i>Takhallī</i> (Purifikasi niat) & Kesucian Fitrah	<i>Moral Knowing (Awareness & Values)</i>
2	Mentorship & Ekosistem	Masa Pertumbuhan / <i>Mihrāb</i> (QS. Āli ‘Imrān: 37, 42–43)	<i>Taḥallī</i> (Habitulasi ibadah) & <i>Riyāḍah al-Nafs</i>	<i>Moral Feeling (Conscience, Self-Control)</i>
3	Resiliensi Krisis Sosial	Ruang Publik / Masyarakat luar (QS. Maryam: 16–28)	<i>Tajallī</i> (Resiliensi/ <i>Tawakkul</i>) & <i>Nafs al-Muṭma’innah</i>	<i>Moral Action (Moral Courage & Competence)</i>

B. Implikasi Pedagogis: Reorientasi Pendidikan Karakter Integratif

Temuan mengenai dimensi-dimensi pembentukan karakter Maryam binti Imran memberikan kontribusi konseptual yang signifikan bagi reorientasi pendidikan karakter modern, khususnya dalam konteks Pendidikan Islam dan pendidikan moral secara umum. Selama ini, pendidikan karakter sering kali

¹⁶⁸ Zubaedi, *Desain Pendidikan Karakter: Konsepsi Dan Aplikasi Dalam Lembaga Pendidikan*, 75-76.

terjebak pada pendekatan instruksional-kognitif yang terfragmentasi. Integrasi antara model *Tazkiyah al-Nafs* (Al-Ghazali) dan *Comprehensive Character Education* (Thomas Lickona) berdasarkan kisah Maryam menawarkan tiga implikasi pedagogis utama.

1. Implikasi pada Level Pendidikan Keluarga

Secara konvensional, pendidikan karakter kerap diartikan sebagai ikhtiar pedagogis yang baru dimulai tatkala anak memasuki usia sekolah (*early childhood* atau *elementary age*).¹⁶⁹ Namun, temuan penelitian mengenai pembentukan karakter Maryam menuntut terjadinya pergeseran paradigma (*paradigm shift*) yang mendasar. Pembentukan karakter yang kokoh terbukti memiliki akar yang sangat kuat pada fase prenatal dan kualitas kesadaran spiritual orang tua. Dimensi prenatal ini menegaskan bahwa fondasi awal integritas etis seorang anak tidak bermula dari transfer pengetahuan fisik, melainkan dari orientasi batin dan penyucian niat pengasuhannya jauh sebelum sang anak terlahir ke dunia.¹⁷⁰

Pergeseran paradigma ini membawa implikasi penting berupa reorientasi parenting berbasis penyucian niat (*takhallī*). Lembaga pendidikan dan keagamaan perlu merancang kurikulum pendidikan orang tua (*parenting education*) yang tidak hanya berfokus pada ranah teknis-medis atau psikologi perkembangan anak belaka. Orang tua diajak untuk secara sadar melakukan *takhallī*, yakni membersihkan niat

¹⁶⁹ Samani dan Hariyanto mengungkapkan problem sosial dan memberikan bukti sosial-empiris yang terjadi di masyarakat saat ini perihal orientasi konvensional pendidikan karakter tersebut. lihat: Samani and Hariyanto, *Konsep Dan Model Pendidikan Karakter*, 1-7.

¹⁷⁰ Al-Ghazali, "Ihya' Ulum Al-Din," 2005, 937, 955. Lihat juga: Lickona, *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*, 55-57.

pengasuhan dari ambisi materialistis, dorongan komersialisasi, maupun kompensasi ego pribadi. Sebaliknya, niat pengasuhan diarahkan secara murni pada komitmen penyerahan anak sebagai hamba yang mengabdikan pada kebenaran (*muḥarraran*), sehingga menghadirkan iklim batiniah yang suci dalam keluarga.¹⁷¹

Dari dimensi kognitif, pendekatan ini mendorong instalasi kesadaran nilai moral (*moral knowing*) sejak dini dalam struktur keluarga. Anak yang dibesarkan dalam narasi pengasuhan yang senantiasa ditautkan pada nilai-nilai keilahian (*al-ṣidq*) dan fitrah spiritual akan menginternalisasi kerangka berpikir etis yang sangat kokoh. Edukasi keluarga berperan vital dalam memfasilitasi anak untuk mengartikulasikan moralitas bukan sekadar sebagai deretan aturan (*rules*) yang mengekang, melainkan sebagai penanda identitas batin dan tujuan hidup (*meaning of life*). Internalisasi dini ini memungkinkan anak memiliki daya kritis etis dalam merespons dinamika lingkungan sosialnya.¹⁷²

Pada akhirnya, integrasi antara kesadaran spiritual *takhallī* dan instalasi kognitif *moral knowing* di tingkat keluarga menciptakan fondasi pengasuhan yang holistik. Keluarga bertindak sebagai benteng pertahanan pertama dalam memelihara kesucian fitrah anak dari polusi budaya destruktif. Melalui iklim keluarga yang kaya akan orientasi transendental dan pemaknaan nilai kebajikan, anak tumbuh dengan struktur kepribadian yang seimbang. Implikasi ini menegaskan bahwa peleburan antara proteksi batiniah ala Al-Ghazali dan instalasi kognitif terstruktur ala Lickona memastikan bahwa struktur kepribadian anak tidak

¹⁷¹ Al-Ghazali, "Ihya' Ulum Al-Din," 2005, 937, 955.

¹⁷² Lickona, *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*, 55-57.

hanya terbangun secara rasional, tetapi juga berakar kuat pada kesucian rohaniah yang tangguh menghadapi distorsi sosial modern.

2. Implikasi pada Desain Ekosistem Pendidikan

Temuan analisis pembentukan karakter Maryam menegaskan bahwa *moral feeling*, yakni kepekaan afektif dan kesadaran kata hati, tidak mungkin tumbuh optimal dalam lingkungan yang steril dari figur teladan atau terkontaminasi oleh distorsi moral. Hal ini mengisyaratkan perlunya restrukturisasi mendasar pada ekosistem sekolah modern. Lembaga pendidikan tidak boleh terjebak sekadar menjadi institusi pencetak nilai akademik formal belaka. Sebaliknya, tata ruang sosial dan iklim kelembagaan perlu didesain secara sengaja agar mampu menopang pertumbuhan dimensi afektif-spiritual peserta didik secara berkelanjutan.

Dalam kerangka integratif ini, sekolah atau madrasah perlu bertransformasi menjadi sebuah *moral community* yang berfungsi sebagai *miḥrāb* modern. *Miḥrāb* modern dipahami sebagai ekosistem terpadu yang kondusif bagi perlindungan moral (*moral protection*), habituasi ibadah (*riyāḍah*), dan proses penyucian jiwa (*tazkiyah*).¹⁷³ Lingkungan yang terproteksi ini bertindak sebagai benteng yang menjaga fitrah spiritual peserta didik dari serbuan budaya destruktif. Kendati demikian, proteksi ini tidak bertujuan mengisolasi peserta didik dari realitas sosial, melainkan memperkuat daya tahan emosional mereka sebelum terjun ke masyarakat.

¹⁷³ Lickona, 75-77. Lihat juga: Al-Ghazali, "Iḥyā' Ulum Al-Din," 2005, 943, 955-956.

Mengacu pada peran historis-propetis Nabi Zakariya terhadap Maryam, pendidik dalam ekosistem *miḥrāb* modern tidak lagi bertindak sekadar sebagai agen transfer pengetahuan (*transfer of knowledge*). Pendidik dituntut bertransformasi menjadi *murshid* dan mentor otentik yang menampilkan keteladanan moral secara konsisten (*lead by example*). Melalui interaksi yang sarat keteladanan ini, peserta didik mengalami proses *taḥallī*, yakni menghiiasi diri dengan keutamaan akhlak, melalui identifikasi emosional dan spiritual dengan figur gurunya. Kehadiran mentor yang otentik menjadi kunci utama dalam menjembatani pemahaman kognitif menuju internalisasi afektif.¹⁷⁴

Implikasi selanjutnya berorientasi pada formulasi pembiasaan ibadah dan ritual spiritual di sekolah agar tidak dilaksanakan secara mekanis atau sebatas formalitas administratif. Pembiasaan ritual, seperti salat berjamaah, doa bersama, dan kontemplasi batin, harus didesain secara mendalam untuk menyentuh ranah *al-qalb* (hati nurani).¹⁷⁵ Ketika ibadah dihayati secara afektif, aktivitas tersebut efektif melatih kematangan emosional, melatih pengendalian diri (*self-control*), serta menumbuhkan kecintaan yang otentik pada kebajikan (*loving the good*). Internalisasi afektif ini memastikan bahwa nilai-nilai keutamaan meresap menjadi kesadaran batin yang utuh.

Sinergi antara lingkungan *miḥrāb* modern, mentorship otentik pendidik, dan habituasi afektif-spiritual melahirkan ekosistem pendidikan karakter yang transformatif. Sekolah tidak lagi diperlakukan sebagai ruang fisik yang netral,

¹⁷⁴ Al-Ghazali, "Ihya' Ulum Al-Din," 2005, 943-944.

¹⁷⁵ Al-Ghazali, 956.

melainkan wahana penjelmaan nilai-nilai moral yang dihidupkan secara nyata dalam setiap interaksi harian. Transformasi ini memungkinkan lembaga pendidikan formal untuk tidak hanya melahirkan lulusan yang unggul secara intelektual, tetapi juga memiliki kedalaman batiniah dan kematangan karakter yang tangguh. Dengan demikian, ekosistem madrasah benar-benar menjadi wadah penyempurnaan akhlak yang holistik dan berkesinambungan.

3. Implikasi pada Kurikulum dan Metodologi Pembelajaran

Ujian terberat karakter Maryam terjadi ketika ia dipaksa keluar dari *mihrāb* untuk menghadapi penghakiman sosial dan stigmatisasi publik. Implikasi pedagogis mendasar dari dimensi ini menunjukkan bahwa kematangan karakter seseorang tidak diuji saat berada dalam kondisi ideal atau terlindungi, melainkan saat berhadapan langsung dengan krisis moral di dunia nyata. Oleh karena itu, kurikulum dan metodologi pembelajaran karakter tidak boleh berhenti pada ruang kelas yang nyaman, melainkan harus mendesain skenario pembelajaran yang mempersiapkan peserta didik dalam mengaktualisasikan ketahanan etis saat menghadapi benturan realitas sosial.

Guna menguji kematangan moral action, pembelajaran karakter di kelas perlu bergeser dari sekadar penghapalan teori etika menuju metodologi yang menguji aksi nyata. Penggunaan metode *case-based learning*,¹⁷⁶ simulasi dilema moral, dan pembelajaran berbasis pengabdian masyarakat (*service learning*) sangat

¹⁷⁶ Metode tersebut adalah metode pembelajaran aktif yang menggunakan kasus atau permasalahan nyata sebagai sarana utama bagi peserta didik untuk memahami konsep, melatih berpikir kritis, dan memecahkan masalah. Wina Sanjaya, *Strategi Pembelajaran Berorientasi Standar Proses Pendidikan*, 8th ed. (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011), 210-215.

diperlukan untuk mengasah kompetensi serta keberanian moral (*moral courage*) peserta didik.¹⁷⁷ Melalui pemecahan kasus kontekstual, peserta didik dilatih mengambil keputusan etis yang rasional sekaligus mempraktikkan kebiasaan moral secara nyata. Pendekatan ini memastikan peserta didik terbiasa bersikap tegas dalam mempertahankan kebenaran di tengah tekanan sosial maupun budaya.

Selain itu, sistem pendidikan perlu membekali peserta didik dengan resiliensi mental-spiritual untuk merespons ancaman krisis sosial era digital seperti *bullying*, stigmatisasi, dan tekanan krisis nilai. Pengajaran konsep sabar, tawakal, dan prinsip puasa bicara (*ṣawm al-ṣamt*) Maryam ditransformasikan secara praktis menjadi keterampilan regulasi emosi, kemampuan berpikir kritis, serta keberanian memilih respons yang bijaksana. Penguasaan keterampilan dan ketahanan spiritual ini memungkinkan peserta didik untuk tidak merespons provokasi publik secara impulsif atau emosional, melainkan mampu mengendalikan diri dan menghadirkan solusi bermartabat yang mencerminkan kedalaman integritas akhlak dalam kehidupan masyarakat.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Lickona, *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*, 160-165.

¹⁷⁸ kerangka tazkiyatun nafs Al-Ghazali dan model triadik Thomas Lickona mentransformasikan ketahanan spiritual mendalam menjadi kompetensi moral yang sangat aplikatif. Disiplin batin seperti *ṣawm al-ṣamt* dan sabar meredam dorongan reaktif hawa nafsu, sementara struktur Lickona mengarahkannya menjadi tindakan bijaksana serta berintegritas tinggi dalam menghadapi krisis sosial era digital masa kini. Al-Ghazali, "Ihya' Ulum Al-Din," 2005, 1411. Lihat juga: Lickona, *Character Matters: How to Help Our Children Develop Good Judgment, Integrity, and Other Essential Virtues*, 166-163.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan panjang lebar mengenai konsep pembentukan karakter Maryam binti Imran yang dinarasikan dalam Al-Quran, maka peneliti dapat menyajikan rangkum kesimpulannya menjadi tiga poin berikut:

1. Nilai-nilai etis Maryam dalam Al-Qur'an terpusat pada *al-'iffah*, *al-ṣiddīqiyah*, *al-qunūt*, *al-ṣabr*, dan *al-tawakkul*. Integrasi pemikiran Al-Ghazali dan Lickona menunjukkan bahwa seluruh nilai tersebut mewujudkan sebagai disposisi batin yang mengakar (*hay'ah rāsikhah fī al-nafs*), yang memadukan dimensi kognitif, afektif, dan konasi. Formulasi struktur kepribadian etis paripurna ini berhasil menyatukan kesucian batiniah individu dengan ketahanan moral yang sangat kokoh di tengah tuduhan serta stigmatisasi sosial.
2. Pembentukan karakter Maryam berlangsung melalui tiga tahapan berkesinambungan. Fase prenatal diawali purifikasi niat pengasuhan (*takhallī*) yang menginstalasi kesadaran moral knowing. Masa pertumbuhan dimatangkan di *miḥrāb* melalui *taḥallī* dan *moral feeling* di bawah bimbingan Nabi Zakariya. Puncaknya, fase *tajallī* teraktualisasi menjadi *moral action* saat berhadapan dengan ujian publik, di mana keteguhan *ṣawm al-ṣamt* membuktikan sinergi antara kepasrahan tawakkul dan keberanian moral (*moral will*).

3. Kontekstualisasi model Maryam menghadirkan reorientasi pedagogis integratif pada tiga tatanan praktis. Pada tingkat keluarga, diterapkan paradigma parenting berbasis *takhallī* niat sejak prenatal. Pada tingkat sekolah, ekosistem belajar bertransformasi menjadi *miḥrāb* modern melalui mentorship otentik pendidik (*murshīd*). Kurikulum pembelajaran berbasis dilema moral difungsikan untuk mentransformasikan prinsip *ṣaum al-ṣamt* menjadi keterampilan regulasi emosi, resiliensi mental-spiritual, serta keberanian aksi moral (*moral courage*) peserta didik di tengah krisis sosial.

B. Keterbatasan dan Saran

Penelitian ini menitikberatkan kajian pada analisis kualitatif-eksegetis (*Tafsīr Mawḍūʿī*) terhadap figur Maryam binti Imran dengan kerangka integratif *Tazkiyah al-Nafs* Al-Ghazali dan *Comprehensive Character Education* Lickona. Keterbatasan utama studi ini terletak pada sifat pembahasannya yang berfokus pada rekonstruksi epistemologis dan konseptual-teoretis. Oleh karena itu, penelitian ini belum menjangkau pengujian empiris secara kuantitatif atau eksperimental terkait efektivitas penerimaan dan keterterapan model formasi karakter ini pada lembaga pendidikan formal maupun ruang lingkup pengasuhan keluarga secara riil di lapangan.

Berdasarkan keterbatasan tersebut, saran akademis ditujukan bagi peneliti selanjutnya untuk melakukan studi empiris deskriptif maupun eksperimental berbasis rekonstruksi model karakter Maryam. Penelitian lanjutan dapat memfokuskan kajian pada pengembangan instrumen pengukuran *Moral Feeling* berbasis *Tazkiyah al-Nafs*, serta uji coba kurikulum resiliensi moral (*ṣawm al-ṣumt*)

pada siswa menengah. Penggalan lebih mendalam mengenai komparasi figur tokoh wanita lainnya dalam Al-Qur'an juga berpeluang memperkaya khazanah etika Islam kontemporer yang inklusif dan berbasis kesetaraan peran spiritual.

Secara praktis, saran ditujukan kepada pengambil kebijakan pendidikan, pengelola madrasah, dan praktisi parenting Islam untuk merancang modul pembinaan karakter integratif. Lembaga pendidikan formal diharapkan dapat mentransformasikan iklim sekolah menjadi *miḥrāb* modern melalui pelatihan mentorship otentik bagi para pendidik (*murshīd*). Di samping itu, praktisi pendidikan keluarga perlu memfasilitasi program parenting education yang mengedepankan purifikasi niat pengasuhan (*takhallī*) sejak fase prenatal, sehingga instalasi kesadaran moral anak telah terbangun secara kokoh sebelum anak memasuki jenjang pendidikan formal.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Arabī, Muhyiddīn Ibn. *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999.
- ‘Ulwān, Abdullāh Nāsiḥ. *Tarbiyatul Awlād Fī Al-Islām*. Beirut: Darus Salam, 1981.
- Abdussamad, Zuchri. *Metode Penelitian Kualitatif*. Edited by Patta Rapanna. Makassar: Syakir Media Press, 2021.
- Abu al-Qasim ‘Abd al-Rahman al-Suhayli. *Al-Ta ‘Rīf Wa Al-I ‘Lām Fīmā Ubhima Fī Al-Qur ‘Ān Min Al-Asmā ‘ Wa Al-A ‘Lām*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1987.
- Al-Alūsī, Syihabuddīn. *Rūḥ Al-Ma ‘Ānī Fī Tafsīr Al-Qur ‘Ān Al- ‘Aẓīm Wa Al-Sab ‘ Al-Mathānī*. Beirut: Dar Ihya ‘ al-Turath al- ‘Arabi, 1994.
- Al-Andalusi, Abu Hayyan. *Al-Bahr Al-Muhith*. Beirut: Dar al-Fikr, 1992.
- Al-Baqi, Muhammad Fuad Abd. *Al-Mu ‘jam Al-Mufahras Li Alfāẓ Al-Qur ‘ān Al-Karīm*. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1944.
- Al-Farmawi, Abd Al-Hayy. *Al-Bidayah Fi Al-Tafsir Al-Mawdu ‘i: Dirasah Manhajiyah Mawdu ‘iyyah*. Kairo: Matba ‘ah al-Hadaroh al-Arabiyyah, 1977.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. “Ihya ‘ Ulum Al-Din.” Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005.
- . *Kitab Al-Arba ‘in Fi Ushul Al-Din*. Damaskus: Dar al-Qalam, 2003.
- . *Minhaj Al- ‘Abidin Ila Jannah Rabb Al- ‘Alamin*. Jeddah: Dar Al-Minhaj li Al-Nasyr wa Al-Tawzi ‘, 2006.
- . *Mizan Al-Amal*. Kairo: Dar al-Ma ‘arif, 1964.
- Al-Isfahani, Al-Raghib. *Al-Mufradat Fi Gharib Al-Qur ‘an*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1992.
- Al-Jawziyyah, Ibn al-Qayyim. *Tuḥfat Al-Mawdūd Fī Ahkām Al-Mawlūd*. Damaskus: Maktabah Dār al-Bayān, 1971.
- Al-Mahdi, Sayyid ‘Abd al-Rahman. *Maryam Binti ‘Imran Dalam Al-Qur ‘an: Studi Tafsir Tematik*. 1st ed. Jakarta: Pustaka Ilmiah, 2024.
- Al-Qur ‘an, Lajnah Pentashihan Mushaf. *Kedudukan Dan Peran Perempuan (Tafsir Al-Qur ‘an Tematik)*. Jakarta: Kemenag RI, 2012.
- Al-Qurtubī, Abu ‘Abdullah. *Al-Jāmi ‘ Li Ahkām Al-Qur ‘Ān*. Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964.
- Al-Qusyairi, Abu al-Qasim. *Lathaif Al-Isyarat (Tafsir Al-Qusyairi)*. Kairo: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007.

- Al-Razi, Fakhruddin. *Mafatih Al-Ghaib*. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Al-Tsa'labi, Abu Ishaq. *Al-Kasyf Wa Al-Bayan 'an Tafsir Al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 2002.
- Al-Zamakhsari, Abu'l Qasim Mahmud Umar. *Al-Kasysyaf 'an Haqa'iq Al-Tanzil*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1987.
- Al-Zarkasyi, Badruddin. *Al-Burhan Fi 'Ulum Al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Turats, 1957.
- Allport, Gordon W. *Pattern and Growth in Personality*. New York: Rinehart and Winston, 1961.
- Amin, Samsul Munir. *Ilmu Tasawuf*. Jakarta: Amzah, 2014.
- Amrullah, Abdul Malik Karim. *Tafsir Al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983.
- An-Nahlawi, Abdurrahman. *Prinsip-Prinsip Dan Metoda Pendidikan Islam*. Bandung: Diponegoro, 1992.
- Andini, Siti Nur. *Isa Putra Maryam*. Jakarta: Lentera Hati, 2011.
- Armstrong, Karen. *Jerusalem: One City, Three Faiths (Yerusalem: Satu Kota Tiga Iman)*. Jakarta: Mizan, 2017.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Bakker, Anton. *Metode Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- Basri, Hasan. *The Educational Philosophy of Al-Ghazali: Principles and Practices for Modern Pedagogy*. New York: Academic Press, 2018.
- Cole, Juan. *Sacred Space and Holy War*. London: I.B. Tauris, 2002.
- Diyaurrahman, Muh Nashirudin, and Asiah Wati. "Etika Perniagaan Di Dalam Al-Quran (Analisis Tafsir Ayat – Ayat Tijarah)." *Syarikat: Jurnal Rumpun Ekonomi Syariah* 5, no. 2 (2022): 82–92.
[https://doi.org/10.25299/syarikat.2022.vol5\(2\).9607](https://doi.org/10.25299/syarikat.2022.vol5(2).9607).
- Draz, Muhammad Abdullah. *The Moral World of the Qur'an*. London: I.B. Tauris, 2008.
- Ghazali, Syeikh Muhammad. *Tafsir Tematik Dalam Al-Qur'an*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2005.
- Ghoni, Abdul. "Qur'anic Parenting: Peran Ideal Ibu Dalam Al-Qur'an Studi Analisis Kisah Istri Imran Dalam Surat Ali Imran Ayat 35-37." *Ulumul Qur'an: Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 1, no. 2 (2021): 65–73.
<https://doi.org/10.58404/uq.v1i2.76>.
- Gunawan, Heri. *Pendidikan Karakter: Konsep Dan Implementasi*. Bandung: Alfabeta, 2014.

- Hartono, and Nurul Agustin. "Pendidikan Moral Pada Kisah Nabi Yusuf Dalam Al-Qur'an." *AS-SYIFA: Journal of Islamic Studies and History* 4, no. 2 (2025). <https://doi.org/10.35132/assyifa.v4i2.1273>.
- Hawwa, Said. *Penyucian Jiwa: Konsep Tazkiyatun Nafs Berdasarkan Al-Qur'an, Sunnah, Dan Tasawuf Al-Ghazali*. 3rd ed. Jakarta: Rabbani Press, 2004.
- Husna, Asmaul. "Konsep Parenting Dalam Perspektif Al-Quran Analisis Surah Luqman Ayat 13-19: Studi Tafsir Ibnu Katsir." *Al-I'jaz: Jurnal Kewahyuan Islam* 10, no. 1 (2024): 1–10. <https://doi.org/10.30821/al-i'jaz.v10i1.23527>.
- Ibnu 'Āshūr, Muḥammad al-Thāhir. *Tafsir Al-Tahrīr Wa Al-Tanwīr*. Tunis: Dar al-Suhun, 1984.
- Ismael, Ibn. *Sang Penyeru: Sejarah Periode Para Rasul & Bani Israil*. 3rd ed. Kediri: Tetes Publishing, 2013.
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2002.
- Katsir, Ibnu. *Qaṣaṣ Al-Anbiyā'*. Edited by Abu Mustafa and Abd al-Hayy Al-Farmawi. Mesir: Dar Al-Thiba'ah wa Al-Nasyr Al-Islami, 1997.
- . *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim*. Kairo: Dar al-Hadits, 2003.
- Khalafullah, Muhammad Ahmad. *Al-Fann Al-Qashashi Fi Al-Qur'an Al-Karim*. Kairo: Maktabah al-Anglo al-Misriyyah, 1999.
- Koesoema A., Doni. *Pendidikan Karakter: Strategi Mendidik Anak Di Zaman Global*. 3rd ed. Jakarta: Grasindo, 2010.
- Kurniawan, Cecep Soleh, and Anwar Bahrul Ulum. "Kisah Keluarga Imran Dalam QS. Ali Imran: Analisis Stilistika Dan Nilai Pendidikan Keluarga Imran Dalam QS. Ali Imran." *Pesan-TREND: Jurnal Pesantren Dan Madrasah* 3, no. 2 (2024): 97–122. <https://jurnal.pustakaturats.com/index.php/pesan-trend/article/view/25>.
- Lamptey, Jerusha Tanner. *Never Meant to Survive: Genocide and Utopia in Black Women's Prophetic Utterances*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Lickona, Thomas. *Character Matters: How to Help Our Children Develop Good Judgment, Integrity, and Other Essential Virtues*. New York: Touchstone, 2004.
- . *Educating for Character: How Our Schools Can Teach Respect and Responsibility*. New York: Bantam Books, 1991.
- M. Quraish Shihab. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Jakarta: Mizan, 2013.
- Majid, Abdul, and Dian Ndayani. *Pendidikan Karakter Perspektif Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012.

- Mansur, M.A. *Pendidikan Anak Dalam Al-Qur'an: Kajian Teologis Dan Pedagogis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Mir, Mustansir. *Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm*. Indianapolis: American Trust Publications, 1986.
- Mohamed, Yasien. *Fitrah: The Islamic Concept of Human Nature*. Virginia: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1996.
- Murata, Sachiko. *The Vision of Islam*. New York: Paragon House, 1992.
- Musthafa, Auni Fathi Salim. *Maryam Binti Imran Fi Al-Masihiyah Wa Al-Islam*. Nisan, 2008.
- Najāṭī, Muhammad 'Uthmān. *Al-Qur'ān Wa 'Ilm Al-Nafs*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2005.
- Najati, Muhammad Utsman. *Psikologi Menurut Al-Ghazali*. 5th ed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Art and Spirituality*. Albany: State University of New York Press, 1987.
- . *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. San Francisco: HarperOne, 2015.
- Nata, Abuddin. *Akhlak Tasawuf Dan Karakter Mulia*. Jakarta: Rajawali Press, 2012.
- Neuwirth, Angelika. *The Qur'an and Late Antiquity: A Shared Heritage*. New York: Oxford University Press, 2019.
- Nurhadi, and Abdul Rahman. *Konsep Pendidikan Akhlak, Moral Dan Karakter Dalam Islam*. Jakarta: Guepedia, 2020.
- Nurhayati, Nanih, and Iskandar Mirza. "Peran Tafsir Tarbawi Dalam Pengembangan Kepribadian Islami Pada Anak Usia Dini." *AL-AFKAR: Journal for Islamic Studies* 8, no. 1 (2025): 77–89. <https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v8i1.1788>.
- Parpatih, Sultan. "Pendidikan Karakter Dalam Al-Quran: Membangun Generasi Berakhlak Mulia." *Jurnal Riset Rumpun Ilmu Pendidikan* 4, no. 1 (2025): 176–89. <https://doi.org/10.55606/jurripen.v4i1.4336>.
- Pratama Marronis, Raju, Salsa Bila Khotrun Nada, Layli Sartika, Puja Hayati, and Wismanto Wismanto. "Analisis Tentang Pola Asuh Anak Dalam Perspektif Al-Qur'an Surah Luqman Ayat 13-19." *IHSANIKA : Jurnal Pendidikan Agama Islam* 2, no. 2 (2024): 17–29. <https://doi.org/10.59841/ihsanika.v2i2.1074>.
- Rahmadi. *Pengantar Metodologi Penelitian*. Edited by Syahrani. Banjarmasin: Antasari Press, 2011.

- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Ramos, Amanda M., Amanda M. Griffin, Jenae M. Neiderhiser, and David Reiss. "Did I Inherit My Moral Compass? Examining Socialization and Evocative Mechanisms for Virtuous Character Development." *Behavior Genetics* 49, no. 2 (2019): 175–86. <https://doi.org/10.1007/s10519-018-09945-4>.
- Ridha, Abdul Aziz. "Nilai Pendidikan Pada Q.S. Ar-Ra'ad Ayat 28 Dan Relevansinya Terhadap Pendidikan Moral Dan Spritual." *Edudikara: Jurnal Pendidikan Dan Pembelajaran* 9, no. 2 (2024): 65–70. <https://doi.org/10.32585/edudikara.v9i2.363>.
- Robinson, Neal. *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Scripture*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2003.
- Rohaeni, Anie. "Nilai-Nilai Pendidikan Al-Qur'an Dalam Pembentukan Karakter Islami." *JURNAL SYNTAX IMPERATIF : Jurnal Ilmu Sosial Dan Pendidikan* 5, no. 5 (2024): 1027–33. <https://doi.org/10.36418/syntaximperatif.v5i5.530>.
- Samani, Muchlas, and Hariyanto. *Konsep Dan Model Pendidikan Karakter*. 2nd ed. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012.
- Sanjaya, Wina. *Strategi Pembelajaran Berorientasi Standar Proses Pendidikan*. 8th ed. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011.
- Saputri, Yosi Rani, Alfadilah, Faizin, and Syofyan Hadi. "Kisah Pengasuhan Maryam Dalam Al-Qur'an Perspektif Semiotika Roland Barthes." *Ikhtisar Jurnal Pengetahuan Islam* 3, no. 2 (2023): 191–211. <https://doi.org/10.55062/ijpi.v3i2.347>.
- Sarwono, Sarlito Wirawan. *Pengantar Psikologi Umum*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2009.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al Mishbah: Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*. 1st ed. Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- Shihab, Muhammad Quraishy. *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan Dan Keserasian Dalam Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Siddiqui, Mona. *Christians, Muslims, and Mary: A Multidisciplinary Perspective*. Texas: Baylor University Press, 2013.
- Sri Hafizatul Wahyuni Zain, Erna Wilis, Syarkani, and Herlini Puspika Sari. "Peran Pendidikan Islam Dalam Pembentukan Karakter Masyarakat Berbasis Nilai-Nilai Al-Qur'an Dan Hadis." *Jurnal IHSAN Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 4 (2024): 199–215. <https://doi.org/10.61104/ihsan.v2i4.365>.
- Stowasser, Barbara Freyer. *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

- Sugiyono. *METODE PENELITIAN KUALITATIF: Untuk Penelitian Yang Bersifat: Eksploratif, Enterpretif, Interaktif Dan Konstruktif*. Edited by Sofia Yustiyani Suryandari. Alfabeta. 1st ed. Bandung: Alfabita, 2019.
- Syaadah, Rifa Tsamrotul, and Iqrimah Azhari. “(2026) Empowered Maryam Bint ‘Imrān An Intertextual Study of the Qur’an and the Bible.” *Al-Fahmu: Jurnal Ilmu Al-Qur’an Dan Tafsir* 5, no. 1 (2026): 237–49. <https://doi.org/10.58363/alfahmu.v5i1.557>.
- Toyib, M., Ahmad Bastari, and Masruchin Masruchin. “Nilai-Nilai Humanisme Dalam Etika Peperangan (Kajian Ayat-Ayat Qital).” *Jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu Al-Quran Dan Tafsir* 2, no. 2 (2022): 194–215. <https://doi.org/10.19109/jsq.v2i2.15058>.
- Ulwan, Abdullah Nashih. *Tarbiyat Al-Awlad Fi Al-Islam*. Vol. 1. Kairo: Dar al-Salam, 1992.
- Ulwan, Abdullah Nasih. *Pendidikan Akhlak Dalam Islam*. 3rd ed. Bandung: Pustaka Hidayah, 2017.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Gender: Perspektif Al-Qur’an*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Wadud, Amina. *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Medina*. Oxford: Oxford University Press, 1956.
- Yolanda, Yolanda, Abdur Razzaq, and Kristina Imron. “Telaah Pemikiran Quraish Shihab Dengan Tafsir Al-Misbah Pada Surat Ali-Imran Ayat 35-37 Tentang Konsep Pendidikan Anak Perempuan.” *Jurnal Ilmiah Global Education* 5, no. 3 (2024): 889–95. <https://doi.org/10.55681/jige.v5i3.3231>.
- Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. 3rd ed. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2014.
- Zubaedi. *Desain Pendidikan Karakter: Konsepsi Dan Aplikasi Dalam Lembaga Pendidikan*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011.
- Zubaidi. *Desain Pendidikan Karakter*. Jakarta: Prenada Media Group, 2011.

RIWAYAT HIDUP



Nama : M Zamzami
TTL : Ganjaran, Kec. Gondanglegi, Kab. Malang, 4 Maret 1989
Alamat : Jalan Sumber Ilmu No.127, Ganjaran, Kec. Gondanglegi, Kab. Malang, Jawa Timur, 65174.
Program Studi : Magister Studi Islam
No. HP : 088231308968
Email : zamzami.cloud.040389@gmail.com

No	Riwayat Pendidikan	Tahun
1	MI Mansyaul Ulum Ganjaran Gondanglegi Malang	2002-2003
2	MTS Raudlatul Ulum Ganjaran Gondanglegi Malang	2005-2006
3	MA Madrasah Islamiyah Riyadlatul ‘Uqul (MISRIU) Al-Falah Ploso Mojo Kediri	2010-2011
4	S-1 Bahasa dan Sastra Arab UIN Maliki Malang	2016-2017
5	S-2 Magister Studi Islam UIN Maliki Malang	2026-2027