

Date Received : April 2026
Date Revised : Mei 2026
Date Accepted : Mei 2026
Date Published : Mei 2026

ETIKA INTERAKSI LAKI-LAKI DAN PEREMPUAN AJNABI SECARA VIRTUAL MENURUT QS. AN-NUR [24]: 30-31 : ANALISIS TAFSIR *FĪ ZILĀL AL-QUR'ĀN* KARYA SAYYID QUTHB

Saffina Sajidah¹

Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, Medan, Indonesia. (saffinapku6@gmail.com)

Muhammad Ali Azmi Nasution

Universitas Islam Negeri Sumatera Utara, Medan, Indonesia. (muhammadaliazminst@uinsu.ac.id)

Kata Kunci:

etika interaksi virtual;
ghaḍḍ al-baṣar; *ḥifẓ al-faraj*; Sayyid Quthb; qs an-nur 30-31

ABSTRACT

Transformasi pola interaksi dari ruang fisik ke ruang virtual menimbulkan persoalan etis baru, terutama dalam interaksi antara laki-laki dan perempuan ajnabi yang kini berlangsung melalui medium digital. Kerangka etika dalam QS An-Nur [24]: 30-31 yang dirumuskan dalam konteks sosial klasik karenanya memerlukan pembacaan ulang agar tetap relevan dalam realitas kontemporer. Penelitian ini merupakan kajian kualitatif berbasis studi kepustakaan dengan fokus pada analisis tekstual atas penafsiran Sayyid Quthb dalam Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān*, menggunakan metode tafsir *taḥlīlī* dengan corak *adabī ijtīmā'ī*. Hasil penelitian mengidentifikasi enam prinsip etika dalam pembacaan Sayyid Quthb, yaitu pembentukan lingkungan moral kolektif, pencegahan antisipatif, pengendalian kesadaran dan arah perhatian, tanggung jawab moral lintas-gender, ekspansi medan etika ke ranah multi-sensorial, dan integrasi sistemik etika. Keenam prinsip ini menunjukkan elastisitas konseptual yang memungkinkan penerapannya dalam ruang digital melalui kerangka kesetaraan struktur relasional antara interaksi fisik dan virtual. Lebih jauh, penelitian ini mengusulkan reposisi konsep *ḥifẓ al-faraj* sebagai prinsip pengelolaan batas diri dalam ekosistem digital, melampaui pemaknaan anatomis yang sempit. Temuan ini berkontribusi pada pengembangan tafsir kontemporer dengan menunjukkan bahwa prinsip etika klasik tetap operasional dalam menghadapi fenomena digital yang tidak dibayangkan sebelumnya. Secara praktis, paradigma yang dirumuskan menawarkan empat area aplikasi prioritas, yaitu konsumsi konten visual, komunikasi privat, presentasi diri, dan engagement parasosial, sebagai panduan etis bagi Muslim dalam berinteraksi di ruang digital.

¹ Correspondence Author

Keywords:	ABSTRACTS
Virtual interaction ethics; <i>ghaḍḍ al-baṣar</i> ; <i>ḥifẓ al-faraj</i> ; Sayyid Quthb; QS An-Nur 30-31	<i>The transformation of interaction patterns from physical to virtual spaces has generated new ethical concerns, particularly regarding interactions between non-mahram men and women that now take place through digital media. The ethical framework articulated in QS An-Nur [24]: 30-31, originally formulated within classical social contexts, therefore requires reinterpretation to remain relevant in contemporary digital realities. This study employs qualitative library research, focusing on textual analysis of Sayyid Quthb's interpretation in Tafsir Fī Zilāl al-Qur'ān, utilizing the tahlīlī method with an adabī ijtīmā'ī orientation. The findings identify six ethical principles within Sayyid Quthb's interpretation, namely the cultivation of a collective moral environment, anticipatory prevention, the regulation of awareness and attention, cross-gender moral responsibility, the expansion of the ethical field into a multi-sensory domain, and systemic ethical integration. These principles demonstrate conceptual elasticity that allows adaptive application within digital spaces through the framework of relational structural equivalence between physical and virtual interactions. Furthermore, this study proposes a repositioning of the concept of ḥifẓ al-faraj as a principle of self-boundary management within digital ecosystems, moving beyond narrowly anatomical interpretations. These findings contribute to contemporary tafsir scholarship by demonstrating that classical ethical principles remain operational in addressing digital phenomena that were not historically envisioned. Practically, the proposed paradigm offers four priority application areas, namely visual content consumption, private communication, self-presentation, and parasocial engagement, as ethical guidance for Muslims navigating digital interactions</i>

A. PENDAHULUAN

Perkembangan teknologi digital telah mentransformasikan pola interaksi manusia secara fundamental, dari ranah fisik dan langsung menjadi ranah virtual yang dimediasi oleh layar perangkat. (Irfan et al., 2025) Di Indonesia, penetrasi internet yang sangat tinggi yang melampaui 220 juta pengguna dalam beberapa tahun terakhir menggeser pusat aktivitas sosial ke platform berbasis visual seperti Instagram, TikTok, dan WhatsApp. Interaksi tidak lagi bergantung pada kehadiran fisik, melainkan berlangsung melalui representasi visual, teks, dan audio yang dapat diakses kapan saja dan di mana saja. Karakter ini melahirkan bentuk relasi baru yang cepat, masif, dan sering kali tanpa batas ruang-privasi yang jelas. (Fitrinta, 2025) Dalam konteks ini, intensitas paparan visual meningkat secara eksponensial, sementara mekanisme kontrol sosial menjadi lebih longgar. Akibatnya, batas-batas etis yang sebelumnya relatif jelas dalam interaksi tatap muka menjadi kabur dalam ruang digital. Pergeseran ini bukan sekadar perubahan medium, tetapi perubahan struktur pengalaman sosial itu sendiri. Oleh karena itu, transformasi ini menimbulkan pertanyaan normatif yang mendesak, terutama terkait bagaimana etika interaksi antara laki-laki dan perempuan ajnabi harus dipahami ketika berlangsung dalam ruang virtual yang tidak sepenuhnya terjangkau oleh kerangka etika klasik yang dirumuskan dalam konteks interaksi fisik.

Problem etis yang muncul dari transformasi medium ini bukanlah persoalan teoretis semata, melainkan kenyataan yang dialami langsung oleh generasi Muslim digital. Pertama, arus konten visual yang tidak terfilter membuat praktik *ghaḍḍ al-baṣar* menjadi semakin sulit diterapkan secara konsisten. (Arbiyansyah Al Fajar et al., 2025) Kedua, muncul fenomena relasi parasosial, di mana individu merasa memiliki

kedekatan emosional dengan figur publik tanpa interaksi nyata, sehingga menciptakan ilusi relasi yang secara etis problematik. Ketiga, eksposur aurat dalam bentuk digital memiliki karakter persistensi, yaitu jejaknya tidak mudah dihapus dan dapat terus beredar tanpa kendali. (Dika Aji Pratama, 2025) Dalam situasi ini, kerangka etika Qur'ani yang termuat dalam QS An-Nur [24]: 30-31, yang memerintahkan *ghadd al-başar* dan *hifẓ al-faraj*, menjadi relevan untuk dikaji kembali. (Sulaiha, 2020) Ayat tersebut secara klasik dipahami sebagai pedoman etika interaksi ajnabi dalam ruang sosial fisik. Namun, ketika konteks interaksi berubah secara radikal, muncul pertanyaan apakah kerangka penafsiran klasik atas ayat ini masih memadai untuk menjawab kompleksitas realitas digital. Dengan demikian, kebutuhan akan pembacaan kontekstual yang mampu menjembatani teks dan realitas menjadi semakin mendesak.

Sejumlah penelitian sebelumnya telah membahas QS An-Nur [24]: 30-31 dengan beragam pendekatan, namun belum sepenuhnya menjembatani teks tafsir dengan realitas interaksi virtual. Pertama, terdapat penelitian yang berfokus pada penafsiran ayat dalam kerangka tafsir tertentu tanpa mengaitkannya dengan konteks digital, seperti studi Hasibuan (2024) dalam Tafsir Al-Azhar, Sulaiha (2020) yang menelaah *Fī Zilāl al-Qur'ān*, serta Zaini (2022) dalam Tafsir Al-Qurthubi. Kedua, terdapat penelitian yang mulai menyentuh konteks digital, seperti Al Fajar dkk. (2025) yang mengkaji etika interaksi Gen Z, namun tanpa basis tafsir yang mendalam dan sistematis. Ketiga, terdapat kajian terhadap pemikiran Sayyid Quthb atas ayat ini, seperti Hasan dkk. (2020), tetapi belum dikaitkan secara eksplisit dengan fenomena interaksi virtual. Dari pemetaan ini tampak adanya celah penelitian yang signifikan, yaitu belum adanya kajian yang secara sistematis menghubungkan penafsiran Sayyid Quthb terhadap QS An-Nur 30-31 dengan konstruksi etika interaksi dalam ruang digital kontemporer. Celah inilah yang menjadi ruang kontribusi penelitian ini.

Penelitian ini memilih Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quthb sebagai sumber utama atas pertimbangan metodologis yang spesifik. Tafsir ini dikenal memiliki corak *ḥarakī*, yang menekankan transformasi sosial dan relevansi nilai-nilai Qur'ani dalam kehidupan umat, serta corak *adabī ijtīmā'ī*, yang memadukan keindahan bahasa dengan kepekaan terhadap realitas sosial. (Lestari Mutia & Vera Susanti, 2021) Kombinasi kedua corak ini menjadikan penafsiran Sayyid Quthb tidak berhenti pada eksposisi tekstual, melainkan bergerak menuju konstruksi visi sosial yang operasional. (Indayanti, 2022) Karakteristik tafsir ini juga ditandai dengan pendekatan realistik dan pergerakan (*al-wāqī'īyah al-ḥarakīyyah*) serta gaya sastra yang kuat, yang memungkinkan penafsiran beresonansi dengan dinamika sosial pembacanya. (Muhammad Zaidi, 2021) Dalam konteks ini, etika tidak dipahami sebagai aturan statis, tetapi sebagai sistem nilai yang hidup dan adaptif terhadap perubahan zaman. Karakter prinsipiell inilah yang membuat Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* memiliki potensi untuk dikontekstualisasikan ke dalam realitas baru, termasuk ruang digital yang secara historis tidak dibayangkan pada masa Sayyid Quthb. Dengan demikian, penggunaan tafsir ini bukan semata pilihan literatur, melainkan strategi metodologis untuk menggali prinsip etika yang dapat ditransformasikan lintas konteks.

Berdasarkan latar belakang dan kerangka konseptual di atas, penelitian ini mengajukan dua pertanyaan utama. Pertama, bagaimana konstruksi etika *ghadd al-başar* dan *hifẓ al-faraj* dalam penafsiran Sayyid Quthb terhadap QS An-Nur [24]: 30-31?

Kedua, bagaimana relevansi konstruksi etika tersebut sebagai panduan interaksi antara laki-laki dan perempuan ajnabi dalam ruang virtual? Penelitian ini berangkat dari tesis bahwa prinsip-prinsip etika yang dirumuskan Sayyid Quthb tetap memiliki relevansi dalam konteks digital, sejauh dibaca sebagai kerangka prinsipiell yang dapat dikontekstualisasikan, serupa dengan pendekatan dalam kajian hadis muamalah yang diaplikasikan pada fenomena modern seperti jual beli online. (Pohan, 2021) Dengan demikian, artikel ini bertujuan tidak hanya merekonstruksi pemikiran Sayyid Quthb, tetapi juga mengujinya dalam realitas kontemporer. Artikel ini disusun dalam empat bagian. Setelah pendahuluan ini, bagian metode menguraikan pendekatan penelitian yang digunakan. Bagian hasil dan pembahasan menyajikan analisis dalam dua sub-bagian utama. Sub-bagian pertama mengurai konstruksi etika dalam tafsir Sayyid Quthb melalui analisis mufradat, *asbāb al-nuzūl* dan *munāsabah*, paparan penafsiran beliau, hingga ekstraksi prinsip etika. Sub-bagian kedua menguji relevansi prinsip-prinsip tersebut dalam konteks interaksi virtual. Bagian penutup merangkum temuan utama serta implikasi teoretis dan praktis dari penelitian ini.

B. METODE

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif berbasis studi kepustakaan (*library research*) dengan fokus pada analisis tekstual terhadap penafsiran Sayyid Quthb atas QS. An-Nur [24]: 30-31 dalam Tafsir *Fī Zilāl al-Qurʿān*. Pendekatan ini dipilih karena objek yang dikaji berupa teks tafsir yang menuntut penelaahan mendalam terhadap struktur makna, bukan pengukuran fenomena empiris di lapangan. Dalam kerangka tersebut, penelitian ini menggunakan metode tafsir *taḥlīlī*, yaitu mengkaji ayat secara rinci berdasarkan urutan mushaf dengan menguraikan aspek mufradat, konteks, serta hubungan antar ayat. Adapun orientasi penafsirannya berada dalam corak *adabī ijtīmāʿī* yang membaca ayat dalam kerangka konstruksi sosial dan etika kemasyarakatan, sehingga memungkinkan pembacaan yang responsif terhadap dinamika interaksi kontemporer.

Sumber data dalam penelitian ini terdiri atas dua kategori, yaitu sumber utama dan sumber pendukung. Sumber utama adalah Tafsir *Fī Zilāl al-Qurʿān* karya Sayyid Quthb, khususnya jilid 8 terbitan Gema Insani (2004) yang memuat penafsiran QS. An-Nur [24]: 30-31. Adapun sumber pendukung mencakup tiga kelompok. Pertama, kamus klasik bahasa Arab seperti *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah* karya Ibn Fāris dan *Lisān al-ʿArab* karya Ibn Manẓūr untuk menelusuri makna mufradat kunci ayat. Kedua, kitab tafsir perbandingan seperti Tafsir Ibn Kathir, Tafsir al-Qurṭhubī, dan Tafsir Al-Mishbah karya M. Quraish Shihab sebagai bahan triangulasi penafsiran. Ketiga, literatur kontemporer yang membahas interaksi digital, etika Islam di ruang virtual, dan fenomena relasi parasosial. Karena penelitian ini berbasis kepustakaan, seluruh sumber tersebut dalam klasifikasi metodologi penelitian umum dikategorikan sebagai data sekunder.

Data dikumpulkan melalui teknik dokumentasi, yakni menelusuri, membaca, dan mengkaji sumber-sumber tertulis yang relevan dengan tema penelitian. Proses analisis dilakukan melalui tiga tahap yang saling berkaitan. Tahap pertama adalah deskripsi, yaitu memaparkan secara sistematis penafsiran Sayyid Quthb terhadap QS. An-Nur [24]: 30-31 dengan menyoroti aspek linguistik, konteks, dan struktur argumentasi tafsirnya. Tahap kedua adalah analisis kritis, yakni mengidentifikasi dan mengekstraksi prinsip-prinsip etika yang tersirat dalam penafsiran tersebut, dengan

triangulasi terhadap kitab tafsir pembanding dan kamus klasik untuk menjaga kesahihan pembacaan. Tahap ketiga adalah kontekstualisasi, yaitu menghubungkan prinsip-prinsip etika tersebut dengan karakter interaksi virtual berdasarkan literatur kontemporer. Penelitian ini secara sadar tidak mengklaim Sayyid Quthb membahas fenomena interaksi virtual secara langsung; yang dilakukan adalah membaca kembali nilai-nilai etis dalam penafsirannya agar tetap relevan menghadapi perubahan bentuk interaksi sosial.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Penafsiran Sayyid Quthb atas QS. An-Nur [24]: 30-31 dan Konstruksi Etika Interaksi Ajnabi

1. Sayyid Quthb dan Posisi Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* dalam Peta Tafsir Kontemporer

Sayyid Quthb Ibrāhīm Ḥusayn al-Shādhilī (1906-1966) merupakan salah satu pemikir Muslim berpengaruh pada abad kedua puluh yang dikenal sebagai sastrawan, kritikus, dan kemudian mufassir. (Lestari Mutia & Vera Susanti, 2021) Ia lahir di desa Musha, provinsi Asyut, Mesir Selatan, dan menempuh pendidikan formal di Dar al-'Ulum, Kairo, hingga lulus pada tahun 1933. Karier awalnya dihabiskan sebagai pegawai Departemen Pendidikan Mesir, disertai aktivitas intelektual di bidang sastra dan kritik budaya. Pada tahun 1948, ia dikirim ke Amerika Serikat untuk mempelajari sistem pendidikan, sebuah pengalaman yang kemudian menjadi titik balik penting dalam orientasi pemikirannya. Sepulang dari sana, perhatian Sayyid Quthb beralih secara lebih intens pada persoalan keislaman, baik dalam bentuk pemikiran tentang pembaharuan masyarakat Muslim maupun refleksi kritis terhadap modernitas Barat. Transformasi ini menandai pergeseran dari orientasi estetik-sastra menuju kerangka pemikiran Islam yang lebih normatif dan ideologis. Dalam fase inilah ia mulai menyusun Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* pada awal 1950-an, yang kemudian dilanjutkan dan disempurnakan selama masa penahanannya antara 1954 hingga 1964. Karya tersebut akhirnya mencakup keseluruhan tiga puluh juz Al-Qur'an. Konteks penulisan dalam tekanan sosial-politik ini turut membentuk karakter tafsir Sayyid Quthb yang sangat responsif terhadap realitas dan reflektif terhadap dinamika sosial.

Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* menempati posisi tersendiri dalam peta tafsir kontemporer karena memadukan dua corak yang biasanya berkembang secara terpisah, yaitu corak *adabī ijtīmā'ī* dan corak *ḥarakī*. Pada satu sisi, tafsir ini melanjutkan tradisi *adabī ijtīmā'ī* yang telah dirintis oleh pemikir seperti Muhammad Abduh dan Rashid Ridha, dengan menekankan keindahan bahasa Al-Qur'an sekaligus relevansinya terhadap kehidupan sosial. Latar belakang Sayyid Quthb sebagai sastrawan memperkuat dimensi estetika ini, sehingga penafsirannya tidak hanya bersifat informatif tetapi juga sugestif secara retorik. Pada sisi lain, tafsir ini mengembangkan corak *ḥarakī* yang menjadi ciri khas Sayyid Quthb, yaitu pendekatan yang memandang Al-Qur'an sebagai pedoman bagi transformasi sosial umat Islam dalam menghadapi tantangan zaman. Dalam kerangka ini, ayat-ayat Al-Qur'an dibaca sebagai prinsip-prinsip hidup yang operasional, bukan sekadar doktrin normatif yang statis. Kombinasi kedua corak tersebut menghasilkan karakter tafsir yang bersifat prinsipiil dan terbuka terhadap kontekstualisasi lintas ruang dan waktu. Karakter inilah yang menjadikan Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* relevan sebagai landasan dalam

membaca QS An-Nur [24]: 30-31, sebagaimana akan diuraikan lebih lanjut melalui analisis kebahasaan dan konseptual pada sub-bagian berikutnya.

2. Analisis Mufradāt dan Tarkīb

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَرَكِي لَهُمْ ۖ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۚ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۚ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانَهُنَّ أَوْ إِخْوَانِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ بِأَهْلٍ ۚ فَالْأَفْطُلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَتِ النِّسَاءِ ۚ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ ۚ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾

Artinya: "Katakanlah kepada laki-laki yang beriman hendaklah mereka menjaga pandangannya dan memelihara kemaluannya. Demikian itu lebih suci bagi mereka. Sesungguhnya Allah Mahateliti terhadap apa yang mereka perbuat. Katakanlah kepada para perempuan yang beriman hendaklah mereka menjaga pandangannya, memelihara kemaluannya, dan janganlah menampakkan perhiasannya (bagian tubuhnya), kecuali yang (biasa) terlihat. Hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya. Hendaklah pula mereka tidak menampakkan perhiasannya (auratnya), kecuali kepada suami mereka, ayah mereka, ayah suami mereka, putra-putra mereka, putra-putra suami mereka, saudara-saudara laki-laki mereka, putra-putra saudara laki-laki mereka, putra-putra saudara perempuan mereka, para perempuan (sesama muslim), hamba sahaya yang mereka miliki, para pelayan laki-laki (tua) yang tidak mempunyai keinginan (terhadap perempuan), atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat perempuan. Hendaklah pula mereka tidak mengentakkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Bertobatlah kamu semua kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, agar kamu beruntung." (QS. An-Nur [24]: 30-31).

Sebelum masuk pada penafsiran Sayyid Quthb, perlu dilakukan terlebih dahulu analisis mufradāt terhadap empat kata kunci dalam QS. An-Nur [24]: 30-31, yaitu *baṣār*, *ghaḍḍ*, *ḥifẓ*, dan *faraj*. Langkah ini merupakan bagian integral dari metode tafsir *taḥlīlī*, yang menempatkan analisis kebahasaan sebagai fondasi awal sebelum masuk pada pemaknaan kontekstual. Selain analisis akar kata individual, perlu pula dilakukan analisis *tarkīb* atau struktur kalimat majemuk untuk memahami bagaimana akar-akar tersebut bergabung membentuk dua frasa idiomatik utama, yaitu *ghaḍḍ al-baṣār* dan *ḥifẓ al-faraj*, yang masing-masing memiliki muatan etis tersendiri. Dengan demikian, kajian mufradāt dan tarkīb berfungsi sebagai dua lapis fondasi linguistik yang saling melengkapi: yang pertama menentukan rentang makna dasar setiap akar, sementara yang kedua menjelaskan bagaimana makna-makna tersebut bertaut dalam konstruksi kalimat yang utuh.

Akar kata ب-ص-ر dalam tradisi leksikografi Arab klasik tidak terbatas pada makna optik. Ibn Fāris menjelaskan bahwa akar ini memiliki dua *aṣl* utama, yaitu "pengetahuan terhadap sesuatu" (*al-ilm bi al-shay*) dan "ketebalan atau kekokohan sesuatu" (*ghilaẓ al-shay*), dengan *aṣl* pertama dipahami berakar pada makna "kejelasan sesuatu" (*wuḍūḥ al-shay*). (Ibn Fāris, 1979) Pemaknaan ini diperdalam oleh

Ibn Manẓūr yang menyatakan bahwa *baṣar* tidak hanya merupakan indra penglihatan (*ḥāssat al-ru'yah*), tetapi juga *naḥdh fi al-qalb*, yakni daya tembus yang sampai ke hati, sehingga *baṣirah* dipahami sebagai bentuk penglihatan batin. Ia bahkan mengutip penggunaan Qur'ani seperti *baṣurtu bi-mā lam yabṣurū bih* (QS Tāhā: 96) untuk menunjukkan bahwa *baṣar* juga bermakna pengetahuan. Dibandingkan dengan istilah lain seperti *ra'ā* atau *naẓara*, *baṣar* mengandung unsur kesadaran dan perhatian yang disengaja. Dengan demikian, perintah *yaghuḍḍu min abṣārihim* tidak dapat direduksi menjadi sekadar pengendalian gerak mata, melainkan mencakup pengelolaan kesadaran dan arah perhatian terhadap objek yang dilihat.

Akar غ-ض-ض secara linguistik menyimpan kunci hermeneutik bagi pemahaman ayat ini. Ibn Fāris menetapkan bahwa makna dasarnya adalah “menahan, menundukkan, dan mengurangi” (*al-kaff wa al-naqṣ*), bahkan ia secara langsung menjadikan *ghaḍḍ al-baṣar* sebagai contoh prototipikal dari makna tersebut. (Ibn Fāris, 1979) Hal ini menunjukkan bahwa sejak level etimologis, *ghaḍḍ* tidak mengarah pada penutupan total, melainkan pengurangan intensitas. Ibn Manẓūr memperjelasnya dengan menyatakan bahwa *ghaḍḍa ṭarfahu* berarti “menahan, merendahkan, dan memecah pandangan” (*kaffahu wa khafaḍahu wa kasarahu*), serta membedakannya secara implisit dari *ighmāḍ* (memejamkan mata). (Manẓūr, 1994) Ia juga menukil ayat *wa-ghḍuḍ min ṣawtika* (QS Luqmān: 19) untuk menunjukkan bahwa *ghaḍḍ* berarti merendahkan, bukan menghilangkan. Dengan demikian, secara kebahasaan, *ghaḍḍ* menunjukkan tindakan modulasi, bukan eliminasi. Pemaknaan ini menemukan penegasannya dalam penggunaan partikel *min* dalam frasa *yaghuḍḍu min abṣārihim* yang oleh sebagian besar mufasssir dipahami sebagai *li-l-tab'īd* (sebagian). (al-Iṣḥānī, 1999) sehingga perintah tersebut mengarah pada pengurangan selektif terhadap objek pandangan tertentu. Konsekuensinya, *ghaḍḍ al-baṣar* secara linguistik lebih tepat dipahami sebagai kontrol selektif atas pandangan terhadap objek yang tidak dibenarkan, bukan penolakan total terhadap aktivitas melihat itu sendiri.

Akar ح-ف-ظ secara linguistik menyimpan dimensi yang lebih luas dari sekadar penjagaan fisik. Ibn Fāris menetapkan bahwa makna dasarnya adalah “pemeliharaan dan penjagaan terhadap sesuatu” (*mura'āt al-shay' wa ḥirāsatuḥu*), yang kemudian melahirkan berbagai bentuk turunan seperti *ḥāfiẓ* (penjaga), *muḥāfaẓah* (pemeliharaan berkelanjutan), serta *iḥtifāẓ* (menyimpan dengan cermat). (Ibn Fāris, 1979) Ibn Manẓūr memperdalam pemaknaan ini dengan menjelaskan bahwa *ḥifẓ* mencakup tiga dimensi yang saling berkaitan, yaitu *ṣiyānah* (perlindungan dari kerusakan), *tayaqquẓ* (kewaspadaan dan kesadaran berkelanjutan), serta *murāqabah* (pengawasan terus-menerus). (Manẓūr, 1994) Ketiga dimensi ini menunjukkan bahwa *ḥifẓ* bukan tindakan defensif sesaat, melainkan disposisi etis berkelanjutan yang menuntut kewaspadaan aktif terhadap apa yang dijaga. Dibandingkan dengan istilah lain seperti *ṣawn* yang lebih menekankan pemeliharaan pasif, *ḥifẓ* mengandung dimensi proaktif yang melibatkan kesadaran subjek terhadap nilai dari apa yang dijaganya. Dengan demikian, perintah *yahfazu furūjahum* tidak terbatas pada penjagaan terhadap pelanggaran fisik, melainkan menuntut kewaspadaan etis berkelanjutan dalam mengelola apa yang menjadi titik kerentanan diri.

Akar ف-ر-ج memiliki dimensi semantik yang jauh lebih luas dari pemahaman umum. Ibn Fāris menjelaskan bahwa makna dasarnya adalah “keterbukaan atau celah pada sesuatu” (*tafattuḥ fi al-shay'*), yang kemudian melahirkan berbagai turunan seperti *al-furjah* (celah) dan *al-furūj* (wilayah perbatasan yang rawan). (Ibn Fāris, 1979)

Dalam perkembangan makna, kata *faraj* digunakan sebagai eufemisme untuk menyebut organ reproduksi, bukan sebagai makna asalnya. Ibn Manẓūr memperkuat hal ini dengan mendefinisikan *al-farj* sebagai “celah di antara dua sesuatu” (*al-khalal bayna al-shay’ayn*), serta menjelaskan bahwa penamaan tersebut berkaitan dengan posisi anatomisnya yang berada di antara dua bagian tubuh. (Manẓūr, 1994) Ia juga menyebut bahwa istilah *furūj* untuk wilayah perbatasan menunjukkan area yang membutuhkan penjagaan dan pengawasan. Dengan demikian, secara etimologis, konsep *ḥifẓ al-faraj* dapat dipahami tidak hanya sebagai penjagaan integritas anatomis, tetapi juga sebagai perlindungan terhadap setiap bentuk “celah” atau titik kerentanan diri yang berpotensi dieksploitasi, sebuah pemahaman yang menjadi pijakan etimologis bagi pembacaan ayat ini dalam konteks digital di bagian selanjutnya.

Analisis Tarkīb: Konstruksi Makna *Ghaḍḍ al-Baṣar* dan *Ḥifẓ al-Faraj* sebagai Unit Idiomatik

Setelah memahami makna individual setiap akar, langkah berikutnya adalah menelaah bagaimana akar-akar tersebut bergabung membentuk dua frasa idiomatik utama dalam ayat ini. Frasa pertama, *ghaḍḍ al-baṣar*, merupakan konstruksi *iḍāfah* (frasa nominal) yang menggabungkan *ghaḍḍ* sebagai *muḍāf* dengan *al-baṣar* sebagai *muḍāf ilayh*. Penggabungan ini secara tata bahasa menghasilkan makna “penahanan/penundukan pandangan”, namun secara semantik konstruksi ini telah membentuk satu unit idiomatik yang maknanya melampaui penjumlahan komponen-komponennya. Dalam tradisi tafsir, *ghaḍḍ al-baṣar* tidak lagi merujuk pada tindakan literal merendahkan kelopak mata, melainkan menjadi terminologi etis yang mengacu pada disiplin moral dalam mengarahkan kesadaran visual. Karakter idiomatiknya semakin jelas dengan kehadiran partikel *min* dalam frasa *yaghuddū min abṣārihim*, yang oleh para mufassir dipahami sebagai *li-l-tab’id* (menunjukkan sebagian). (Shihab, 2009) Partikel ini secara struktural memberi ruang bagi karakter selektif perintah tersebut, sehingga *ghaḍḍ al-baṣar* bermakna pengurangan terhadap pandangan tertentu, bukan pemejaman total. Dengan demikian, makna gabungan frasa ini adalah disiplin etis dalam memodulasi kesadaran visual terhadap objek yang tidak layak dilihat, bukan eliminasi aktivitas melihat itu sendiri.

Frasa kedua, *ḥifẓ al-faraj*, juga merupakan konstruksi *iḍāfah* yang menggabungkan *ḥifẓ* sebagai *muḍāf* dengan *al-faraj* sebagai *muḍāf ilayh*. Namun, terdapat perbedaan struktural penting antara frasa ini dengan *ghaḍḍ al-baṣar* yang membawa konsekuensi semantik signifikan. Dalam ayat tersebut, perintah *yaḥfazū furūjahum* hadir tanpa partikel *min*, berbeda dengan *yaghuddū min abṣārihim* yang menggunakan partikel tersebut. Absensi partikel *min* ini bukan kebetulan tata bahasa, melainkan penanda gramatikal yang menunjukkan karakter mutlak perintah. (Shihab, 2009) Quraish Shihab secara khusus mencatat bahwa hal ini menunjukkan *ḥifẓ al-faraj* bersifat absolut tanpa pengecualian, sementara *ghaḍḍ al-baṣar* bersifat selektif. Konsekuensinya, makna gabungan *ḥifẓ al-faraj* adalah pemeliharaan absolut terhadap titik kerentanan diri, baik dalam pengertian anatomis-konvensional maupun dalam pengertian yang lebih luas sebagai perlindungan terhadap segala bentuk “celah” eksistensial yang berpotensi dieksploitasi.

Ketika kedua frasa idiomatik ini dibaca bersama dalam struktur ayat, terbentuklah suatu sistem etika berlapis yang khas. *Ghaḍḍ al-baṣar* berfungsi sebagai mekanisme selektif di lapis pertama yang mengelola kesadaran visual sebelum stimulus mencapai pemrosesan kognitif lebih dalam, sementara *ḥifẓ al-faraj* bekerja

sebagai pertahanan absolut di lapis kedua yang menjaga integritas diri ketika lapis pertama telah dilalui. Karakter selektif (dengan partikel *min*) pada lapis pertama mencerminkan realitas bahwa pandangan tidak mungkin sepenuhnya dihindari dalam interaksi sosial, sehingga yang dituntut adalah kontrol terhadap apa yang dipandang. Sebaliknya, karakter mutlak (tanpa partikel *min*) pada lapis kedua mencerminkan bahwa kehormatan diri tidak boleh dikompromikan dalam kondisi apa pun. Konstruksi tarkīb yang asimetris ini menunjukkan kecermatan etis Al-Qur'an dalam membedakan tingkat kerigidan moral pada dua aspek interaksi yang berbeda. Dengan demikian, kedua frasa ini bukan sekadar dua perintah yang berurutan, melainkan dua mekanisme yang saling melengkapi dalam satu sistem etika interaksi yang utuh.

Tabel 1. Analisis Mufradāt Kunci QS. An-Nur [24]: 30-31

Term	Akar	Makna Dasar (Maqāyīs / Lisān)	Implikasi Penafsiran
Baṣar	ب-ص-ر	Penglihatan inderawi sekaligus daya tembus pemahaman batin (<i>baṣīrah</i>)	Bukan sekadar gerak mata, melainkan arah kesadaran dan perhatian
Ghaḍḍ	غ-ض-ض	Menahan, merendahkan, mengurangi (<i>al-kaff wa al-naqṣ</i>); berbeda dari <i>ighmāḍ</i>	Modulasi selektif, bukan penutupan total terhadap aktivitas melihat
Ḥifẓ	ح-ف-ظ	Pemeliharaan dan penjagaan; mencakup <i>ṣiyānah</i> , <i>tayaqquẓ</i> , dan <i>murāqabah</i> ; berbeda dari <i>ṣawn</i>	Disposisi etis berkelanjutan dengan kewaspadaan aktif, bukan pemeliharaan pasif
Faraj	ف-ر-ج	Celah atau keterbukaan di antara dua sesuatu; lokus rawan yang menuntut penjagaan	Penjagaan integritas yang melampaui aspek anatomis ke setiap titik kerentanan

Analisis mufradat dan tarkīb ini menjadi pintu masuk untuk memahami bagaimana Sayyid Quthb merangkai keempat kata kunci tersebut sebagai satu kesatuan sistem moral. Namun, makna kebahasaan tersebut belum sepenuhnya menjelaskan bagaimana ayat ini beroperasi dalam konteks turunnya dan hubungan antar ayatnya. Oleh karena itu, pembahasan selanjutnya akan menelusuri *asbāb al-nuzūl* dan *munāsabah* ayat guna memperoleh pemahaman yang lebih utuh dan kontekstual.

3. Asbāb al-Nuzūl dan Munāsabah Ayat

Pemahaman terhadap QS. An-Nur [24]: 30-31 menjadi lebih utuh apabila ditelusuri dari sebab turunnya ayat. Dalam beberapa riwayat disebutkan bahwa turunnya ayat ini berkaitan dengan dinamika interaksi sosial antara laki-laki dan perempuan di masyarakat Madinah. Salah satu riwayat menyebutkan bahwa seorang laki-laki memandang perempuan yang lewat di hadapannya hingga ia terus mengikuti pandangannya, kemudian tersandung atau terbentur hingga melukai dirinya. Peristiwa ini dipahami sebagai latar turunnya perintah *ghaḍḍ al-baṣar* bagi laki-laki pada ayat 30. Sementara itu, dalam riwayat lain disebutkan bahwa Asmā' binti Murthid memiliki kebun kurma yang sering dimasuki oleh kaum perempuan tanpa menjaga aurat secara memadai, sehingga terlihat bagian tubuh yang seharusnya tertutup. Kondisi ini kemudian menjadi latar turunnya ayat 31 yang memerintahkan perempuan untuk menjaga pandangan dan tidak menampakkan perhiasannya. Kedua riwayat ini menunjukkan bahwa ayat tersebut hadir sebagai respons terhadap realitas sosial konkret yang menuntut pengaturan etika interaksi antar ajnabi, bukan sebagai aturan abstrak yang terlepas dari pengalaman sosial masyarakat saat itu. (Ibn Kathīr, 1999)

Selain konteks turunnya ayat, posisi ayat 30-31 dalam keseluruhan struktur surah An-Nur juga memberikan petunjuk penting tentang fungsinya. Surah An-Nur secara umum dapat dibaca sebagai kerangka normatif yang bertujuan membangun masyarakat yang bersih dari penyimpangan seksual dan sosial. Hal ini tampak dari urutan tematiknya yang dimulai dengan penetapan hukuman zina (ayat 2), larangan dan sanksi terhadap tuduhan zina (*qazf*) pada ayat 4, serta mekanisme *li'ān* pada ayat 6-9 sebagai penyelesaian konflik dalam rumah tangga. Setelah itu, ayat 27-29 mengatur adab memasuki ruang privat, yang kemudian dilanjutkan dengan ayat 30-31 sebagai perintah *ghaḍḍ al-baṣar* dan *ḥifẓ al-faraj*. Rangkaian ini dilanjutkan dengan dorongan pernikahan dan penjagaan diri (*iffah*) pada ayat 32-33. Penempatan ayat 30-31 di antara regulasi hukum dan solusi sosial tersebut menunjukkan fungsinya sebagai mekanisme preventif atau “garis pertahanan awal” dalam menjaga kemurnian interaksi sosial. Sayyid Quthb menegaskan bahwa susunan ini mencerminkan sebuah sistem moral yang utuh, di mana pengendalian pandangan menjadi langkah awal sebelum munculnya pelanggaran yang lebih besar. (Quthb, 2004)

4. Konstruksi Etika Sosial dalam Penafsiran Sayyid Quthb

Sayyid Quthb membuka penafsirannya atas QS. An-Nur [24]: 30-31 dengan kerangka makro yang melampaui dimensi etika individual. Ia menempatkan ayat ini dalam visi pembangunan masyarakat yang bersih, yakni suatu tatanan sosial yang tidak memberi ruang bagi rangsangan syahwat yang terus-menerus. Sebagaimana dinyatakannya, “Sesungguhnya Islam menyeru kepada pembangunan masyarakat yang bersih. Di dalamnya tidak bergelora syahwat setiap waktu dan tidak pula rayuan-rayuan nafsu daging dan darah dibangkitkan setiap kesempatan.” (Quthb, 2004) Visi ini tidak berhenti pada ideal normatif, tetapi disertai dengan mekanisme konkret berupa pengaturan interaksi yang memungkinkan pemisahan tanpa gejolak serta pengalihan dorongan naluriyah ke ruang yang aman dan terarah. (Quthb, 2004) Dalam kerangka ini, perintah *ghaḍḍ al-baṣar* tidak lagi dipahami sebagai larangan personal yang berdiri sendiri, melainkan sebagai instrumen sosial yang berfungsi membentuk lingkungan yang memungkinkan fitrah manusia berkembang secara sehat.

Dalam pembacaan Sayyid Quthb, ayat ini berfungsi sebagai mekanisme antisipatif yang menutup peluang fitnah sebelum ia muncul ke permukaan. Ia menegaskan bahwa redaksi ayat ini “mulai mengarah kepada penutupan peluang fitnah”, sehingga “mengunci pintu pertama masuknya fitnah dan menutup peluang masuknya racun yang melenakan”. (Quthb, 2004) Logika yang dibangun bukanlah represif setelah pelanggaran, melainkan preventif sebelum pelanggaran itu terbentuk. Hal ini semakin diperkuat dengan pernyataannya bahwa metode yang paling aman adalah “memperkecil segala peluang pembangkit nafsu sejak awal kemunculannya”. (Quthb, 2004) Meskipun Sayyid Quthb tidak menggunakan terminologi ushul fiqh *sadd al-zarī'ah* secara eksplisit, substansi penafsiran beliau atas QS. An-Nur 30-31 mengandung logika preventif yang konvergen dengan prinsip tersebut. Dengan demikian, ayat ini dapat dipahami sebagai perangkat etika yang bekerja pada level hulu perilaku manusia, bukan sekadar mengatur konsekuensi di hilir.

Salah satu karakteristik penting penafsiran Sayyid Quthb adalah perlakuan paralel terhadap perintah bagi laki-laki dan perempuan. Ia menegaskan bahwa upaya menjaga kesucian masyarakat harus dilakukan dengan “menyempitkan peluang kebangkitan nafsu dari dua jenis manusia itu”. (Quthb, 2004) Secara prinsip, ayat 30 dan 31 dipahami dalam kerangka simetris, yakni kewajiban bersama untuk

menundukkan pandangan dan menjaga kehormatan diri. Namun demikian, terdapat asimetri pada level implementasi tekstual. Ayat 30 yang ditujukan kepada laki-laki disampaikan secara ringkas dengan dua perintah utama, sementara ayat 31 yang ditujukan kepada perempuan memuat rincian tambahan terkait penutupan aurat, daftar mahram, serta larangan ekspresi yang dapat menarik perhatian. Sayyid Quthb tidak secara eksplisit memproblematisasi perbedaan ini, melainkan berangkat dari asumsi sosiologis tertentu mengenai dinamika hasrat antara dua jenis kelamin, sehingga membuka ruang refleksi kritis dalam konteks interaksi virtual di mana arah objektifikasi tidak lagi bersifat satu arah.

Pembacaan Sayyid Quthb atas QS. An-Nur [24]: 30-31 mencapai puncak sistematikanya dalam penjelasannya tentang relasi antara penundukan pandangan dan pemeliharaan kemaluan. Ia menunjukkan bahwa kedua perintah ini memiliki hubungan yang bersifat kausal sekaligus bertahap: penundukan pandangan menjadi pintu awal yang mencegah rangsangan, sementara penjagaan kehormatan diri menjadi benteng akhir yang menutup kemungkinan pelanggaran. (Quthb, 2004) Kedua mekanisme ini bekerja sebagai satu kesatuan sistem etika yang saling melengkapi. Lebih jauh, Sayyid Quthb juga memperluas cakupan *ghaḍḍ al-baṣar* dengan pernyataannya bahwa “mendengar gemericingnya perhiasan dan aroma wewangian dari jauh pun banyak membangkitkan syahwat laki-laki yang tidak mampu ditolaknya”, sehingga “Al-Qur'an mengantisipasi seluruh peluang-peluang ini”. (Quthb, 2004) Hal ini menunjukkan bahwa pengendalian tidak terbatas pada dimensi visual semata, melainkan mencakup berbagai kanal sensorik yang memicu respons psikologis manusia. Dengan ekstensi multi-sensorial ini, Sayyid Quthb secara implisit telah membuka ruang metodologis untuk membaca prinsip *ghaḍḍ al-baṣar* dan *ḥifẓ al-faraj* melampaui batas-batas indrawi konvensional, sebuah ruang yang menjadi sangat relevan ketika ayat ini dikontekstualisasikan dalam interaksi yang dimediasi oleh teknologi digital.

5. Ekstraksi Prinsip Etika Interaksi Ajnabi dari Tafsir Fī Zilāl al-Qur'ān

Berdasarkan paparan penafsiran Sayyid Quthb di atas, dapat diidentifikasi enam prinsip etika yang membentuk konstruksi moral interaksi ajnabi dalam pembacaannya atas QS. An-Nur [24]: 30-31. Prinsip-prinsip ini tidak diambil sebagai kategori siap pakai, melainkan diekstraksi melalui pembacaan menyilang (*reading-across*) terhadap keseluruhan argumentasi beliau, dengan mengidentifikasi pola normatif yang berulang dan merumuskannya sebagai perangkat operasional. Perlu ditegaskan bahwa rumusan ini merupakan konstruksi analitis penulis yang dikembangkan dari pembacaan atas teks tafsir, bukan terminologi teknis yang secara eksplisit digunakan oleh Sayyid Quthb sendiri.

Pertama, prinsip pembentukan lingkungan moral kolektif. Etika dalam pembacaan Sayyid Quthb tidak dipahami sebagai tanggung jawab individual yang terpisah, melainkan sebagai upaya bersama membangun ruang sosial yang meminimalkan rangsangan destruktif. Dalam kerangka ini, perilaku individu berkontribusi pada pembentukan atmosfer moral kolektif, suatu gagasan yang beresonansi dengan konsep *al-bī'ah al-naẓīfah* atau lingkungan yang bersih. Dengan demikian, perintah *ghaḍḍ al-baṣar* tidak berhenti pada disiplin personal, tetapi berfungsi sebagai instrumen sosial dalam proyek pembentukan masyarakat yang sehat secara moral.

Kedua, prinsip pencegahan antisipatif. Sayyid Quthb menempatkan etika sebagai mekanisme yang bekerja pada level hulu, dengan menutup peluang-peluang kecil sebelum berkembang menjadi pelanggaran nyata. Pendekatan ini menunjukkan logika preventif yang dalam tradisi *uṣūl al-fiqh* beririsan dengan prinsip *sadd al-ẓarī‘ah*, meskipun tidak diartikulasikan secara terminologis oleh Sayyid Quthb. Penekanannya pada “menutup pintu pertama masuknya fitnah” memperlihatkan bahwa etika tidak sekadar merespons akibat, tetapi secara aktif mengendalikan sebab-sebab yang mengarah kepadanya.

Ketiga, prinsip pengendalian kesadaran dan arah perhatian. Etika dalam pembacaan ini tidak berhenti pada pengaturan tindakan lahiriah, melainkan menembus ke ranah kesadaran internal. Pengendalian pandangan dipahami sebagai pengendalian arah perhatian dan fokus mental, suatu pemahaman yang selaras dengan konsep *baṣar* dalam tradisi leksikografi Arab yang juga mencakup dimensi *baṣīrah* (penglihatan batin). Dengan demikian, etika bekerja pada level kognitif-afektif, membentuk cara individu memproses stimulus sebelum ia bermuara pada tindakan.

Keempat, prinsip tanggung jawab moral lintas-gender. Sayyid Quthb menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai subjek moral yang sama-sama memikul tanggung jawab etis dalam interaksi sosial, suatu prinsip yang dapat dipahami sebagai bentuk *al-mas’ūliyyah al-mutabāḍalah*. Namun, kesimetrian ini tidak sepenuhnya tercermin pada level implementasi tekstual yang menunjukkan asimetri tertentu dalam pengaturan perilaku. Sayyid Quthb tidak secara eksplisit memproblematisasi perbedaan ini, melainkan berangkat dari asumsi sosiologis tertentu mengenai dinamika hasrat antara dua jenis kelamin, sehingga membuka ruang refleksi kritis dalam konteks interaksi virtual di mana arah objektifikasi tidak lagi bersifat satu arah.

Kelima, prinsip ekspansi medan etika ke ranah multi-sensorial. Salah satu temuan penting dari pembacaan ini adalah bahwa etika tidak dibatasi pada kanal visual semata. Sayyid Quthb sendiri menyebut bahwa “mendengar gemericingnya perhiasan dan aroma wewangian dari jauh pun banyak membangkitkan syahwat laki-laki yang tidak mampu ditolaknya”, sehingga “Al-Qur’an mengantisipasi seluruh peluang-peluang ini”. Pernyataan ini menunjukkan bahwa etika mencakup berbagai kanal sensorik yang memengaruhi kesadaran manusia. Dengan demikian, prinsip *ghaḍḍ al-baṣar* dapat dipahami sebagai regulasi atas seluruh stimulus indrawi yang berpotensi membangkitkan dorongan yang menyimpang dari prinsip kesucian interaksi.

Keenam, prinsip integrasi sistemik etika. Seluruh prinsip di atas pada akhirnya tidak berdiri sendiri, melainkan terjalin dalam satu sistem etika yang utuh. Relasi antara *ghaḍḍ al-baṣar* dan *ḥifẓ al-faraj* menunjukkan adanya rangkaian mekanisme yang bergerak dari pengendalian stimulus menuju pengendalian tindakan, dengan logika kausal sekaligus bertahap. Prinsip ini berfungsi sebagai payung integratif yang menyatukan dimensi sosial, preventif, internal, relasional, dan sensorial dalam satu konstruksi etika yang sistematis.

Keenam prinsip ini menjadi modal konseptual yang akan diuji relevansinya dalam konteks interaksi ajnabi di ruang virtual pada bagian berikutnya. Pengujian tersebut akan dilakukan melalui pendekatan kontekstual yang berangkat dari kaidah *uṣūl al-fiqh* bahwa *al-‘ibrah bi-‘umūm al-laḥẓ lā bi-khuṣūṣ al-sabab*, dan dengan demikian mempertimbangkan kesetaraan struktur sosial antara ruang fisik klasik dan

ruang digital kontemporer, sebagaimana analogi yang lazim digunakan dalam pengembangan hukum muamalah terhadap fenomena baru.

Relevansi Penafsiran Sayyid Quthb bagi Etika Interaksi Ajnabi di Ruang Virtual

1. Karakter Ruang Virtual sebagai Arena Interaksi Baru

Sebelum melangkah ke aplikasi prinsip etika dalam ruang virtual, perlu dipahami terlebih dahulu karakter ruang ini sebagai arena interaksi yang berbeda secara struktural dari ruang fisik klasik. Ruang virtual ditandai oleh *asynchronicity* (ketidakserentakan waktu), yang memungkinkan interaksi berlangsung tanpa kehadiran simultan para pelaku, sehingga respons dapat ditunda, diulang, atau bahkan diabaikan tanpa konsekuensi langsung sebagaimana dalam interaksi tatap muka. Karakter kedua adalah anonimitas atau *pseudonymity*, yaitu kemungkinan bagi subjek untuk beroperasi dengan identitas yang tidak sepenuhnya terverifikasi, yang melonggarkan akuntabilitas sekaligus mengubah praktik ekspresi diri dalam komunikasi. Ketiga, *persistence* (persistensi) menunjukkan bahwa konten digital tidak mudah hilang, melainkan tersimpan sebagai jejak yang dapat diakses kembali dalam jangka waktu yang panjang. Keempat, *searchability* (kemudahan pencarian) memungkinkan setiap konten untuk ditemukan ulang oleh pihak lain melalui mekanisme pencarian digital, sehingga batas antara ruang privat dan publik menjadi semakin kabur. Kelima, *scalability* (skalabilitas) menjadikan satu interaksi berpotensi menjangkau audiens dalam jumlah besar secara cepat melalui distribusi algoritmik. (Irfan et al., 2025) Kelima karakter ini secara simultan menciptakan kondisi di mana stimulus interaksi menjadi lebih intens, lebih persisten, dan lebih sulit dikendalikan dibandingkan dalam ruang fisik konvensional. Dalam perspektif hukum keluarga Islam, kondisi ini juga berimplikasi pada ketahanan keluarga, di mana media sosial menjadi ruang privat baru yang memerlukan pengaturan etis tersendiri. (Maswanto, 2024)

Karakter-karakter tersebut kemudian melahirkan sejumlah fenomena khas yang menjadi tantangan etis dalam interaksi antara laki-laki dan perempuan ajnabi di ruang virtual. Salah satunya adalah fenomena *parasocial relationship*, yaitu kondisi di mana individu membangun keterikatan emosional satu arah dengan figur publik yang dimediasi oleh layar, sehingga muncul ilusi kedekatan tanpa relasi timbal balik yang nyata. (Arbiyansyah, Al Fajar et al., 2025) Selain itu, fitur seperti *direct message* dan *video call* privat menciptakan ruang komunikasi tertutup yang secara fungsional menyerupai kondisi khalwat dalam ruang fisik, meskipun tidak melibatkan kehadiran tubuh secara langsung. (Fadillah Syaer et al., 2024) Fenomena lain adalah eksposur aurat digital melalui *live streaming*, *reels*, atau konten visual lain, yang karena sifat *persistence*-nya dapat terus beredar dan dikonsumsi bahkan setelah dihapus oleh pembuatnya. (Dika Aji Pratama, 2025) Tidak kalah signifikan adalah praktik *doom-scrolling*, yaitu konsumsi konten visual secara berkelanjutan tanpa kesadaran penuh, yang memperbesar intensitas paparan terhadap stimulus visual, terutama yang menuntut moderasi sesuai prinsip *ghadd al-baṣar* dalam konteks interaksi ajnabi yang menjadi fokus penelitian ini. Tantangan-tantangan ini menunjukkan bahwa interaksi virtual bukan sekadar perpanjangan dari ruang fisik, melainkan arena baru dengan kompleksitas tersendiri, sehingga menuntut pendekatan metodologis yang mampu

menjembatani prinsip etika klasik dengan realitas yang secara struktural berbeda tanpa terjebak pada penyamaan medium secara naif.

2. Analogi Metodologis dari Hadis Muamalah ke *Ghaḍḍ al-Baṣar* Digital

Pengaplikasian prinsip-prinsip etika klasik pada konteks yang secara historis tidak dibayangkan oleh sumber-sumber primernya merupakan praktik yang telah memiliki preseden metodologis yang mapan dalam diskursus pemikiran Islam kontemporer. Salah satu contoh paling konkret adalah pengembangan fiqh muamalah klasik untuk menjawab fenomena jual beli online yang muncul seiring perkembangan teknologi digital. (Pohan, 2021) Dalam kasus ini, hadis-hadis tentang transaksi yang pada awalnya dirumuskan dalam konteks pasar fisik dengan interaksi tatap muka tetap digunakan untuk menilai keabsahan transaksi digital yang tidak melibatkan kehadiran fisik langsung. Aplikasi ini dimungkinkan karena para fuqaha mengidentifikasi kesamaan struktur antara kedua bentuk transaksi tersebut, yakni adanya dua pihak yang berakad, objek transaksi yang jelas, serta harga yang disepakati secara transparan. Perbedaan medium dalam hal ini tidak dianggap menggugurkan keabsahan, sejauh prinsip-prinsip dasar seperti kejujuran dan keadilan tetap terjaga. Dengan demikian, fleksibilitas muamalah memungkinkan adaptasi bentuk tanpa kehilangan substansi normatifnya. Logika kontekstualisasi yang sama dapat diaplikasikan pada penafsiran etika interaksi dalam QS An-Nur [24]: 30-31, dengan syarat bahwa kesamaan struktural antara konteks asli dan konteks baru dapat ditegakkan.

Analogi metodologis ini menjadi dasar bagi penelitian ini untuk membaca prinsip-prinsip etika dalam QS An-Nur [24]: 30-31 melampaui konteks interaksi fisik klasik yang menjadi latar turunnya ayat. Meskipun ruang virtual tidak berbasis kehadiran fisik, ia tetap memenuhi fungsi-fungsi dasar sebuah masyarakat, yaitu sebagai ruang interaksi antarsubjek, distribusi stimulus, dan pembentukan respons individu maupun kolektif. Dalam kerangka ini, ruang virtual dapat dipahami memiliki kesamaan struktur relasional dengan masyarakat fisik, sehingga relasi, dampak, dan dinamika etis yang dihasilkan tetap relevan untuk dianalisis dengan prinsip yang sama. Konsekuensinya, prinsip *ghaḍḍ al-baṣar* dan *ḥifẓ al-faraj* tidak harus dibatasi pada medium visual fisik, melainkan dapat diperluas ke bentuk-bentuk stimulus digital yang memiliki efek serupa terhadap kesadaran dan perilaku individu. Namun demikian, analogi ini tidak dimaksudkan untuk menyamakan secara identik antara ruang fisik dan virtual, melainkan untuk menunjukkan bahwa keduanya memiliki kesetaraan struktur relasional yang cukup sebagai dasar penerapan prinsip etika yang sepadan. Dengan demikian, pertanyaan yang muncul bukan lagi pada relevansi prinsip, tetapi pada bagaimana prinsip tersebut beradaptasi dalam konteks yang berbeda.

Pertanyaan tentang kemampuan adaptasi ini dapat dirumuskan sebagai pengujian terhadap elastisitas prinsip etika itu sendiri. Elastisitas dalam konteks ini merujuk pada kemampuan suatu prinsip untuk mempertahankan substansi normatifnya ketika dipindahkan ke konteks baru, sembari memungkinkan perubahan pada level implementasi sesuai dengan karakter medium yang dihadapi. Suatu prinsip dapat dikatakan elastis apabila nilai etis yang dikandungnya tetap dapat diidentifikasi dan dioperasionalkan meskipun bentuk aplikasinya mengalami transformasi. Sebaliknya, prinsip yang terlalu terikat pada bentuk teknis tertentu akan kehilangan relevansinya ketika konteks berubah. Sebagaimana telah dipaparkan dalam ekstraksi keenam prinsip pada sub-bagian sebelumnya, prinsip-prinsip yang dirumuskan Sayyid

Quthb menunjukkan karakter yang cukup prinsipiell dan tidak bergantung pada medium tertentu, sehingga memiliki potensi elastisitas yang memadai untuk diterapkan dalam ruang virtual. Pengujian terhadap elastisitas prinsip-prinsip ini dalam menghadapi fenomena interaksi digital akan dipaparkan secara sistematis pada sub-bagian berikutnya.

3. Aplikasi Enam Prinsip dalam Interaksi Virtual

Prinsip pertama, yaitu pembentukan lingkungan moral kolektif, dapat diaplikasikan dalam ruang virtual melalui praktik kurasi konten secara sadar. (Alfiansyah, 2021) Dalam konteks media sosial yang ditandai oleh algoritma yang memperkuat preferensi pengguna, individu tidak lagi menjadi penerima pasif, melainkan turut berperan dalam membentuk ekosistem digital yang mereka konsumsi. Tindakan seperti memilih akun yang diikuti, memblokir atau membatasi konten yang tidak sehat, serta secara aktif mencari konten yang edukatif dan etis merupakan bentuk konkret dari upaya membangun lingkungan moral tersebut. Dalam kerangka ini, *ghaḍḍ al-baṣar* tidak lagi dipahami semata sebagai pengendalian pandangan dalam momen tertentu, tetapi sebagai strategi jangka panjang dalam membentuk lanskap visual yang kondusif bagi integritas moral. Hal ini menunjukkan bahwa prinsip tersebut memiliki elastisitas, karena substansinya tetap terjaga meskipun bentuk implementasinya bergeser dari interaksi langsung ke pengelolaan ekosistem digital.

Prinsip kedua, yaitu pencegahan antisipatif, menemukan relevansinya dalam berbagai mekanisme kontrol diri berbasis teknologi. Pengaturan privasi, pembatasan waktu layar (*screen time*), serta penggunaan fitur pengingat aktivitas digital merupakan contoh konkret dari upaya preventif untuk meminimalisasi paparan terhadap stimulus yang berpotensi problematik. Berbeda dengan pendekatan reaktif yang menekankan respons setelah terjadi pelanggaran, prinsip ini menekankan pentingnya membangun sistem perlindungan sejak awal. Dalam konteks ruang virtual yang bersifat persisten dan mudah diakses, pendekatan preventif menjadi semakin krusial karena potensi paparan berlangsung secara terus-menerus. Elastisitas prinsip ini terlihat dari kemampuannya bertransformasi dari bentuk larangan situasional dalam konteks klasik menjadi sistem pengaturan perilaku berbasis teknologi dalam konteks digital.

Prinsip ketiga, yaitu pengendalian kesadaran dan arah perhatian, dapat diaplikasikan melalui praktik refleksi diri dalam konsumsi media digital. Pengendalian ini bukan hanya tentang durasi konsumsi, tetapi juga tentang ke mana perhatian diarahkan ketika berada di ruang digital. Salah satu bentuk konkretnya adalah kesadaran terhadap pola *doom-scrolling*, yaitu kebiasaan mengonsumsi konten secara terus-menerus tanpa tujuan yang jelas. Dalam hal ini, individu dituntut untuk mengembangkan kesadaran kritis terhadap apa yang mereka lihat, durasi konsumsi, serta dampaknya terhadap kondisi psikologis dan spiritual. Praktik seperti melakukan *screen time audit* atau menetapkan jeda sadar dalam penggunaan media menjadi bentuk operasional dari prinsip ini. Dengan demikian, *ghaḍḍ al-baṣar* tidak hanya berfungsi sebagai kontrol eksternal terhadap objek visual, tetapi juga sebagai mekanisme internal yang mengatur relasi subjek dengan stimulus digital. Transformasi ini menunjukkan bahwa prinsip tersebut tetap relevan dengan mempertahankan fokus pada kesadaran, meskipun medium interaksinya berubah secara signifikan.

Prinsip keempat, yaitu tanggung jawab moral lintas-gender, menemukan konteks operasionalnya dalam fenomena hubungan parasosial dan komunikasi privat di ruang virtual. Interaksi satu arah antara pengguna dan figur publik atau *konten kreator* sering kali menciptakan ilusi kedekatan yang tidak seimbang, yang dalam beberapa kasus dapat berkembang menjadi keterikatan emosional yang berlebihan. Pengelolaan ini berlaku timbal balik antara laki-laki dan perempuan dalam ruang virtual, yang berbeda dari konteks klasik karena arah objektifikasi dapat mengalir lebih merata. Dalam kerangka ini, penerapan prinsip etika menuntut individu untuk menjaga batas relasional yang proporsional, serta menyadari sifat konstruktif dari interaksi tersebut. Menghindari obsesi berlebihan terhadap figur tertentu dan menjaga keseimbangan antara interaksi virtual dan relasi nyata merupakan bentuk konkret dari implementasi prinsip ini. Elastisitasnya tampak dalam kemampuannya mengatur dinamika relasi yang secara bentuk berbeda dari interaksi klasik, tetapi secara struktur tetap melibatkan dimensi afeksi, perhatian, dan keterikatan.

Prinsip kelima, yaitu ekspansi medan etika ke ranah multi-sensorial, menemukan signifikansinya dalam karakter ruang digital yang melibatkan beragam kanal sensorik. Konten visual seperti *reels* dan *live streaming*, audio seperti *podcast* dan *voice note*, serta teks yang dapat membangkitkan imajinasi sensorik, semuanya berpotensi menjadi stimulus yang relevan dengan prinsip ini. Aplikasi konkret meliputi penggunaan fitur *not interested* pada algoritma untuk konten visual yang problematik, manajemen *exposure* terhadap suara yang mengandung muatan sensual, dan kewaspadaan terhadap teks yang dirancang untuk membangkitkan respons afektif. Sayyid Quthb sendiri telah membuka pintu metodologis untuk ekspansi multi-sensorial ini ketika menyebut bahwa stimulus auditif seperti gemericing perhiasan dapat membangkitkan respons psikologis. Elastisitas prinsip ini tampak dari kemampuannya melampaui kanal visual menuju spektrum sensorik yang lebih luas sebagaimana karakter medium digital itu sendiri.

Prinsip keenam, yaitu integrasi sistemik etika, tercermin dalam kesadaran bahwa keenam prinsip yang telah dipaparkan tidak beroperasi secara terpisah, melainkan saling terkait dalam satu sistem. Tindakan sederhana seperti menyukai, membagikan, atau mengomentari konten berkontribusi terhadap visibilitas dan legitimasi konten tersebut dalam ekosistem digital. Oleh karena itu, tanggung jawab etis tidak berhenti pada level personal, tetapi meluas ke implikasi kolektif dari tindakan tersebut. Dalam kerangka ini, pengendalian pandangan juga berarti mempertimbangkan konsekuensi sosial dari interaksi digital yang dilakukan, sehingga keenam prinsip terjalin sebagai satu kesatuan yang saling mendukung. Elastisitas prinsip ini terlihat dari kemampuannya menghubungkan tindakan individual dengan dampak sistemik dalam konteks ruang virtual yang terhubung secara luas.

Secara keseluruhan, keenam prinsip ini menunjukkan bahwa nilai-nilai etika yang dirumuskan dalam konteks klasik memiliki kapasitas untuk beradaptasi dengan dinamika ruang virtual tanpa kehilangan substansi dasarnya. Perubahan medium tidak menggugurkan relevansi prinsip, melainkan menuntut reinterpretasi pada level implementasi. Dengan demikian, aplikasi ini tidak hanya mengonfirmasi elastisitas prinsip yang telah dirumuskan sebelumnya, tetapi juga membuka ruang bagi pengembangan etika digital yang berakar pada tradisi tafsir *adabī ijtīmā'ī* dan *ḥarakī*, sekaligus responsif terhadap perubahan zaman.

4. Reposisi *Ḥifẓ al-Faraj* sebagai Prinsip Pengelolaan Batas Diri

Pembacaan etimologis terhadap akar *f-r-j* yang telah dipaparkan dalam analisis mufradat menunjukkan bahwa makna primer *faraj* adalah celah keterbukaan yang menuntut penjagaan, bukan kemaluan sebagai organ anatomis. Berangkat dari fondasi ini, *ḥifẓ al-faraj* di ruang virtual dapat dipahami sebagai penjagaan terhadap titik-titik di mana individu menjadi terekspos, baik secara visual, emosional, maupun informasional. Setiap profil, unggahan, *direct message*, atau bahkan pola interaksi merupakan bentuk keterbukaan yang menciptakan kemungkinan masuknya pihak lain ke dalam ruang privat seseorang. Dalam kerangka ini, *ḥifẓ al-faraj* tidak lagi sekadar menjaga tubuh dari pelanggaran fisik, tetapi menjaga batas-batas keterbukaan diri agar tidak dieksploitasi dalam bentuk yang lebih halus, seperti objektifikasi digital, manipulasi emosional, atau invasi privasi.

Konsekuensinya, pelanggaran terhadap *faraj* di ruang virtual tidak selalu bersifat kasat mata atau eksplisit. Ia dapat hadir dalam bentuk normalisasi *oversharing*, pencarian validasi melalui eksposur diri, atau keterlibatan dalam interaksi yang secara gradual mengikis batas personal. Dalam banyak kasus, individu tidak merasa sedang melanggar sesuatu karena tidak ada kontak fisik yang terjadi. Namun jika kembali ke makna dasar sebagai celah keterbukaan, justru di situlah letak persoalannya, ruang virtual menciptakan celah yang jauh lebih banyak, lebih halus, dan sering kali tidak disadari. Tentu saja tidak setiap bentuk eksposur diri di ruang digital merupakan pelanggaran prinsip ini, tetapi kerangka *ḥifẓ al-faraj* memungkinkan analisis etis terhadap fenomena yang biasanya tidak terdiagnosis sebagai pelanggaran moral.

Dengan demikian, *ḥifẓ al-faraj* dapat direposisi sebagai prinsip pengelolaan batas diri dalam ekosistem digital. Ia tidak lagi terbatas pada larangan, tetapi menjadi kerangka etis untuk menilai bagaimana seseorang membuka, membatasi, dan mengontrol akses terhadap dirinya di ruang virtual. Kerangka ini mencakup keputusan tentang apa yang dibagikan, kepada siapa, dalam konteks apa, dan dengan konsekuensi apa. Dalam pengertian ini, menjaga *faraj* bukan hanya soal menutup, tetapi juga soal mengatur, yaitu menentukan level keterbukaan yang proporsional agar integritas diri tetap terjaga di tengah karakter ruang digital yang cenderung mendorong eksposur tanpa batas. Kerangka pengelolaan ini akan menjadi pijakan untuk memetakan area-area aplikasi prioritas yang menjadi fokus pembahasan berikutnya.

6. Empat Area Aplikasi Prioritas

Berdasarkan paparan aplikasi keenam prinsip dan reposisi *ḥifẓ al-faraj* di atas, dapat dipetakan empat area aplikasi prioritas yang menjadi titik fokus etika interaksi ajnabi di ruang virtual. Empat area ini dipilih berdasarkan frekuensi kemunculannya dalam praktik digital sehari-hari serta kesesuaiannya dengan kerangka prinsip yang telah dirumuskan.

Pertama, area konsumsi konten visual, yang paling langsung berhubungan dengan prinsip pengendalian kesadaran dan arah perhatian. Dalam praktiknya, area ini meliputi kurasi *feed* melalui seleksi akun yang diikuti, penggunaan fitur algoritmik untuk menyaring konten, serta pengembangan pola konsumsi yang reflektif dan tidak bersifat kompulsif.

Kedua, area komunikasi privat antar-ajnabi, yang berhubungan dengan prinsip tanggung jawab moral lintas-gender, mengingat fitur *direct message* dan *video call* privat menciptakan kondisi yang secara fungsional menyerupai khalwat. Dalam

praktiknya, hal ini mencakup penetapan batas komunikasi, kewaspadaan terhadap kedekatan emosional yang tidak proporsional, serta penjagaan jarak relasional dalam medium yang minim kontrol sosial langsung.

Ketiga, area presentasi diri di ruang digital, yang berhubungan dengan prinsip *hifz al-faraj* sebagai pengelolaan batas keterbukaan diri. Dalam praktiknya, area ini mencakup keputusan selektif terhadap konten yang dibagikan, penetapan batas eksposur diri yang proporsional, serta kewaspadaan terhadap dorongan pencarian validasi melalui mekanisme interaksi platform.

Keempat, area *engagement parasosial* dengan figur publik, yang merupakan fenomena khas digital dan menunjukkan elastisitas prinsip etika dalam menjangkau realitas tanpa paralel klasik. Dalam praktiknya, hal ini mencakup pengelolaan konsumsi konten figur publik, kewaspadaan terhadap keterikatan emosional satu arah, serta upaya menjaga keseimbangan antara relasi virtual dan relasi nyata.

Pemetaan empat area aplikasi ini bukan dimaksudkan sebagai pembatasan eksklusif, melainkan sebagai titik masuk yang paling kontekstual bagi pembacaan etis terhadap praktik digital kontemporer. Aplikasi yang lebih luas tetap dimungkinkan dengan menggunakan kerangka enam prinsip dan reposisi *hifz al-faraj* sebagai panduan operasional yang adaptif

D. KESIMPULAN

Penelitian ini menunjukkan bahwa penafsiran Sayyid Quthb atas QS An-Nur [24]: 30-31 dalam Tafsir *Fī Zilāl al-Qurʿān* memberikan kerangka etika sosial yang tidak hanya relevan dalam konteks interaksi fisik klasik, tetapi juga memiliki elastisitas konseptual yang memadai untuk membaca realitas interaksi virtual kontemporer. Sayyid Quthb tidak memposisikan ayat ini sebagai sekadar regulasi moral individual, melainkan sebagai instrumen pembentukan lingkungan sosial yang bersih dari rangsangan destruktif. Keenam prinsip yang diekstraksi, mulai dari pembentukan lingkungan moral kolektif hingga integrasi sistemik antara kesadaran dan struktur sosial, secara bersama membentuk satu paradigma etika sosial digital yang bekerja secara berlapis. Dalam kerangka ini, konsep kesetaraan struktur relasional memungkinkan pemindahan prinsip dari ruang fisik ke ruang virtual, sementara ekspansi multi-sensorial memperluas cakupan etika dari visual ke seluruh stimulus digital. Lebih jauh, reposisi *hifz al-faraj* sebagai pengelolaan batas diri menandai kontribusi konseptual penting, karena menggeser fokus dari perlindungan anatomis menuju pengendalian celah keterbukaan eksistensial dalam interaksi digital. Dengan demikian, etika interaksi ajnabi dalam pembacaan Sayyid Quthb dapat dipahami sebagai paradigma yang prinsipiel sekaligus adaptif lintas medium.

Temuan ini memiliki implikasi pada dua level, yaitu teoretis dan praktis. Secara teoretis, penelitian ini memperluas cakupan tafsir *adabī ijtīmāʿī* dan *ḥarakī* dengan menunjukkan bahwa kerangka etika yang lahir dari konteks sosial abad ke-20 tetap dapat dioperasionalkan dalam menghadapi fenomena digital yang sama sekali baru. Pendekatan berbasis elastisitas prinsip menawarkan preseden metodologis bahwa kontekstualisasi tafsir tidak harus mengorbankan substansi normatif. Yang dibutuhkan adalah identifikasi kesamaan struktur relasional antar konteks, sehingga prinsip dapat berpindah medium tanpa kehilangan substansinya. Secara praktis, paradigma ini membuka jalur operasionalisasi etika dalam kehidupan Muslim digital melalui empat area aplikasi prioritas, yaitu konsumsi konten visual, komunikasi privat

antar-ajnabi, presentasi diri di ruang digital, dan *engagement parasosial*. Keempat area ini berfungsi sebagai titik masuk konkret bagi internalisasi prinsip, sehingga etika tidak berhenti sebagai wacana normatif, tetapi hadir sebagai praktik reflektif dalam keseharian digital.

REFERENSI

- Ainah Sapitri Hasibuan. (2024). *Implikasi Ghadh Al-Bashar Dengan Ketenangan Hati Perspektif Buya Hamka Tafsir Al-Azhar* [Uin Suska Riau]. <https://Repository.Uin-Suska.Ac.Id/83492/>
- Alfiansyah, N. M. (2021). Etika Komunikasi Islami Di Media Sosial Dalam Perspektif Alquran Dan Pengaruhnya Terhadap Keutuhan Negara. *Jurnal Peurawi: Media Kajian Komunikasi Islam*, 2(1), 77–91. <https://doi.org/10.22373/doi.org/10.22373>
- Al-Iṣfahānī, Al-R. (1999). *Al-Mufradat Fi Gharib Al-Quran* (Ṣafwān ‘adnān Al-Dāwūdī, Tran.). Dār Al-Qalam. <https://archive.org/details/Mufradatalquran-Raghib/Page/N129/Mode/2up>
- Arbiyansyah Al Fajar, Muhammad Saleh, & Kamaliah R. (2025). Penerapan Ghadhul Bashar Di Era Digital Dalam Kehidupan Sebagai Generasi Z. *Aladalah: Jurnal Politik, Sosial, Hukum Dan Humaniora*, 3(2), 24–32. <https://doi.org/10.59246/Aladalah.V3i2.1211>
- Dika Aji Pratama. (2025). Ikhtilat Dalam Prespektif Syariat : Bahaya, Batasan Dan Konteks Sosial Modern. *Al Hukmu: Journal Of Islamic Law And Economics*, 4(1), 74–87. <https://doi.org/10.55681/Seikat.V2i4.806>
- Fadillah Syaer, M., Erland Hamzah, R., & Hamsinah Hamsinah. (2024). Pengalaman Komunikasi Gen Z Dalam Mengakses Konten Pornografi Melalui Akun Alter Pada Media Sosial Twitter (X). *Petanda: Jurnal Ilmu Komunikasi Dan Humaniora*, 7(1), 26–36. <https://doi.org/10.32509/Petanda.V7i1.4727>
- Fitranta, A. (2025). Akhlak Islam Dalam Interaksi Media Sosial: Panduan Beretika Di Era Digital. *Majalah Ilmiah Tabuah: Ta' Limat, Budaya, Agama Dan Humaniora*, 29(2), 159–166. <https://doi.org/10.37108/Tabuah.V29i2.1909>
- Ibn Fāris, A. Ibn Z. (1979). *Mu'jam Maqāyīs Al-Lughah* (‘abd Al-Salām Muḥammad Hārūn, Tran.; Vol. 1). Dār Al-Fikr. <https://drive.google.com/file/d/10a7fuqr1grqqclkp9yv73fx-7qhwf-Ae/view>
- Ibn Fāris, A. Ibn Z. (1979). *Mu'jam Maqāyīs Al-Lughah* (‘abd Al-Salām Muḥammad Hārūn, Tran.; Vol. 2). Dār Al-Fikr. <https://drive.google.com/file/d/12nkoznmb21e5bbunz5fnintfyzoasimu/view>
- Ibn Kathīr, I. (1999). *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘aẓīm* (Ibn M. S. Sāmī, Tran.; Vol. 6). Dār Ṭaybah. <https://id.scribd.com/document/749541705/Tafsir-Ibnu-Katsir-6-1>
- Indayanti, A. (2022). Implementasi Sumber, Pendekatan, Corak Dan Kaidah Tafsir Karya Sayyid Quthb Dalam Kitab Tafsir Fi Zhilalil Qur’ân Jilid 3. *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur’an Dan Tafsir*, 7(2), 291–304. <https://doi.org/10.30868/At.V7i02.3374>

- Irfan, R., Masyhuri Masyhuri, Studi Magister Psikologi, P., Islam Negeri Sultan Syarif Kasim, U., Pekanbaru, K., & Riau, P. (2025). Interaksi Sosial Dan Era Digital: Perubahan Sosial Masyarakat Indonesia Modern. *Jetish: Journal Of Education Technology Information Social Sciences And Health*, 4(1), 698–703. <https://doi.org/10.57235/Jetish.V4i1.4963>
- Izzat Zaini. (2022). *Pencegahan Pelecehan Seksual Dalam Alqur'an Perspektif Tafsir Al-Qurthubi (Studi Munasabah Qs. An-Nur: 30-31)* [Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an]. https://scholar.google.com/scholar?hl=id&as_sdt=0%2c5&q=pencegahan+pelecehan+seksual+dalam+al%ef%bf%bequr%e2%80%99an+perspektif+tafsir+al-qurthubi+%28studi+munasabah+qs.+an-nur%3a+30-31%29&btnq=
- Lestari Mutia, & Vera Susanti. (2021). Metodologi Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an Sayyid Qutb. *Jurnal Iman Dan Spiritualitas*, 1(1), 47–54. <https://doi.org/10.15575/jis.V1i1.11475>
- Manzūr, I. (1994). *Lisān Al- 'arab*: 2,4,7. Bullag Misr Al-Matb'ah Al-Kubra Al-'Amiriyah. <https://archive.org/details/Lisanalaraboiibnmuoft/Page/444/Mode/2up>
- Maswanto, A. R. (2024). Fenomena Interaksi Perempuan Di Media Sosial Dalam Perspektif Hukum Islam. *Al-Ashlah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam*, 3(1), 20–35. <https://doi.org/10.69552/Alashlah.V3i1.2505>
- Muhammad Zaidi. (2021). Karakteristik Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an. *Al Muhafidz: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 1(1), 23–40. <https://doi.org/10.57163/Almuhafidz.V1i1.6>
- Pohan, A. (2021). Kontekstualisasi Pemahaman Hadis Tentang Transaksi Jual Beli Kontemporer. *Shahih: Jurnal Ilmu Kewahyuan*, 4(1), 1–12. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.51900/Shh.V4i1.19733>
- Quthb, S. (2004). *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an: Di Bawah Naungan Al-Qur'an* (A. Dkk. Yasin, Tran.; 8th Ed.). Gema Insani. <https://archive.org/details/Tafsirfizilalilsayyidquthb/24%20an-Nurr-Melayu/Page/103/Mode/2up>
- Ramizah Hasan, W., Farid Ravi Abdullah, M., & Adnan Bin Mohamed Yusoff, M. (2020). Perspektif Sayyid Qutb Tentang Isu Penjagaan Pandangan Berdasarkan Ayat 30-31 Surah Al-Nur The Perspective Of Sayyid Qutb On The Issue Of Lowering The Gaze Based On Quranic Verses 30-31 Of Surah Al-Nur. *Jurnal Pengajian Islam*, 13(2), 108–122. <https://www.jpi.uis.edu.my/kuisjournal.com/index.php/jpi/article/view/48>
- Shihab, M. Q. (2009). *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an* (Vol. 9). Lentera Hati. Chrome-Extension://efaidnbmnnnibpcajpcgclefindmkaj/https://dn790002.ca.archive.org/o/items/Kumpulan-Kitab-Buku-Tafsir/Tafsir%20al-Mishbah%20jilid%2009%20-Dr.%20m.%20quraish%20shihab.pdf
- Leha, Sulaiha. (2020). Adab Berinteraksi Antar Lawan Jenis Pada Qs. An-Nā'R Ayat 30-31 (Studi Penafsiran Sayyid Qutub Dalam Tafsir Fi Zilali Al-Qur'an). *El-Warqoh: Jurnal Ushuluddin Dan Filsafat*, 4(2), 196–211. <https://doi.org/10.28944/El-Warqoh.V4i2.318>