PARADIGMA PENAFSIRAN AL-QUR'AN
(Studi Buku Tafsir al-Qur'an di Medsos Karya Nadirsyah Hosen)

TESIS
Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister dalam Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Oleh
Sriwayuti
NIM. F02517179

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA

2019

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama	: Sriwayuti
NIM	: F02517179
Program	: Magister (S-2)
Institusi	: Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa TESIS ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 02 Juli 2019

Saya yang menyatakan,

METERAI TEMPEL

6000

Sriwayuti

PERSETUJUAN

Tesis Sriwayuti ini telah disetujui

Pada tanggal 02 Juli 2019

Oleh

Pembimbing

Dr. Hj. Iffah, M.Ag.
NIP. 196907132000032001

PENGESAHAN TIM PENGUJI

Tesis Sriwayuti ini telah diuji

Pada tanggal 23 Juli 2019

Tim penguji:

1. Dr. Hj. Iffah, M.Ag. (Ketua) (.....)
2. Dr. Hj. Suqiyah Musafa'ah, M.Ag. (Penguji I) (.....)
3. Prof. Dr. H. Sahid HM, M.Ag., M.H. (Penguji II) (.....)

Surabaya, 23 Juli 2019

Direktur,

KEMENTERIAN AGAMA PASCASARJANA UIN SUNAN AMPEL SURABAYA

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
NIP. 196004121994031001

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : SRIWAYUTI
NIM : F02517179
Fakultas/Jurusan : PASCASARJANA/ ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
E-mail address : sriwayuti.ellathifah@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☐ Skripsi ■ Tesis ☐ Disertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

PARADIGMA PENAFSIRAN AL-QUR'AN

(Studi Buku Tafsir al-Qur'an di Medsos Karya Nadirsyah Hosen)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 09 Agustus 2019

Penulis

(SRIWAYUTI)

ABSTRAK
PARADIGMA PENAFSIRAN AL-QUR'AN
(Studi Buku Tafsir al-Qur'an di Medsos Karya Nadirsyah Hosen)

Penulis : Sriwayuti
NIM : F02517179
Konsentrasi :Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Kata Kunci :Paradigma, Tafsir Tekstual, Tafsir Kontekstual, Media Sosial

Pada era *millenial* kebutuhan manusia semakin dipermudah dengan internet. Internet tidak hanya menyuguhkan informasi-informasi, namun juga dimanfaatkan sebagai media berdakwah, baik melalui *Facebook, Instagram, web, WhatsApp,* bahkan *Youtube* dan media sosial lainnya. Melalui media sosial, masyarakat bebas menyuarakan berita maupun opininya, termasuk menafsirkan al-Qur'an. Tafsir al-Qur'an semakin mudah diakses dimana dan kapanpun, sehingga kebenaran tafsir semakin sulit untuk dibedakan. Melihat fenomena ini, Nadirsyah tergerak untuk turut serta meramaikan dunia maya, demi membendung penafsiran-penafsiran yang ekstrem, dan radikal dan tidak sesuai dengan sumber-sumber aslinya serta bertentangan dengan seperangkat *ulūm al-Qur'ān*. Tulisan-tulisannya yang cenderung menampilkan penafsiran-penafsiran para ulama dalam rangka memberikan edukasi kepada masyarakat untuk lebih toleran terhadap perbedan, yang selanjutanya dibukukan dengan judul "Tafsir al-Qur'an di Medsos: Mengkaji Makna dan Rahasia Ayat Suci pada Era Media Sosial".

Melihat latar belakang tersebut, penelitian ini dimaksudkan untuk menganalisis paradigma penafsiran Nadirsyah Hosen, dengan menggunakan teori-teori tafsir tekstual dan kontekstual. Adapun metode penelitian yang digunakan, yaitu menggunakan metode kualitatif, yang siafatnya *library research,* yaitu penelitian yang bersumber dari kepustakaan.

Dengan menggunakan metode di atas, penulis mendapat beberapa kesimpulan, *pertama,* berdasarkan sumber penafsiran, maka metode yang digunakan Nadirsyah, yaitu metode *bi al-Iqtirān,* selanjutnya dari cara penjelasan, menggunakan metode muqarin, sementara ditinjau dari keluasan penjelasan, menggunakan metode *iṭnābī,* adapun ditinjau dari sasaran dan tertib ayat, metode yang digunakan yaitu metode *mauḍūī,* dengan corak ijimā'i. *kedua,* Paradigma penafsiran Nadirsyah bisa dikatakan kontekstual, yaitu penafsiran yang melibatkan konteks, subjektivitas penafsir serta berpegang teguh bahwa penafsiran tersebut bukanlah final. Hal ini terlihat dari tujuh sample penafsiran yang diambil, hanya satu yang berorientasi pada tafsir tekstual, yaitu terkait ayat tentang eskatologis dalam surat al-Raḥmān. sementara ayat-ayat seperti tawassul, tafsir tentang wajah, sikap terhadap Non-Muslim, perintah tidak memaki sesembahan golongan lain, larangan mem-*bully* serta pemaknaan kata *awliyā',* ini semua berada pada paradigma kontekstual. Terlepas dari semua itu, tafsir ini patut diapresiasi sebagai trobosan baru dalam penyampaian tafsir dengan bahasa yang mudah dipahami, khususnya para generasi *millenial*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

SAMPUL DEPAN ..... **i**

SAMPUL DALAM ..... **ii**

PERNYATAAN KEASLIAN..... **iii**

PERSETUJUAN PEMBIMBING ..... **iv**

PENGESAHAN TIM PENGUJI ..... **v**

PEDOMAN TRANSLITERASI ..... **vi**

MOTTO..... **viii**

ABSTRAK ..... **ix**

KATA PENGANTAR ..... **x**

DAFTAR ISI..... **xii**

BAB I : PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah **1**

B. Identifikasi dan Batasan Masalah **7**

C. Rumusan Masalah **8**

D. Tujuan Penelitian **8**

E. Keguanaan Penelitian **9**

1. Secara Teoritis 9

2. Secara Praktis 9

F. Kerangka Teoritik **9**

G. Penelitian Terdahulu **12**

H. Metode Penelitian **14**

1. Model dan jenis penelitian 15

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Sumber data 15

3. Teknik Pengumpulan Data 16

4. Teknik Analisis Data.....17

H. Sistematika Pembahasan 17

BAB II: PARADIGMA TAFSIR

A. Tafsir dan Perkembangannya 20

1. Bentuk Penafsiran 24

2. Metodologi Penafsiran 30

3. Kecenderungan Penafsiran.....33

B. Paradigma Tafsir.....35

1. Paradigma Tafsir Tekstual 37

a. Kerangka konseptual tafsir tekstual.....39

b. Parameter tafsir tekstual.....39

2. Paradigma Tafsir kontekstual.....40

a. Kerangka konseptual tafsir kontekstual.....42

b. Parameter tafsir kontekstual 44

BAB III: RUANG LINGKUP BUKU TAFSIR AL-QUR'AN DI MEDSOS

A. Biografi Nadirsyah Hosen: sebagai Penulis Buku Tafsir al-Qur'an di Medsos 46

1. *Setting* Sosio-Historis Nadirsyah Hosen 46

2. Karier Intelektual Nadirsyah Hosen.....48

3. Karya-karya adirsyah Hosen.....49

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Buku Tafsir al-Qur'an di Medsos.....51

1. Mengenal Media Sosial sebagai Wajah Tafsir Digital 51
2. Latar Belakang Penulisan Buku Tafsir al-Qur'an di Medsos .54
3. Karakteristik Buku Tafsir al-Qur'an di Medsos 57
4. Metode Penafsiran Buku Tafsir al-Qur'an di medsos.....61
   a. Sumber penafsiran 62
   b. Cara penjelasan.....67
   c. Keluasan penjelasan 70
   d. Sasaran dan tertib ayat 72
5. Kecenderungan Penafsiran.....73
6. Penilaian terhadap Buku Tafsir al-Qur'an di medsos 76

BAB IV: PARADIGMA PENAFSIRAN NADIRSYAH HOSEN

A. Penafsiran Nadirsyah Hosen 82

1. Masalah Teologi 82
   a. Eskatologis dalam surat al-Raḥmān 82
   b. Tafsir wajah.....85
   c. Bertawassul kepada Nabi Saw. dalam surat an-Nisā' ayat 64 87
2. Masalah Sosial-Politik.....90
   a. Sikap terhadap non-muslim: telaah surat al-Fatḥ ayat 29 .90
   b. Perintah tidak memaki sesembahan non-Muslim.....94
   c. Surat al-Ḥujurāt ayat 11 sebagai landasan larangan mem-*bully* 97

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

d. Memahami makna *awliyā'* 100

B. Paradigma Tafsir: sebuah Analisis terhadap Penafsiran Nadirsyah Hosen 105

1. Orientasi Tekstual 105

2. Orientasi Kontekstual 110

a. Tafsir wajah 110

b. Bertawassul kepada Nabi Saw 111

c. Sikap terhadap non-Muslim 116

d. Tidak memaki sesembahan non-Muslim 116

e. Larangan mem-*bully* 117

f. Memahami makna *awliyā'* 119

BAB V: PENUTUP

A. Kesimpulan 128

B. Saran 129

DAFTAR PUSTAKA

LAMPIRAN

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Millennial Generation atau generasi Y juga akrab disebut *generation me* atau *echo boomers*, merupakan penyebutan bagi mereka yang lahir pada 1980-1990, atau pada awal 2000 dan seterusnya. Generasi millenial ditandai dengan meningkatnya penggunaan alat komunikasi, media dan teknologi informasi. Seperti internet, MP3 *player, youtube, facebook,* instagram dan lain sebagainya. Generasi ini bisa juga dikatakan sebagai inovator, karena mereka mencari, belajar, dan bekerja dalam lingkungan inovasi yang sangat mengandalkan teknologi untuk melakukan perubahan.[1]

Pada era ini, peradaban kota tumbuh dengan sangat pesat, jauh melampaui kemajuan manusianya yang mengakibatkan kesenjangan antar manusia dan di mana ia hidup menjadi sangat lebar. Hal-hal yang sebelumnya tidak bisa diterima oleh akal, menjadi lebih gamblang dipahami selain daripada satu dari dua hal yang bersifat normatif. Kemajuan yang begitu pesat ini tidak hanya bertitik pada satu aspek saja, namun hampir mengisi disetiap lini kehidupan manusia, termasuk agama.

Al-Qur'an yang merupakan sumber utama dan pertama dalam agama Islam, tidak luput juga dari perhatian perkembangan teknologi. Keinginan umat Islam untuk selalu mendialogkan al-Qur'an sebagai teks yang terbatas, dengan

---

[1]Iffah al Walidah, "Tabayyun di Era Generasi Millenial "*Jurnal Living Hadis*, Vol. 2 Nomor 1, 2017, 321.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perkembangan problem manusia sebagai konteks yang tidak terbatas, merupakan bukti betapapun al-Qur'an yang turun di masa lalu dengan konteks dan lokalitas budaya yang ada, namun ia tetaplah bernilai universal, yang *Ṣāliḥ li kulli zamān wa makān.* Pemahaman terhadap al-Qur'an terus eksis dan relevan di setiap zaman. Oleh karena itu, di era kontemporer, al-Qur'an perlu ditafsirkan dan dipahami sesuai tuntutan era kontemporer.[2] Sebagaimana yang dinyatakan oleh Amin Abdullah, bahwa perkembangan situasi sosial budaya, politik, ilmu pengetahuan dan revolusi informasi juga turut memberi andil dalam usaha bagaimana memaknai kembali teks-teks keagamaan (al-Qur'an dan Hadis).[3] Dengan demikian, pemahaman terhadap al-Qur'an memiliki banyak variabel, bergantung dari sudut mana al-Qur'an itu dipahami. Serta memiliki tingkat kedalaman yang berbeda-beda pula mengikuti keilmuwan mufassir.

Penafsiran yang kebenarannya bersifat relatif, tidak bisa hanya menganggap satu model tafsir saja yang benar. Penafsiran ulama klasik yang cenderung leksikal dan bersifat globlal, tidak bisa dianggap salah oleh penafsiran yang datang kemudian dengan lebih rinci dan bernuansa hermeneutis. Dua model penafsiran yang terlihat kontras ini memiliki maksud dan tujuan masing-masing. Jika penafsiran model pertama, ini dimaksudkan untuk memahami makna ayat dengan melihat pada kebahasaannya, mengutamakan keumuman lafaḍnya daripada kekhususan sebabnya atau bisa disebut dengan tafsir tekstual. Sementara

---

[2]Muḥamad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah* (Damaskus: Aḥāli li al-Nasyr wa al-Tawzī', 1992), 33.
[3]M. Amin Abdullah, "Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Melinium Ketiga", *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* IAIN SUKA, No. 65/VI/2000, 93.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penafsiran yang sudah melihat pada konteks ayat tersebut turun, atau dengan kata lain, melihat pada kekhususan sebabnya, yang selanjutnya ditarik kembali pada konteks saat ini, yang diharapkan mampu memberikan penerangan terhadap masalah-masalah yang dihadapi masyarakat, atau yang lebih dikenal dengan tafsir kontekstual. Kedua model tafsir ini merupakan sebuah landasan berfikir atau paradigma dalam menafsirkan ayat. Bagaimanapun model penafsirannya, pada intinya kembali kepada paradigma tersebut. Dengan kata lain, paradigma yang sama akan memunculkan corak tafsir yang berbeda-beda.

Al-Qur'an yang *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān,* akan terus berjalan selaras dengan kehidupan manusia, sekalipun masalah demi masalah terus bermunculan. Permasalahan yang semakin kompleks, menuntut para mufassir untuk mampu memberikan solusi yang solutif dengan berlandaskan pada al-Qur'an. Dari sinilah kemudian para mufassir menulis tafsir lebih spesifik dalam suatu permasalahan atau dalam tema besar atau tafsir surat per surat, dalam rangka menjembatani pemecahan terhadap suatu masalah. Tafsir seperti inilah yang selanjutnya disebut dengan tafsir tematik. Selain itu, pendekatan yang mereka gunakan juga semakin beragam, lebih kental dan menyentuh masalah kemanusiaan, seperti filsafat bahasa, semantik, semiotik, antropologi, sosiologi, sains dan bahkan analisis gender.[4]

Semua usaha dan upaya yang dilakukan oleh para mufassir tidak lain sebagai media berdakwah untuk membumikan al-Qur'an, membumikan pemahaman-pemahaman terhadap al-Qur'an, serta menjawab tantangan-tantangan

[4]Ibid., 165.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

zaman secara menyuluh dikalangan masyarakat. Untuk memudahkan diterima di masyarakat, penyampaian yang dilakukan juga harus mengikuti perkembangan yang ada. Artinya, di era yang semuanya serba digital, masyarakat dimanjakan dengan 24 jam bersama internet, bahkan hampir keseluruhan pekerjaan dikerjakan dengan tegnologi. Manusia era millenial yang tidak bisa terlepas sedikitpun dari *gadget*, dari bangun tidur sampai tidur lagi. Hampir semua permasalahan bisa dilacak dan dicari melalui *google*, termasuk juga permasalahan agama, khususnya penafsiran terhadap ayat al-Qur'an.

Dari sinilah tidak sedikit para mufassir atau para da'i berinisiatif menulis tafsir dengan memanfaatkan media sosial maupun dunia maya lainnya. Mulai dari Web, Instagram, *Facebook*, Twitter, WhatsApp *Group*, sampai telegram *Channel*. Semua ini merupakan cara baru yang ditempuh dalam berdakwah. Seperti tulisan Ahmed, Salman Harun, alfitri, Bilal, Tommy Rio Je (Satrio Pamungkas) dan Kabar Islam dalam halaman facebook. Sofyan Ruray dalam situsnya sofyanruray.info, Muhammad Abduh Tuasikal dalam Rumahsyo.com, Nur Kholis dalam nu.or.id dan Nadirsyah Hosen dalam hampir seluruh medsosnya.

Tafsir al-Qur'an semakin mudah diakses di manapun dan kapanpun, namun juga sebanding besar tantangan yang harus dihadapi. Masyarakat tidak lagi bisa memfilter mana yang beneran ustadz dan mana yang benar-benar ustadz. Semua orang bisa mendadak menjadi ustadz bahkan menjadi seorang mufassir sekalipun. Hal inilah yang mengakibatkan kualifikasi dan hierarki keilmuan menjadi runtuh. Sehingga media sosial juga lebih mudah digunakan untuk menyebarkan kajian-kajian keislaman yang tidak ramah, isinya hanya menghujat

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sana-sini, bahkan berita hoaks bisa terlihat benar, dan sebaliknya yang benar bisa dianggap hoaks.[5] Melihat maraknya tafsir di medsos inilah, Nadirsyah Hosen terpanggil untuk menulis tafsir di medsos, dalam rangka membendung berbagai penafsiran al-Qur'an yang tidak sesuai dengan sumber-sumber aslinya serta bertentangan dengan seperangkat *ulūm al-Qur'ān.*

Buku Tafsir al-Qur'an di Medsos merupakan kumpulan tulisan-tulisan Nadirsyah Hosen di media sosial, yang selanjutnya dikodifikasi menjadi buku. Nadirsyah Hosen, seorang tokoh yang pemahaman agamanya tidak diragukan lagi. Selain belajar di lingkungan pesantren, ia juga melanjutkan studinya S-1, S-2, S-3 dengan jurusan Ilmu Syari'ah dan Ilmu Hukum. Bahkan gelar professornya ia dapatkan di Monash University, salah satu fakultas terbaik hukum di dunia. Bisa dikatakan Nadirsyah Hosen ini mengawinkan keilmuan Timur-Barat, Klasik dan juga Modern. Meskipun Nadirsyah Hosen tidak menyebutnya sebagai Mufassir, namun sejak 2005 ia mengelola majelis khataman di kota Brisbane, koto Wollongong dan selanjutnya kota Melbourne. Setiap selesai khataman, ia kemudian mengurai makna dan rahasia ayat-ayat suci al-Qur'an. Dari sinilah ia semakin paham bahwa banyak yang semata mengandalkan terjemahan al-Qur'an dan merujuk pada media sosial, bukan pada kitab klasik atau modern. Sehingga tanpa mengetahui dasarnya dengan hanya melihat adanya perbedaan penafsiran, kerap sekali orang awam mudah menyalahkan suatu hal yang tampak berbeda tanpa mengetahui berbagai perangkat yang digunakan dalam menafsirkan al-Qur'an.

---

[5]Nadirsyah Hosen, *Tafsir al-Qur'an di Medsos: Mengkaji Makna dan Rahasia Ayat Suci pada Era Media Sosial* (Yogyakarta: Penerbit Bunyan, 2018), I.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Seperti penafsiran terkait kata *awliyā'* dalam surat al-Māidah ayat 51:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

Artinya:

> Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai teman setia(mu); mereka satu sama lain saling melindungi. Barang siapa yang di antara kamu yang menjadikan mereka teman setia, maka sesungguhnya dia termasuk golongan mereka. Sungguh Allah tidak memberi petunjuk kepada orang yang ẓalim.[6]

Menyikapi makna *awliyā'* yang syarat akan makna, kata ini sempat *viral* ketika Ahok mencalonkan sebagai Gubernur DKI Jakarta. Salah satu yang mengkaji kata *awliyā'* yaitu ustadz Musyaffa ad-Dariny melalui akun Fb nya dan juga dimuat dalam yufid.TV. Dalam video tersebut, diungkapkan bahwa:

> Apapun makna yang digunakan untuk redaksi *awliyā'* dalam surat al-Mā'idah ayat 51, tetap saja ayat tersebut merupakan dalil tentang haramnya mengambil pemimpin kafir bagi kaum muslimin. Jika *awliyā'* dalam ayat tersebut bermakna pemimpin, maka sudah sangat jelas bahwa ayat tersebut menegaskan tentang haramnya memilih pemimpin kafir. Jika *awliyā'* dalam ayat itu bermakna teman, sekutu atau yang lainnya, maka petunjuk ayat ini dalam mengharamkan mengambil pemimpin kafir akan lebih kuat lagi. Jika menjadikan orang kafir sebagai teman akrab saja diharamkan oleh Allah, maka apalagi menjadikan mereka sebagai pemimpin? Karena menjadikan seorang kafir pemimpin lebih dahsyat pengaruh buruknya bagi kaum muslimin daripada hanya menjadikan mereka sebagai teman akrab atau sekutu. Inilah illatnya atau inti masalahnya dan hukum itu selalu berjalan seiring dengan illatnya.[7]

Penafsiran pada video di atas, mengklaim bahwa memilih pemimpin non-muslim adalah haram tanpa mengungkap berbagai dalil naqli atau penafsiran para

---

[6]Lajnah Pentaṣḥīḥ Muṣḥaf al-Qur'an Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an al-Karīm dan Terjemah Bahasa Indonesia* (Kudus: Menara Kudus, 2006).

[7]Musyaffa ad-Dariny dalam Yufid, "TV Pengajian dan Ceramah Islam", 19 Oktober 2016, (Senin, 22 April 2019, 06.40 WIB).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ulama'. Hal demikian bisa menjadikan orang awam yang melihatnya, hanya melihat penafsiran tunggal dan seolah-olah itulah penafsiran satu-satunya yang benar. Hal ini berbeda dengan penafsiran yang dilakukan oleh Nadirsyah Hosen yang cenderung menampilkan berbagai literatur tafsir baik dari ulama klasik maupun modern. Sehingga melihat sesuatu tidak hanya pada satu arah, kaku dan jumud. Selain mengutip banyak pendapat, Nadirsyah dalam penutup tulisan tersebut juga memberikan pendapatnya bahwa spirit Islam adalah keadilan dan lawannya adalah kedzaliman. Maka sekalipun orang tersebut Non-Muslim, namun jika ia adalah orang yang adil, maka tidak ada alasan untuk tidak mendukungnya.[8]

Buku Tafsir al-Qur'an di Medsos berusaha mengungkap kebenaran sekalipun harus bersebrangan dengan apa yang diyakini pada umumnya, menampilkan penafsiran apa adanya dari berbagai mufassir, sekaligus dengan keberagaman pendapatnya. Oleh karena itu sangat perlu diapresiasi dan dikaji untuk bisa mengetahui Paradigma Penafsiran Nadirsyah Hosen secara komprehensif, yang meliputi hakekat tafsir, asumsi dasar, prinsip atau kaidah, serta parameter tafsir tekstual dan tafsir kontekstual.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, penulis mengidentifikasi beberapa masalah sebagai berikut:

1. Asumsi dasar paradigma tafsir
2. Titik temu tafsir tekstual dengan tafsir kontekstual
3. Tantangan tafsir al-Qur'an di Medsos

[8]Hosen, *Tafsir al-Qur'an...,* 75.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Urgensi hakekat tafsir dalam buku Tafsir al-Qur'an di Medsos
5. Metode tafsir dalam buku Tafsir al-Qur'an di Medsos
6. Prinsip atau kaidah paradigma tafsir
7. Implikasi penafsiran Nadirsyah Hosen dalam buku Tafsir a-Qur'an di Medsos
8. Validitas kebenaran Tafsir al-Qur'an di Medsos
9. Urgensi penulisan Buku Tafsir al-Qur'an di Medsos dalam era milenial

Dari beberapa masalah yang telah teridentifikasi di atas, penulis melihat adanya perluaan bahasan. Pada penelitian ini, penulis lebih fokus pada paradigma penafsiran, yang tidak lepas dari penelitian terhadap metodologi, serta orientasi tafsir tekstual dan kontekstual dalam Tafsir al-Qur'an di Media Sosial.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, penelitian ini dimaksudkan untuk menjawab permasalahan-permasalahan berikut:

1. Bagaimana metode tafsir yang digunakan oleh Nadirsyah Hosen dalam buku Tafsir al-Qur'an di Medsos?
2. Bagaimana paradigma penafsiran Nadirsyah Hosen dalam Buku Tafsir al-Qur'an di Medsos?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan adanya penelitian ini adalah karena beberapa hal, yaitu:

1. Menjelaskan metode yang digunakan oleh Nadirsyah Hosen dalam karyanya, Tafsir al-Qur'an di Medsos
2. Untuk mengidentifikasi paradigma penafsiran Nadirsyah Hosen

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

E. Kegunaan Penelitian

Penelitian ini secara garis besar memiliki dua manfaat, yaitu:

1. Secara Teoritis

   a. Penelitian ini diharapkan mampu menambah khazanah keilmuan, terlebih dalam bidang Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

   b. Sebagai bahan dan referensi bagi peneliti yang datang kemudian dalam rangka menemukan perspektif baru bahkan pembahaan yang lebih luas lagi dalam ranah permasalahan yang setara.

2. Secara Praktis

   Penelitian ini yang notabene sebagai trobosan baru dalam berdakwah, sehingga masyarakat umum tidak hanya menkonsumsi informasi, terlebih tafsir yang belum diketahui kejelasan sumbernya, namun dengan bermedia sosial pun, kita masih bisa menikmati tafsir dari ahlinya. Sehingga langkah yang seperti ini patut untuk lebih dikembangkan lagi.

F. Kerangka Teoretik

Kerangka teori merupakan suatu perangkat yang sangat dibutuhkan dalam sebuah penelitian ilmiah untuk membantu memecahkan dan mengidentifikasi masalah yang hendak diteliti. Selain itu, kerangka teori juga digunakan untuk memperlihatkan ukuran atau kriteria sebagai dasar untuk membuktikan sesuatu.[9]

---

[9]Teuku Ibrahim alfian, "Tentang Metodologi Sejarah" Suplemen Buku, Teuku Ibrahim Alfian et al., *Dari Babat dan Hikayat sampai Sejarah Kritis* (Yogyakarta: Gajah mada University Press, 1987), 4.; Abdul Mustaqim, "Epistemologi Kontemporer; Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur" (Disetasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007), 29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Secara garis besar penelitian ini mengkaji paradigma Buku Tafsir di Media Sosial karya Nadirsyah Hosen. Paradigma, merupakan dasar-dasar berfikir tertentu yang digunakan pijakan awalan atau *starting point* untuk melakukan kajian.[10] Meski tidak selalu diungkap secara eksplisit oleh penulis tafsir, namun setidaknya dasar-dasar pemikiran yang menjadi payung besar seorang tokoh dalam memahami al-Qur'an, bisa dilacak dari penerapan tafsir terhadap suatu ayat. Dasar-dasar berfikir tersebut berupa asumsi-asumsi serta pertimbangan-pertimbangan logis tentang teks al-Qur'an sebagai objek kajiannya.

Adapun barometer paradigma tafsir yang digunakan dalam penelitian ini adalah merujuk pada paradigma yang dirumuskan oleh U. Syafrudin. Dalam bukunya, Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual, U. Syafrudin merumuskan paradigma tafsir berdasarkan keumuman lafaḍnya atau kekhususan sebabnya. Penafsira yang lebih melihat pada keumuman lafaḍnya, bertumpu pada kerangka berpikir verbal-tekstual yang penjelasannya sangat mengandalkan nalar *bayānī* serta berdasarkan kaidah-kaidah normatif kebahasaan atau bisa dikatakan *tafsīr bi al-Riwāyah,* maka tafsir ini disebut dengan tafsir tekstual. Sementara tafsir dengan model *bi al-Dirāyah* tidak hanya berhenti pada pemahaman teks saja, melainkan juga berusaha menyelami gagasan-gagsan moral dan substansi ajarannya untuk selanjutnya dikontekstualisasikan dengan kondisi dan perkembangan umat. Tafsir inilah selanjutnya disebut dengan tafsir kontekstual.[11] Adapun ruang lingkup kajian paradigma tafsir dalam hal ini meliputi hakekat tafsir, metode, asumsi

---

[10]Nur Hakim, *Metodologi Studi Islam* (Malang: UMM Press, 2006), 15.
[11]U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dasar, prinsip atau kaidah, serta aplikasi tafsir tekstual dan kontekstual dalam buku Tafsir al-Qur'an di Medsos.

Sementara yang dimaksud media sosial (*sosial media*) atau dikenal dengan jejaring sosial di sini, merupakan sebuah *clause* yang tersusun dari kata media dan sosial. Media sosial merupakan bagian dari media baru, yang memungkinkan individu maupun komunitas untuk berkumpul, berbagi, berkomunikasi, dan dalam kasus tertentu saling berkolaborasi atau bermain. Media ini memiliki kekuatan sosial yang sangat mempengaruhi opini publik yang berkembang di masyarakat.[12] Beberapa situs media sosial yang populer sat ini, yaitu Whatsapp, BBM, Facebook, Youtube, Twitter, Wikipedia, majalah, forum internet, weblog, blog sosial, microblogging, wiki, podcast, foto atau gambar, video, peringkat dan bookmark sosial.[13]

Tafsir media sosial dalam hal ini, bukan menghimpun ayat-ayat terkait media sosial, namun penelitian ini dimaksudkan penafsiran-penafsiran terkait ayat-ayat tertentu yang sedang aktual dikalangan masyarakat, yang disampaikan melalui media sosial. Dalam penelitian ini, penulis tidak melakukan terhadap semua penafsiran dalam media sosial, namun hanya sebatas pada penafsiran yang ditulis oleh Nadirsyah Hosen dalam akun media sosialnya, yang kemudian dibukukan.

Berdasarkan uraian tersebut, maka yang dimaksud dengan Paradigma Penafsiran Nadirsyah Hosen dalam Tafsir al-Qur'an di Medsos adalah penelitian

---

[12]Errika Dwi Setya Watie "Komunikasi dan Media Sosial", *The Messenger,* volume III, nomor (Juli 2011), 71.
[13]Fahlepi Roma Doni, "Perilaku Pengguna Media Sosial pada Kalangan Remaja", *IJSE Indonesia Journal on Software Engineering,* Volume 3 No. 2-2017, 16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang memfokuskan pada paradigma atau landasan berfikir Nadirsyah Hosen dalam menafsirkan ayat, apakah tekstualis atau bahkan kontekstual dalam memahami al-Qur'an, yang dikaji secara komprehensif.

G. Penelitian Terdahulu

Penelitian terdahulu menjadi satu dari beberapa hal yang sangat penting dalam melakukan penelitian. Selain untuk membantu Penelitian selanjutnya, penelitian terdahulu juga dimaksudkan untuk membuktikan suatu orisinilitas, yang notabene hal ini memiliki tingkat sensitivitas tinggi bagi para akademisi untuk tidak terjebak dalam plagiarisme dalam penelitian yang akan dilakukan. Berikut penelitian terdahulu yang berkaitan dengan objek pembahasan maupun tokoh dalam penelitian.

Kusmana menulis tentang "Paradigma al-Qur'an: Model Analisis Tafsir Maqasidi dalam Pemikiran Kuntowijoyo", yang dimuat dalam Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman Afkaruna, vol. 11 No. 2 Desember 2015. Paradigma yang digagas oleh Kuntowijoyo yaitu pendekatan Strukturalisme Transedental yang bertumpu pada pentingnya tauhid sebagai landasan Epistemologis konstruksi ilmu pengetahuan. Secara garis besar penelitian ini lebih fokus pada pendekatan kontekstual dalam pemikiran Kuntowijoyo. Sementara penelitian kami mengarah menkaji paradigma Nadirsyah Hosen.

Wildan Imaduddin Muhammad yang menulis "Facebook sebagai Media Baru Tafsir al-Qur'an di Indonesia (Studi atas Penafsiran Pemikiran al-Qur'an Salman Harun)", yang dimuat dalam jurnal *Maghza* vol. 2 No. 2 Juli-Desember 2017. Dalam jurnal ini, dijelaskan peranan media sosial dalam bermasyarakat,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang begitu mudahnya diakses oleh siapapun dan kapanpun dalam konten yang beragam, yang positif maupun negatif. Di sinilah Salman Harun memanfaatkan media sosial, terutama Facebook dengan wacana terkait tafsir. Dalam penafsirannya, Salman Harun cenderung menggunakan metode Hermeneutika yang disusun oleh Islah Gusmian. Adapun langkah-langkah yang digunakannya yaitu memulainya dengan terjemahan kata per kata, *asbāb al-Nuzūl,* menjelaskan makna kata yang perlu ditambahkan keterangannya, menafsirkan lebih lanjut dengan ayat lain, menggunakan kalimat retoris di akhir penjelasan, kemudian mengakhiri penafsirannya dengan kesimpulan.

Helmy Zakaria dengan karyanya yang berjudul "al-Maidah 51 dari Offline ke Online; Analisis Penafsiran "Auliyā'" dari Kitab Tafsir sampai Dunia Maya", merupakan tesis yang diajukan kepada Pasacasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 2018. Penelitian ini lebih memfokuskan kepada tema yang sedang aktual pada waktu itu, terkait dugaan penistaan terhadap agama Islam oleh gubernur DKI Jakarta, Basuki Tjahaja Purnama atau Ahok yang menyinggung tentang surat al-Maidah ayat 51. Dari sinilah muncul berbagai respon masyarakat untuk memberikan penafsirannya, baik yang merujuk pada kitab-kitab tafsir terdahulu, penafsiran yang kontekstual bahkan penafsiran secara tekstual berdasarkan terjemahan. Baik dari para netizen offline maupun online. Berdasarkan pemaparan tersebut, penelitian ini juga dalam ranah media sosial dan salah satu penafsiran online yang diambil adalah penafsiran dari Nadirsyah Hosen, namun hanya terkait pada pemaknaan *awliyā',* sementara penelitian kami

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menitikberatkan pada paradigma penafsiran Nadirsyah Hosen dalam bukunya, yaitu Tafsir al-Qur'an di Medsos.

A. Nuarlvi yang menulis skripsi tentang "Metodologi Penafsiran dalam *website* almanhaj.or.id dengan *website* nadirhosen.net". penelitian ini diajukan kepada UIN Sunan Gunung Djati Bandung pada tahun 2018. Penelitian ini menerapkan metode perbandingan antara *website* almanhaj.or.id yang lebih cenderung mengupayakan memberantas umat dari syirik dan bid'ah dengan *website* nadirhosen.net yang lebih moderat. Penelitian ini dimaksudkan untuk mengetahui seluruh cakupan metodologi penafsiran, yang meliputi sistematika, sumber, metode serta corak penafsiran dari kedua *website* tersebut.

Berdasarkan kajian terhadap penelitian terdahulu di atas, penulis belum menemukan penelitian terkait buku Tafsir al-Qur'an di Medsos, terlebih yang terkait dengan Paradigma penafsiran Nadirsyah Hosen dalam Tafsir al-Qur'an di Medsos. Dengan demikian, sangat perlu dilakukan untuk mendapatkan pemahaman serta validitas penafsiran dengan lebih komprehensif.

H. Metode Penelitian

Sebuah riset ilmiah dilakukan untuk mencari kebenaran obyektif. Untuk merealisasikan itu semua, peneliti harus mempunyai metodologi dalam penelitiannya. Metodologi merupakan serangkaian proses dan prosedur yang harus ditempuh oleh seorang peneliti, untuk sampai pada kesimpulan yang benar terhadap riset yang dilakukan.[14]Adapun langkah-langkah yang dilakukan, yaitu:

[14]Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2015), 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. **Model dan jenis penelitian**

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif. Kirk dan Miller mendefinisikan bahwa penelitian kualitatif adalah:

> Tradisi tertentu dalam ilmu pengetahuan sosial yang secara fundamental bergantung pada pengamatan pada manusia dalam kawasannya sendiri dan berhubungan dengan orang-orang tersebut dalam bahasanya dan dalam peristilahannya.[15]

Dikatakan kualitatif karena memang data yang dihasilkan bersifat deskriptif dengan lebih mengeksplorasi data berupa pernyataan verbal yang dinarasikan dalam tulisan.[16]

Penelitian ini menggunakan model riset kepustakaan (*Library Research*). Penelitian kepustakaan adalah penelitian yang didasarkan pada tempat atau sumber data di mana penelitian ini dilaksanakan.[17]

2. **Sumber data**

Sesuai dengan jenis penelitiannya, sumber data yang digunakan dalam penelitian ini dibagi menjadi dua yaitu:

a. Sumber data primer.

Data primer adalah data utama yang menjadi objek penelitian ini. Dalam hal ini, sumber yang digunakan yaitu buku karya Nadirsyah

---

[15]Lexy J. Moeleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya Bandung, 1996), 3.
[16]Anslen Straus dan Juliet Corbin, *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif Tata Langkah dan Teknik Teorisasi Data,* terj. M. Shodiq dan Imam Muttaqin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 4.
[17]Imam Bawani, *Metodologi Penelitian Pendidikan Islam* (Sidoarjo: Khazanah Ilmu, 2016), 109.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hosen, Tafsir al-Qur'an di Medsos, cetakan ketiga tahun 2018 yang diterbitkan di Yogyakarta oleh Penerbit Bunyan.

b. Sumber data sekunder.

Sumber sekunder merupakan sumber yang mencakup berbagai literatur yang relevan dengan penelitian, yang meliputi buku-buku atau artikel yang berkesinambungan dengan tokoh, Nadirsyah Hosen serta objek kajian yang sekiranya relevan dengan paradigma tafsir dari tokoh tersebut. Selain itu, penelitian ini juga pastinya menggunakan buku atau kitab-kitab lain terlebih kitab tafsir sebagai bahan acuan dalam memahami tema-tema pokok yang dibahas dalam buku tersebut.

3. Teknik Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data dilakukan dengan langah-langkah sebagai berikut:

1. Menginventarisasi data dan menyeleksi karya-karya Nadirsyah Hosen serta buku-buku lain terkait dengan paradigma tafsir.
2. Mengidentifikasi elemen-elemen penting tentang *paradigma*, yang meliputi hakikat tafsir, metode penafsiran yang digunakan, serta sumber-sumber penafsirannya.
3. Mengabstraksikan melalui metode *deskriptif*, bagaimana konstruksi paradigma tafsir suatu tokoh.
4. Menganalisis kritis terhadap asumsi-asumsi dasar tentang paradigma tafsir suatu tokoh.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

5. Menyimpulkan secara komprehensif sebagai jawaban atas rumusan masalah yang telah dipaparkan.

4. Teknik Analisis Data

Data-data yang telah terkumpul akan dianalisis dengan metode *deskriptif-analitis*. yaitu metode yang mengumpulkan sumber data serta menyajikan penjelasan data tersebut dan dilanjutkan dengan analisis terhadap objek yang ditemukan pada data.[18]

I. Sistematika Pembahasan

Sebagaimana lazimnya sebuah penelitian, kajian ini tersusun dari beberapa bab. Untuk mempermudah penelusuran dalam melakukan penelitian, penulis menyuguhkan alur pembahasan dalam beberapa bab dan sub bab tertentu. Adapun rasionalisasi pembahasan penelitian adalah:

Bab pertama merupakan pendahuluan yang terdiri dari latar belakang, yang memuat alasan atau ide pokok seberapa pentingnya penilitian ini harus dilakukan. Selanjutnya identifikasi dan batasan masalah merupakan kemungkinan-kemungkinan persoalan yang muncul yang selaras dengan topik, namun karena keterbataan penulis, maka tidak semuanya dikaji, hanya beberapa *point* penting yang sudah mewakili dalam permasalahan. Dilanjutkan rumusan masalah yang akan dibahas dalam penelitian. Kemudian tujuan penelitian yang merupakan muara akan dibawa kemana penelitian ini serta wujud kontribusinya terhadap pengembangan keilmuan, baik secara teoritis maupun praktis. Selanjutnya kerangka teoritik yang penulis gunakan dalam penelitian ini, serta

[18]Zaenal Arifin, *Dasar-Dasar Penulisan Karya Ilmiah,* (Jakarta: Gramedia, 2008), 58.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penelitian terdahulu yang dimaksudkan untuk mengetahui penelitian-penelitian terdahulu dalam rangka meminimalisir terjadinya plagiarisme, dilanjutkan dengan metode dan langkah-langkah penelitian yang dimaksudkan untuk menjelaskan bagaimana proses dan prosedur penelitian ini sampai pada kesimpulan penelitian, yang terdiri dari metode dan jenis penelitian, sumber data, teknik pengumpulan dan teknis analisis data. Sedangkan sistematika pembahasan merupakan bagian akhir dari bab ini yang menjelaskan tentang gambaran umum isi penelitian. Bab pertama inilah yang akan menjadi acuan dalam penelitian.

Bab kedua merupakan uraian paradigma tafsir yang terdiri dari dua sub bab. Sub bab pertama yaitu terkait tafsir dan perkembangannya, yang meliputi bentuk, metodologi dan kecenderungan penafsiran. Kemudian tinjauan tentang paradigma tafsir tekstual dan kontekstual, yang meliputi kerangka konseptual serta parameter dari kedua paradigma tersebut.

Bab ketiga membahas tentang sketsa buku Tafsir al-Qur'an di Medsos. Dalam bab ini, diawali dengan menguraikan biografi tokoh, yaitu Nadirsyah Hosen yang meliputi, *setting* sosio-historis, karier intelektual, serta karya-karya Nadirsyah Hosen. Hal ini perlu dilakukan untuk mengetahui latar belakang seorang tokoh untuk selanjutnya menjadi potret dalam penafsirannya. Selanjutnya yaitu tentang kerangka buku Tafsir al-Qur'an di Medsos, yang meliputi pengantar tentang media sosial, latar belakang penulisan buku, karakteristik penafsiran, metodologi penafsiran, kecenderungan tafsir al-Qur'an di Medsos, serta penilaian terhadap buku Tafsir al-Qur'an di Medsos. Bab tiga ini merupakan bagian dari jawaban rumusan masalah yang pertama, terkait metodologi penafsiran, yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

selanjutnya sebagai perangkat untuk menganalisis paradigma penafsiran Nadirsyah dam bab empat.

Bab keempat merupakan jawaban daripada rumusan masalah yang kedua. Dalam bab ini, terdiri dari dua sub bab, yang meliputi aplikasi penafsiran Nadirsyah Hosen serta orientasi paradigma tafsir tekstual dan kontekstual Nadirsyah Hosen.

Bab kelima merupakan penutup yang terdiri dari kesimpulan yang merupakan jawaban singkat yang diajukan dalam rumusan masalah serta saran untuk penelitian selanjutnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

PARADIGMA TAFSIR

A. Tafsir dan Perkembangannya

Al-Qur'an yang notabene selain sebagai kitab suci umat Islam, juga sebagai petunjuk, menjadikannya sebagai acuan utama dan pertama dalam menyelesaikan problem kehidupan. Sebagai sumber asasi Islam, al-Qur'an memuat banyak makna. Sebagaimana yang dikutip oleh Quraish Shihab dari Abdullah Darras, bahwa "ayat-ayat al-Qur'an bagaikan intan, setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpncar dari sudut lainnya. dan tidak mustahil jika kita mempersilahkan orang lain memandangnya dari sudut yang berbeda, maka dia akan melihat banyak dibanding apa yang kita lihat".[1] Sebagaimana intan, sekecil apapun serpihan darinya, tetaplah intan. Al-Qur'an yang jangkauan maknanya seperti intan, tidak pernah habis untuk terus digalih dan dikaji, setiap serpihan dari ayat per ayat, kalimat per kalimat, dan huruf per hurufnya, memiliki keunikan tersendiri. Tidak pernah cukup hanya dikaji dari satu sudut pandang saja, setiap sisinya mempunyai makna tersendiri, dan tidak pernah lapuk oleh zaman.

Kekayaan makna inilah yang mendorong Rasulullah memerintahkan Mu'adz bin Jabal untuk berijtihad terhadap apa yang tidak terdapat secara harfiah dalam al-Qur'an. al-Qur'an hanya sebatas menjadi kitab-kitab sebagaimana kitab pada umumnya, jika dibiarkan begitu saja, tanpa adanya upaya untuk

---

[1]Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an,* vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), xv.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengkajinya. Di sinilah peran manusia untuk mendialogkan kembali pesan-pesan yang terkandung di dalamnya. Dalam mengungkap makna pesan Tuhan di dalam al-Qur'an dikenal dua pendekatan, yaitu tafsir dan ta'wil.

Secara etimologis, tafsir berarti *al-Kasyf* (menyingkap makna yang tersembunyi), *al-Iḍāh* (menerangkan), dan *al-Ibānah* (menjelaskan).[2] Dikatakan tafsir adalah pembalikan dari kata *safr,* dengan mendahulukan *fa'* sebelum *sin,* sama seperti *jadzb* dan *jabdz,* maknanya sama. Misalnya dalam kalimat *asfara al-Ṣubḥ,* yang berarti jika pagi bercahaya, di dalamnya terdapat makna pengungkap dan penjelas. Sementara diambil dari kata *tafsīrah,* bermakna nama bagi sesuatu (urine) yang digunakan dokter untuk mengetahui penyakit.[3] Melalui urine tersebut dokter mendeteksi penyakit yang sedang diderita oleh pasien berdasarkan warna urine-nya. Sebagaimana seorang dokter yang berusaha mendeteksi penyakit harus memiliki pengetahuan terhadap penyakit dan gejala-gejalanya. Begitu juga mufassir tidak berangkat dari kekosongan. Tanpa pengetahuan, materi yang ditafsirkan akan menjadi sesuatu yang sama sekali tidak bermakna.[4]

Abduh melihat al-Qur'an lebih spesifik lagi, tidak hanya sebagai dogmatis-teologis, namun juga sebagai *hidāyah.* Sementara al-Khūli melihat al-Qur'an sebagai bagian dari fakta-fakta sosio-kultural. Al-Qur'an muncul dalam bingkai dialektika antara wahyu dengan realitas masyarakat pada saat itu. Materi

---

[2]Muḥammad 'Abduh 'Aẓim al-Zarqanī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Juz II (Mesir: Muṣṭafā Bāb al-Halabī, t.th.), 3.
[3]Muḥammad ibn Muḥammad Abū Shahbah, *Isrā'iliyyāt dan Ḥadīth-ḥadīth Palsu Tafsir al-Qur'ān; Kritik Nalar Penafsiran al-Qur'ān,* terj. Mujahidin Muhayan, dkk. (Depok: Keira Publishing, 2014), 21.
[4]Nasr Hamid Abū Zaīd, *Tekstualitas al-Qur'ān; Kritik terhadap 'Ulūm al-Qur'ān.* terj. Khoiron Nadhiyyin (Yogyakarta: Lkis, 2005), 281-282.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

huruf *fa', sin* dan *ra'* serta materi huruf *sin, fa'* dan *ra',* bertemu dalam satu makna, yaitu menyingkapkan. Materi yang pertama bermakna menyingkapkan sesuatu yang bersifat abstrak dan batin, yang mana bentuk *taf'īl* dari kata ini yaitu *tafsīr,* yang berarti menyingkapkan dan menjelaskan makna. Sedangkan pada materi kedua menyingkapkan sesuatu yang bersifat materiil dan lahir.[5] Sementara menurut istilah, *tafsīr* yaitu suatu ilmu yang dapat mengungkap pesan kitab Allah yang diturunkan kepada nabi Muhammad, menjelaskan makna-maknanya serta mengeluarkan hukum dan hikmahnya.[6]

Sejumlah sahabat dikenal dengan periwayatan tafsirnya. Dari periwayatan inilah terkumpul tafsir yang dinisbatkan kepada Ibn 'Abbās, yang diterbitkan dengan judul *Tanwīr al-Miqyās min Tafsīr Ibn 'Abbās* karya Fairūzabādī, pengarang kamus *al-Muḥīṭ.* Menilai kitab tafsir ini, imam Syafi'i mengatakan bahwa riwayat yang benar-benar diterima dari Ibn 'Abbās mengenai tafsir hanya sekitar seratus hadis saja.[7] Padahal kitab yang dinisbatkan kepadanya, mencapai sekitar 400 halaman dengan paragraf biasa.

Selain tafsir, istilah lain yaitu ta'wil. Istilah ta'wil merupakan maṣdar dari *awwala,* yaitu *awwala yuawwilu, ta'wīl,* yang berarti *rujū'* (kembali) kepada asal.[8] Menurut al-Jarjani, *ta'wīl* juga berarti *tarjī'* (mengembalikan).[9] Selain makna ini, *ta'wīl* juga berarti penjelasan, sebagaimana QS. al-A'rāf ayat 53.

---

[5]Amin al-Khuli dan Nashr Ahamid Abū Zaīd, *Metode Tafsir Sastra,* terj. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: Adab Press, 2004), 1.
[6]Manna' Khalīl al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'ān,* terj. Mudzakir AS (Jakarta: Pustaka Litera AntarNusa, 2011), 457.
[7]Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* vol. II (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 224.
[8]Al-Raghib al-Aṣfihani, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2001), 40.
[9]Alī bin Muḥammad, *Kitāb al-Ta'rīfāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 50.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sementara ta'wil menurut istilah, yaitu memalingkan suatu lafaẓ dari makna ẓāhir kepada makna yang tidak ẓahir yang juga dikandung oleh lafaẓ tersebut, jika kemungkinan makna itu sesuai dengan al-Qur'an dan al-Sunnah.[10]

Menurut ulama salaf, ta'wil mempuyai dua makna, yaitu *pertama,* makna yang *murādif* dengan tafsir, artinya ta'wil merupakan penjelasan terhadap suatu ungkapan, baik sesuai dengan makna ẓāhir maupun tidak. *Kedua,* ta'wil merupakan sesuatu yang dikehendaki dalam suatu ungkapan. Misalnya jika ungkapan tersebut menunjukkan perintah adanya untuk melakukan sesuatu, maka perbuatan yang bersangkutan adalah ta'wilnya, dan jika ada ungkapan dalam bentuk berita, maka berita yang disampaikan adalah ta'wilnya.[11]

Tafsir sebagai usaha memahami dan menerangkan maksud dan kandugan al-Qur'an telah mengalami perkembangan yang cukup variatif. Hakikat tafsir sebagaimana yang disimpulkan oleh Abdul Mustaqim dari Fazlur Rahman dan Muḥammad Syahrūr, tafsir dapat dilihat dari dua perspektif, yaitu: *Pertama,* tafsir sebagai produk merupakan hasil interaksi dan dialektika antara teks, konteks (realitas) dan penafsirannya. Ia dipengaruhi oleh situasi dan kondisi sosio-historis, perbedaan masa dan lingkungan yang mengitari, geo-politik, kecenderungan, interes dan motivasi penafsir, perbedaan misi yang diemban, bahkan kedalaman dan ragam ilmu yang dikuasainya serta kepentingan mufassirnya. Sebagai produk budaya, tafsir tidak hanya dikritik, bahkan perlu adanya rekonstruksi ulang jika tidak relevan lagi dengan perkembangan zaman. Tafsir sebagai produk pemikiran

---

[10]al-Aṣfihani, *al-Mufradạt fī Gharīb,* 40.
[10]Muḥammad, *Kitāb al-Ta'rīfāt,* 50.
[11]Muḥammad Ḥusain al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* jilid I, (Beirut: Dār al-Fikr, 1976), 20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

akan megalami pluralitas dan bersifat relatif, intersubjektif bahkan juga tentatif.[12] *Kedua*, tafsir sebagai proses, yaitu proses aktivitas interpretasi yang harus terus-menerus dilakukan. Berbeda dengan bentuk tafsir yang pertama, dalam hal ini Fazlur Rahman dan juga Muhạammad Syahrur keduanya sepakat bahwa al-Qur'an adalah kitab yang akan selalu relevan dalam segala ruang dan waktu, tetapi harus dibaca secara kreatif dan produktif, sehingga ia benar-benar menjadi solusi alternatif bagi pemecahan atas problem-problem sosial-keagamaan masyarakat dizamannya.

Perkembangan tafsir yang dimaksudkan dalam tulisan ini adalah dari segi paradigma dan bentuk penafsiran dari masa ke masa, sehingga tidak banyak mengungkap perkembangan tafsir berdasarkan periodesasinya. Untuk mengetahui perkembangan paradigma penafsiran, perlu diketahui metodologi tafsir, dari klasik hingga kontemporer, termasuk mengetahui bentuk, serta metode tafsir.

1. Bentuk Penafsiran

Tafsir sebagai usaha untuk memahami kandungan al-Qur'an, telah mengalami perkembangan yang cukup dinamis, mulai dari klasik sampai pada kontemporer. Secara garis besar, tafsir terdiri dari dua bentuk tafsir, yaitu tafsir *bi al-Ma'thūr* dan tafsir *bi al-Ra'y.* Penggunaan istilah "bentuk" ini digunakan oleh Nasruddin Baidan dalam *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Meskipun demikian, masih terdapat simpang siur dalam penggunaan istilah bentuk, jenis dan metode. Nadirsyah Hosen dalam bukunya *Tafsīr al-Qur'ān di Medsos* memasukkan *tafsīr bi al-Riwāyah* dan *bi al-Ra'y* ke dalam metode,

[12]Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LkiS, 2012), x.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Prof. M. Quraish Shihab dalam bukunya *Membumikan al-Qur'an,* mengkategorikan *tafsīr bi al-Riwāyah* dan *tafsīr bi al-Ra'y* kedalam corak dan metode tafsir. Sementara al-Farmawī membagi metode menjadi empat, yaitu ijmālī, taḥlīlī, muqārin dan mauḍū'ī, sementara *tafsīr bi al-Riwāyah* dan *tafsīr bi al-Ra'y* masuk sebagai sumber penafsiran. Konsekuensi dari inkonsistensi dalam pemakaian suatu istilah menjadikan kebingungan dalam memahami dan mengembangkan disiplin ilmu ini.[13]

Sementara itu dalam mendefinisikan terkait ruang lingkup tafsir *bi al-Ma'thūr,* para ulama sendiri masih terdapat banyak silang pendapat. Misalnya, al-Zarqānī, membatasi tafsir *bi al-Ma'thūr* hanya pada tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an, al-Sunnah dan para sahabat.[14] Berdasarkan keteragan tersebut, tafsir *bi al-Ma'thūr* hanya beroirentasi sampai pada sahabat, setelahnya yaitu tafsir para tabi'in, sudah tidak masuk kategori ini lagi. Hal ini bukan karena tanpa suatu alasan, melainakn karena faktanya banyak di antara tabi'in yang cenderung terpengaruh dengan riwayat-riwayat *isrāiliyyāt,*[15] pendapat demikian dimaksudkan al-Zarqāni untuk menyelamatkan tafsir dari pemikiran-pemikiran *isrāiliyyāt* yang menyesatkan. Berbeda dengan al-Zarqānī, al-Dzahabi justru memasukkan tafsir tabi'in pada jenis tafsir *bi al-Ma'thūr.* Menurutnya, sekalipun para

[13]Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Perkembangan Tafsīr al-Qur'ān di Asia Tenggara* (Yogyakarta: Putaka Pelajar, 2019), 15.
[14]al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*, 12.
[15] *Israiliyyāt* yaitu segala sesuatu yang bersumber dari kebudayaan Yahudi atau Nasrani, baik yang termaktub dalam Taurat, Injil dan penafsiran-penafsirannya, maupun pendapat orang-orang Yahudi atau Nasrani mengenai ajaran agama mereka. (Quraish Shihab, *Metode Penyusunan Tafsir yang Berorientasi Pada Sastra, Budaya dan Kemasyarakatan,* Ujung Pandang, IAIN Alaudin, 1984, 64)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tabi'in tidak menerima langsung tafsir dari Nabi, namun kitab-kitab tafsir *bi al-Ma'thūr* memuat tafsir mereka.[16]

Terlepas dari kedua pendapat di atas, hal yang tidak kalah *urgent* nya yaitu terkait pengertian tafsir *bi al-Ma'thūr* itu sendiri. Dalam hal ini terdapat dua permasalahan, yaitu *pertama* penafsiran yang telah diberikan Nabi dan para sahabat. *Kedua,* penafsiran al-Qur'an berdasarkan bahan-bahan yang diwarisi dari Nabi berupa al-Qur'an dan Sunnah, serta pendapat para sahabat, atau yang menurut Ḥakim disebut dengan hadis *marfū'*.[17] Melihat kedua persoalan tersebut, persoalan pertama mengindikasikan bahwa *ma'thūr* menjadi sifat dari tafsir. Sementara yang kedua, menjadi sifat dari sumber-sumber yang digunakan dalam penafsiran. Berdasarkan pemaparan tersebut, kedua permasalahan ini berimplikasi besar dalam penafsiran. Jika menggunakan definisi yang pertama, maka tafsir *bi al-Ma'thūr* tidak dapat dikembangkan lagi. Ranah seorang mufassir hanya meneliti pada kualitas riwayat tersebut. sementara jika menggunakan definisi yang kedua, maka tafsir *bi al-Ma'thūr* masih mempunyai potensi untuk dikembangkan lagi.[18]

Sekilas kedua pengertian tersebut terlihat kontradiksi satu sama lain, namun pada dasarnya bukanlah demikian. Definisi pertama, dimaksudkan pengertian tafsir *bi al-Ma'thūr* secara sempit, sementara yang kedua,

---

[16]Al-Dzahabi, *Tafsīr,* 152.

[17]Hadis marfu' yaitu ucapan, perbuatan, ketetapan atau sifat yang disandarkan kepada Nabi Muhammad Saw. secara khusus. Lihat Nurudin Itr, *'Ulūm al-Ḥadīth,* terj. Mujiya (Bandung Remaja Rosda Karya, 1994), 99.

[18]Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an: Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 43-44.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

merupakan pengertian tafsir *bi al-Ma'thūr* lebih luas, namun tidak sampai pada klasifikasi tafsir *bi al-Ra'y.*

Ketika al-Qur'an itu diturunkan, saat itu pula Rasulullah mempunyai hak otritatif dalam proses dan praktik menjelaskan al-Qur'an kepada para sahabat, sehingga pada masa ini, tidak seorang sahabat berani menafsirkan al-Qur'an.[19] Pada masa ini, Rasuullah belum memutuskan metodologi secara sistematis. Penafsiran yang dilakukannya, cenderung bersifat global, dengan disampaikan langsung secara lisan dan lebih pada praktik. Demikian pula generasi berikutnya sampai sekitar abad kedua hijriah (masa klasik). Hal ini sangat memungkinkan dilakukan, karena pada dasarnya peradaban Arab pada saat itu, sebagaimana yang diungkap oleh Abed al-Jabiri, merupakan peradaban lisan dan periwayatan, bukan tulis dan penalaran.[20]

Pada awalnya, tafsir *bi al-Ma'thūr* ditulis lengkap sanadnya, seperti dalam kitab tafsir *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* karya Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H/923 M). Namun seiring dengan perkembangannya, rangkaian sanad mulai dihilangkan, sehingga sulit dibedakan antara tafsir yang asli dari Rasulullah dengan tafsir yang dipalsukan atas nama Rasulullah. Meskipun demikian, penafsiran Rasulullah tidak menyentuh pada keseluruhan ayat al-Qur'an, hanya pada ayat-ayat yang dianggap *mushkīl* oleh sebagian sahabat. Pada dasarnya, penafsiran Nabi

---

[19]Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer* (Yogyakarta: Adab Press, 2014), 41.

[20]Muḥammad Abed al-Jabiri, *Bunyat al-Aql al-'Arabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nuzūm al-Ma'rifah li Thaqāfah al-'Arabiyah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1991), 14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terdiri dari dua kategori, yaitu *pertama,* sudah terinci. Artinya penafsiran yang telah diberikan Rasulullah tidak perlu ditafsiri kembali dan atau dikembangkan. Tafsir ini biasanya meliputi masalah-masalah ibadah, seperti sholat, puasa, zakat, haji dan sebagainya. *Kedua,* dalam bentuk ide pokoknya, artinya penafsiran masih bisa dikembangkan dan bisa diikuti atau relevan dengan setiap jamannya.[21]

Setelah berakhir masa salaf sekitar abad ke-3 H., peradaban Islam semakin maju dan berkembang, maka lahirlah berbagai madzhab dan aliran dikalagan umat. Masing-masing golongan berupaya untuk menguatkan keyakinan golongan mereka dengan menarik berbagai ayat maupun hadis untuk melegalkan madzhab mereka. Hal inilah yang menjadi embrio *tafsīr bi al-Ra'y*, yang selanjutnya berkembang berbagai aliran tafsir, mulai dari tafsir fiqih seperti kitab *Aḥkām al-Qur'ān* karya Abū Bakar Aḥmad ibn 'Alī al-Rāzī atau dikenal dengan al-Jaṣṣāṣ (w. 370 H/980 M), *Aḥkām al-Qur'ān* karya Ibn al-'Arabī (w. 543 H/1148 M), *Madārik al-Tanzīl wa al-Ḥaqāiq al-Ta'wīl* karya Maḥmūd al-Nasafī (Madzhab Hanafī), *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* karya Abū Abdullāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakar ibn Farḥ al-Qurtubī (w. 671 H/1273 M), tafsir teolog seperti *al-Kashaf* karya al-Zamakhsharī, tafsir sufi seperti *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Abū Muḥammad Sahal ibn 'Abdullāh ibn Yūnus ibn 'Īsā ibn 'Abdullāh al-Tustarī (w. 283 H/896 M), *Ḥaqāiq al-Tafsīr* karya Abū 'Abdullāh al-Raḥmān Muḥammad ibn al-Ḥusaīn ibn Mūsā al-Uzdi al-Salmī (w. 412 H/1021 M), *al-*

[21]Baidan, *Metode Penafsiran,* 45.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bayān fī Ḥaqāiq al-Qur'ān karya Abū Muḥammad Ruzbahan ibn 'Abī al-Nasr al-Baqli al-Syirazī (w. 666 H/1268 M), *Futuḥāt Makiyyāt* karya Ibn al-'Arabī, tafsir adabī ijtimā'ī seperti *Tafsīr al-Qur'ān* karya al-Marāghī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya Mahmūd Shaltut, dan *Tafsīr al-Wāḍih* karya Muḥammad Maḥmūd Baht al-Ḥijazial-Baḥr al-Muḥīṭ karya Abū Ḥayyān, tafsir 'ilmī seperti *Tafsir al-Jawāhir al-Qur'ān* karya Imam al-Ghazālī, *al-Islām Yatahadda* karya Wāḥid al-Dīn Khan, *Sunan Allah al-Kawniyyah* karya Muḥammad Aḥmad al-Ghamrawi, *al-Ghidzā' wa al-Dawā'* (Gizi dan obat) karya Jamal al-Dīn al-Fandi, *al-Qur'ān wa al-'Ilm al-Ḥadīth* (al-Qur'an dan Ilmu Pengetahuan Modern) karya 'Abd al-Razzāq Naufal, *al-Tafsīr al-'Ilm li al-Āyāt al-Kawniyyah fī al-Qur'ān al-Karīm* (Tafsir Ilmiah bagi Ayat-ayat tentang Alam dalam al-Qur'an) karya Hanafi Ahmad.[22]

Dari berbagai segi tafsir yang ada, bisa dikatakan bahwa *tafsir bi al-Ra'y* mengalami perkembangan yang begitu pesat melebihi daripada perkembangan *tafsir bi al-Ma'thūr.* Meskipun demikian, *tafsir bi al-R'y* dalam penerimaannya masih belum menemukan kata mufakat seluruh ulama. Ada yang membolehkan, ada pula yang melarangnya. Namun setelah diteliti, kedua perbedaan ini hanya bersifat redaksional saja. Kedua belah pihak sama-sama mencela penafsiran yang hanya berdasarkan *ra'y* (pemikiran) semata, tanpa mengindahkan adanya kaidah-kaidah dan kriteria yang berlaku dalam penafsiran al-Qur'an. Penafsiran serupa inilah yang diharamkan oleh Ibn

[22]Quraish Shihab, dkk., *Sejarah dan 'Ulūm al-Qur'ān,* ed., Azyumardi Azra (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013),180-186.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Taymiyah.[23] Bahkan Imam Ibn Hambal menyatakannya sebagai tidak berdasar.[24] Sebaliknya, keduanya sepakat terhadap pengguaan *ra'y* dalam penafsiran al-Qur'an berdasarkan hadis-hadis Rasulullah serta kaidah-kaidah yang sesuai dengan syariat serta selaras dengan akal pikiran sehat.[25]

2. Metodologi penafsiran

Di masa klasik, bisa dikatakan bahwa kajian metologi dalam penafsiran sangat kurang. Para mufassir klasik lebih cenderung langsung pada wacana, penafsiran kata per kata atau bisa disebut dengan penafsiran secara *ijmālī* (global), tanpa menentukan terlebih dahulu teori-teori yang digunakan dalam penafsirannya. Meskipun demikian, bukan berarti para mufassir tidak mempunyai teori tentang penafsiran, justru karena pemahamannya yang begitu baik, sehingga metodologi tidak perlu lagi dibahas, yang memang itu tidak masuk dalam ranah tafsir. Selain itu juga dimungkinkan adanya kebutuhan akan pemecahan masalah secara tepat dan praktis, sehingga tidak lagi dibutuhkan teori-teori yang kompleks dan rumit. Sehingga para mufassir juga tidak begitu termotivasi mengkajinya secara ilmiah. Namun pada masa modern, permasalahan semakin kompleks, ditambah lagi dengan kondisi umat yang lebih senang menjauhi ajaran agama, bahkan melegitimasi penyimpangan dengan mengatasnamakan agama. Oleh karena itu, kembali kepada al-Qur'an dengan pemahaman yang semestinya adalah suatu

---

[23]Ibn Taymiyah, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr, ed., Adnān Zurzur* (Kuwait: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1971), 105.
[24]Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm,* 179.
[25]Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 376-377.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keniscayaan. Sementara para mufassir yang mumpuni jauh dari kata banyak. sehingga dibutuhkan adanya jalan menuju penafsiran al-Qur'an, dan para mufassirlah ujung tombaknya.[26]

Maksud "jalan" dalam hal ini yaitu metode. Seiring dengan perkembangannya, metode penulisan tafsir terdiri dari metode global (ijmālī), metode analitis (taḥlīlī/tafṣīlī), metode perbandingan (muqārin), serta metode tematik (mawḍū'ī). Metode *ijmālī,* yaitu suatu metode tafsir yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan cara mengemukakan makna gobal.[27] Dengan metode ini, para mufassir menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'an secara global, dengan menyitir ayat lain atau menambahkan kalimat lain yang cenderung memiliki makna dengan kalimat untuk memahami maksud suatu ayat. Penafsiran jenis ini biasanya ditulis berdasarkan urutan muṣḥaf, sehingga makna-maknanya saling berhubungan. Adapun tokoh yang masuk dalam kategori tafsir metode ijmālī, yaitu *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya Muhammad Farid Wajdi, seorang mufassir kontemporer asal Mesir, serta tafsīr *al-Wasīṭ* karya Tim Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah (Lembaga Penelitian Islam).[28] Metode tafsir kedua, yaitu tafsir *taḥlīlī.* Secara bahasa, *taḥlīlī* berasal dari kata *ḥallala yuḥallilu taḥlīl,* yang berarti mengurai, menganalisis. Tafsir taḥlīlī dimaksudkan untuk menyoroti ayat-ayat al-Qur'an dengan memaparkan segala makna dan aspek yang terkandung di dalamnya berdasarkan urutan muṣḥaf uthmānī. Dibandingkan dengan metode

[26]Baidan, *Wawasan Baru,* 380.
[27]Abd al-Ḥay al-Farmawi, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī* (t.t: Dirāsāt Manhājiyyah Mawḍū'iyyah, 1977), 43-44.
[28]Shihab, dkk., *Sejarah dan 'Ulūm,* 186.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tafsir yang ada, metode tafsir taḥlīlī merupakan metode yang paling tua, karena berasal dari sahabat Nabi. Pada mulanya terdiri dari tafsiran beberapa ayat, yang terkadang hanya mencakup penjelasan kosakatanya, namun kemudian para mufassir merasakan kebutuhan tafsir secara menyeluruh. Oleh karena itu pada akhir abad ketiga dan awal abad k-4 H (ke-10 M), para ahli tafsir seperti Ibn Majah, al-Ṭabarī dan sebagainya lalu mengkaji keseluruhan isi al-Qur'an dan membuat model-model paling maju dari tafsir ini.[29]

Metode yang ketiga, yaitu tafsir perbandingan. Objek kajian tafsir dengan metode ini dapat dikelompokkan pada tiga kategori, yaitu: perbandingan ayat al-Qur'an dengan ayat lain, perbandingan ayat al-Qur'an dengan Hadis serta perbandingan penafsiran antar mufassir.[30] Adapun kitab tafsir yang menggunakan metode ini, yaitu *Durrah al-Tanzīl wa Ghurrah al-Ta'wīl* (Mutiara al-Qur'an dan Wajah Ta'wil) karya al-Iskafi, yang terbatas pada perbandingan antar ayat, dan *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* (Himpunan Hukum al-Qur'an), karya al-Qurṭubī yang membandingkan penafsiran antar mufassir.[31] Metode yang keempat yaitu metode *mauḍū'ī,* yaitu suatu metode dalam penyusunan tafsir secara tematis, ditulis berdasarkan tema yang diangkat, sehingga urutan muṣḥaf tidak menjadi landasan lagi. Secara umum, tafsir ini memiliki dua bentuk, yaitu tafsir yang membahas satu surat al-Qur'an secara menyeluruh, serta tafsir yang menghimpun dan menyusun

---

[29]Ibid., 172-173.

[30]M. Quraish Shihab, "Tafsir al-Qur'an dengan Metode Mauḍū'ī", dalam K.H. Bustanmi Abdul Gani dan Chatibul Umam (Ed.), *Berapa Aspek Ilmiah tentang al-Qur'an* (Jakarta: PTIQ, 1986), 38.

[31]Ṭanṭawi Jawhari, *al-Jawāhir fī al-Tafsīr al-Qur'ān,* jilid I (Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabi, 1350 H), 58.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki kesamaan arah dan tema, kemudian memberikan penjelasan dan mengambil kesimpulan, di bawah satu bahasan tema tertentu.[32] Tafsir tematik baru dikenal sebagai metode yang spesifik diperkenalkan oleh Aḥmad al-Sayyid al-Kumi, ketua jurusan Tafsir di Universitas al-Azhar bersama sejumlah kolega dan murid-muridnya. Contoh tafsir metode tematik, yaitu *al-Mar'ah fī al-Qur'ā*n (Wanita dalam Perspektif al-Qur'an) dan *al-Insān fī al-Qur'ān al-Karīm* (Manusia dalam al-Qur'an) karya Abbas Mahmud al-'Aqqād; *al-Ribā fī al-Qur'ān al-Karīm* (Riba dalam Perspektif al-Qur'an) karya Abū al-A'lā al-Maudūdī, *al-Waṣāya al-'Ashr* (Wasiat yang sepuluh) karya Syaikh Mahmud Syaltut; *Tema-tema Pokok al-Qur'an* karya Fazlur Rahman; dan *Wawasan al-Qur'ān; Tafsir Mauḍū'ī atas Perbagai Persoalan Umat* karya M. Quraish Shihab.[33]

3. Kecenderungan Penafsiran

Dilihat dari kecenderungan studi al-Qur'an mulai klasik hingga kontemporer, Ignaz Goldziher mencatat adanya lima kecenderungan, yaitu Studi al-Qur'an Tradisionalis, Studi al-Qur'an dogmatis, Studi al-Qur'an mistik, studi al-Qur'an sektarian dan sudi al-Qur'an Modern. Kecenderungan modern selanjutnya dibagi atas tafsīr 'ilmī, tafsir realis (waqi'i) dan tafsir sastra (adabī). Tafsir ilmi memiliki relevansi dengan penafsiran al-Qur'an

[32]Abd al-Ḥayy Farmawi dan Zahir ibn Awal al-A'ma'i, Muhammad Baqir al-Ṣadr, dan Muḥammad Quraish Shihab dan sebagainya, menyebut kedua bagian tafsir ini merupakan bentuk tafsir *mauḍū'ī,* namun Muḥammad al-Ghazalī membedakan kedua bentuk tafsir ini. Bentuk tafsir yang pertama disebut dengan *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī,* dan yang kedua disebut dengan *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī.* (Muhammad al-Ghazālī, *Nahw Tafsīr Mawḍī'ī li Suwār al-Qur'ān al-Karīm,* cetakan ke II, (Kairo: Dār al-Syurūq, 1992), 5-6.)
[33]Shihab, dkk., *Sejarah dan 'Ulūm*,194.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang benar, karena pada dasarnya al-Qur'an mendahului ilmu pengetahuan modern, sehingga mustahil al-Qur'an bertentangan dengan sains modern. Menyikapi keterkaitan al-Qur'an dengan ilmu pengetahuan, Muhammad Abduh menjelaskan beberapa prinsip dasar, yaitu bahwa al-Qur'an tidak diturunkan sebagai penjelas dari segala problematika ilmu pengetahuan alam (materi). Al-Qur'an menjadi sakral sebagai manifestasi dari sang Maha suci, begitu juga alam dengan segala keindahan dan keajaiban-keajaibannya sebagai hikmah yang dimiliki Allah; sehingga sudah sepatutnya tidak ada keraguan, jika terdapat ungkapan atau pengibaratan lain menyangkut fenomena alam yang disinggung al-Qur'an berseberangan dengan konsepsi ilmu pengetahuan alam. Selain itu juga adanya motivasi langsung dalam al-Qur'an untuk mempelajari ilmu alam serta melakukan studi atasnya[34]

Sementara tafsir waqi'i berprinsip bahwa al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia dalam menghadapi tantangan hidup, sehingga ia harus ditafsiri dengan pendekatan tertentu yang dapat menjawab tantangan manusia.[35] Adapun *tafsīr adabī* berprinsip bahwa al-Qur'an merupakan kitab sastra terbesar dan bacaan mulia yang mampu memengaruhi jiwa manusia. Jika kedua kecenderungan sebelumnya berpangkal pada tujuan al-Qur'an sebagai petunjuk manusia, maka *tafsīr adabī* justru ingin mengembalikan fungsi awal al-Qur'an, yaitu ditujukan kepada jiwa pendengar awalnya.[36]

---

[34]Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir; dari Klasik Hingga Modern,* terj. M. Alaika Salamullah dkk., (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), 428-431.
[35]Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern,* terj. Hairussalim (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 125.
[36]Aksin Wijaya, "Memburu Pesan Sastrawi al-Qur'an", *JSQ,* PSQ Jakarta 2006.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menilik pada perkembangan tafsir, menurut Ignaz Goldziher perkembangan tafsir selalu mengalami pergeseran paradigma dan epistemologi. Pada masa klasik, epistemologi tafsir pada umumnya bertumpu pada verbal-tekstual, yang penjelasannya hanya mengandalkan pada nalar bayānī dan berkecenderungan ideologis. Sementara di era modern, tafsir lebih dilihat pada kesesuaian dengan ilmu pengetahuan, serta sebagai solusi solutif terhadap persoalan sosial-keagamaan.

B. Paradigma Tafsir

Sebagai suatu konsep, istilah paradigma sudah dikenal lama. Namun pada zaman modern ini, istilah paradigma pertama kali diperkenalkan oleh Thomas Kuhn, melalui bukunya *"The Structure of Scientific Revolution"* yang ditulis pada tahun 1962, kemudian dipopulerkan dalam teori sosial oleh Robert Friedrichs pada tahun 1970. Tujuan utama Kuhn adalah untuk menentang asumsi yang berlaku umum di kalangan ilmuwan, bahwa perkembangan ilmu pengetahuan itu terjadi secara kumulatif. Sementara Kuhn sendiri berpandangan bahwa ilmu pengetahuan terjadi secara revolusi. Akibat adanya revolusi pengetahuan, maka muncul paradigma baru yang dapat menyelesaikan persoalan yang dihadapi.[37]

Secara bahasa, *paradigm* (bahasa Inggris), *para deigma* (bahasa Yunani), berarti *para* (di samping, di sebelah) dan *dekynai* (memperlihatkan; model, contoh, arketipe, ideal).

[37] Ardial, *Paradigma dan Model Penelitian Komunikasi* (Jakarta: Bumi Aksara, 2014), 156.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sementara menurut istilah, sebagaimana dalam kamus Filsafat, paradigma memiliki banyak definisi, yaitu:[38]

1. Cara memandang sesuatu
2. Totalitas premis-premis teoretis dan metodologis yang menentukan atau mendefinisikan suatu studi ilmiah konkret, yang melekat dalam praktek ilmiah pada tahap tertentu.
3. Dasar untuk menyeleksi dan memecahkan problem-problem riset.
4. Plato memakai istilah ini berkaitan dengan ide atau forma
5. Dalam filsafat kontemporer pusat analisis dan kritik sering kali merupakan kasus paradigma, yang disajikan sebagai contoh isu-isu yang dibicarakan. Dengan demikian, kasus paradigma cenderung mirip dengan pemecahan argumen.
6. Kuhn beranggapan bahwa teori-teori ilmiah dibangun sekitar paradigma-paradigma dasar.

Dalam *masterpiece*-nya, Kuhn menggunakan istilah paradigma untuk banyak arti, seperti matriks disipliner, model atau pola berpikir dan pandangan dunia kaum ilmuwan. Namun secara umum, paradigma didefinisikan sebagai seperangkat asumsi-asumsi teoritis umum dan hukum-hukum serta teknik-teknik aplikasi yang dianut secara bersama oleh para anggota suatu komunitas ilmiah.[39] Pada dasarnya, paradigma mengandung dua komponen utama, yaitu prinsip-prinsip dasar dan kesadaran intersubjektif. Adapun prinsip-prinsip dasar, adalah

---

[38]Loresn Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2005), 779.
[39]Husain Heriyant, *Paradigma Holistik: Dialog Filsafat, Sains dan Kehidupan Menurut Shadra dan Whitehead* (Jakarta: Teraju, 2003), 28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

asumsi-asumsi teoritis yang mengacu kepada sistem metafisis, ontologis dan epistemologis tertentu. Sementara kesadaran intersubjektif adalah kesadaran kolektif terhadap prinsip-prinsip dasar yang dianut secara bersama, sehingga dapat melangsungkan komunikasi yang memiliki *frame of reference* yang sama.[40]

Sebuah paradigma dalam setiap disiplin ilmu meniscayakan adanya asumsi metodologis. Demikian juga perkembangan sebuah ilmu sangat dipengaruhi oleh sebuah perkembangan paradigma. Sebagaimana dalam ilmu-ilmu sosial, tafsir juga dikembangkan di era kontemporer.[41]

Paradigma yang digunakan oleh tiap mufassir dalam menginterpretasikan al-Qur'an, tentu akan berimplikasi pada variasi produk tafsir, yang kemudian muncul sebagai referensi nalar selanjutnya. Sekian banyak paradigma penafsiran, tentu saja akan melahirkan kecenderungan-kecenderungan penafsiran sesuai dengan latar belakang mufassirnya.

1. Paradigma Tafsir Tekstual

Secara literal, tafsir tekstual tidak dikenal dalam istilah tafsir, baik dalam bahasa Arab maupun bahasa Indonesia. Namun secara esensial, tafsir ini sudah diperkenalkan sejak awal munculnya tafsir itu sendiri. Baik yang terkandung dalam tafsir *mujmal, taḥlīlī, muqaran* bahkan dalam tafsir *mawḍū'ī.* Hal ini bergantung dari mana seorang Mufassir itu menemukan makna teks ayat, tekstual atau makna kontekstualnya.[42]

---

[40]Ibid., 29.
[41]Mustaqim, *Epistem,* 53-54.
[42]Syafrudin, *Paradigma Tafsir,* 38.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Meminjam istilah fiqhiyah, Tafsir tekstual berarti memaknai al-Qur'an secara lahiriah yang dalam sejarah fiqh dipelopori oleh aliran *zahiriyah*. Dalam mrnginterpretasikan al-Qur'an, aliran ini dipengarui oleh tiga prinsip dasar, yaitu: *pertama,* berpegang teguh pada lahiriah teks, dan tidak melampauinya kecuali dengan yang zahir lainnya, atau dengan konsensus ijma' yang pasti. *Kedua,* maksud teks tersurat pada teks, bukan yang tersirat yang memerlukan penalaran mendalam. Begitu juga dengan maslahat yang dikehendaki syara'. *Ketiga,* menerima apa yang telah ditetapkan syara', artinya tidak mencari sebab dibalik ditetapkannya syara', karena itu adalah sebuah kekeliruan.[43]

Para penganut tafsir tekstual, meyakini bahwa al-Qur'an sebagai kitab suci yang kebenarannya bersifat mutlak, tidak hanya dalam konteks situasi dan kondisi tertentu, melainkan seluruh situasi dan kondisi atau yang biasa dikenal dengan istilah *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān,* sehingga al-Qur'an sudah seharusnya diposisikan sebagai kitab yang mengandung seperangkat hukum dan doktrin keagamaan yang baku, tetapi pada saat yang sama, ia bergerak mengikuti perkembangan zaman yang terletak pada makna zahirnya, bukan makna batinnya. Madzhab yang menggunakan kaidah ini disebut sebagai madzhab *ẓāhirī* karena diprakarsai oleh Dāwud al-Ẓāhirī (w. 270 H), kemudian dilanjutkan oleh Ibn Ḥazm (w. 456 H) dalam kitabnya *al-Muḥallā.* Dengan demikian, kaum tekstualis cenderung menjadikan al-Qur'an dan

[43]TOT PSQ dan STAIN Surakarta, "Pola Interaksi dengan al-Qur'an dan Sunnah*",* Solo, 17-18 November 2008., Syafrudin, *Paradigma Tafsir,* 38.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hadis sebagai satu-satunya sumber otoritas yang sah, dengan mengabaikan penafsiran manusia.[44]

Tekstual di sini lebih cenderung pada paradigma berfikir, baik cara, metode maupun pendekatan terhadap teks atau makna harfiah teks. Istilah ini juga diartikan sebagai kecenderungan suatu metode penafsiran yang menitikberatkan pada makna teks secara harfiah (literal) dengan tanpa menyertakan konteks sosio-historis teks dalam aktivitas penafsirannya, dan proyeksi makna teks ke depan. Jika ditarik pada paradigma yang melatarbelakangi penafsiran pola tafsir tekstual, maka hakikat tafsir tekstual adalah bersifat eksklusif dan literer, hal ini dikarenakan tafsir dengan pola seperti ini, tidak bisa didekati dengan metode mutakhir lainnya.

a. Kerangka konseptual tafsir tekstual

Prinsip dasar dalam tafsir tekstual yaitu *al-Ibrah bi Umūm al-Lafẓ lā bi Khuṣūṣ al-Sabab* (ketetapan makna itu berdasarkan keumuman teks, bukan pada partikularitas sebab). Tafsir tekstual dibangun atas dua kerangka konseptual, yaitu: *pertama,* memahami al-Qur'an hanya berhenti dalam konteks kesejarahannya, *kedua,* Tidak mengikutsertakan fenomena-fenomena sosial ke dalam kerangka tujuan pokok diwahyukannya al-Qur'an.[45]

b. Parameter tafsir tekstual

Tafsir yang berorientasi pada tekstual ini tidak berupaya mengembangkan substansi teks pada persoalan masa sekarang. Artinya

[44]Ibid., 39-41.
[45]Syafrudin, *Paradigma Tafsir,* 39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

persoalan masa sekarang dipaksakan dengan teks masa lalu. Dengan analisis kebahasaanya, tidak jarang tafsir ini bersifat bayānī dan bersifat deduktif, di mana posisi teks al-Qur'an menjadi penafsiran dan bahasa menjadi perangkat analisisnya. Oleh karena itu, parameter kebenaran tafsir tekstual yaitu pada kebenaran dataran tekstual (harfiah), dalam artian makna teks sebagaimana yang dikatakan oleh teks secara tersurat, sehingga makna di luar teks dianggap bertentangan dengan, atau merusak makna asli teks. Pada saat yang sama, tafsir ini juga menafikan subjektivitas dan kontekstualitas penafsir. Artinya, tanpa melibatkan dimensi kultural teks, keterlibatan sang penafsir dan proyeksi makna teks yang sesuai zamannya.[46]

2. Paradigma Tafsir Kontekstual

Istilah kontekstual adalah istilah yang baru, yang tidak dijumpai dalam al-Qur'an maupun dalam bahasa Indonesia. Gagasan ini sendiri muncul dari keprihatinan penampilan tafsir al-Qur'an selama ini. Sebagaimana menurut Fazlur Rahman, sebagai penggagas tafsir kontemporer, hanya menghasilkan pemahaman yang sepotong (parsial). Hal ini disebabkan oleh kecenderungan yang umum dalam memahami al-Qur'an secara ayat per ayat, bahkan kata per kata. Oleh karena itu, penafsiran dari ulama klasik sampai pertengahan tidak menghasilkan sesuatu yang kohesif dan bermakna bagi kehidupan masyarakat.[47]

---

[46]Syafrudin, *Paradigma Tafsir,* 40.
[47]Ibid., 43.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Secara bahasa, dalam kamus *al-Maurid* (Inggris-Arab), *context* diartikan dengan *al-Qarīnah* (indikasi), *siyāq al-Kalām* (kaitan-kaitan, latar belakang, duduk perkara suatu pernyataan), *bī'ah* (suasana), *muḥīṭ* (yang meliputi). Kontekstual diartikan dengan *qarīnī, mutawaqqif 'alā al-Qarīnah* (mempertimbangkan indikasi).[48] Istilah konteks dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia diartikan sebagai bagian suatu uraian atau kalimat yang dapat mendukung atau menambah kejelasan makna, atau situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian.[49]

Konteks merupakan situasi yang meliputi peristiwa itu terjadi atau situasi yang menyertai munculnya sebuah teks. Sementara kontekstual sendiri berkaitan dengan konteks tertentu. Sedangkan secara terminologi, sebagaimana yang diungkap Noeng Muhadjir, bahwa kontekstual memiliki beberapa definisi, yaitu: *Pertama*, usaha memahami makna dalam rangka mengantisipasi problem-problem sekarang yang biasanya muncul. *kedua*, makna yang melihat relevansi masa lalu, sekarang dan akan datang. *ketiga*, memperlihatkan keserasian antara pusat (*central*), yaitu teks al-Qur'an dengan pinggiran (*Periphery*), yaitu terapannya, termasuk menundukkan al-Qur'an sebagai sentral moralitas.[50]

Menurut Fazlur Rahman, bagian dari tugas untuk memahami pesan al-Qur'an sebagai sebuah kesatuan adalah mempelajarinya dengan sebuah latar

---

[48]Munir Ba'albaki, *al-Maurid* (t.t: Dār al-'ilm li al-Malayin, 1973), 212.
[49]Anton M. Moeliono dkk., *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II Cet. III (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), 458
[50]Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000), 263-264.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

belakang. Latar belakang langsungnya adalah aktivitas Nabi dan perjuangannya selama 23 tahun di bawah bimbingan al-Qur'an. Oleh karena itu, adat istiadat, pranata-pranata dan pandangan hidup orang-orang Arab pada umumnya sangat penting untuk mengetahui aktivitas Nabi Saw. Suatu usaha juga tidak hanya untuk memahami agama Arab pra-Islam, melainkan juga pranata-pranata sosial, kehidupan ekonomi, hubungan politik, peran penting suku Quraisy, pengaruh kekuasaan religion-ekonomisnya di kalangan orang-orang Arab harus dipahami. Tanpa memahami hal-hal tersebut, usaha memahami al-Qur'an hanya menjadi angan-angan belaka.[51] Berdasarkan penjelasan tersebut, tafsir seperti ini berorientasikan pada konteks, baik konteks teks maupun konteks pembaca, yang selanjutnya disebut Fazlur Rahman dengan tafsir Kontekstual.

a. Kerangka konseptual tafsir kontekstual

Tafsir ini berusaha melakukan kontekstualisasi makna dengan mengambil prinsip-prinsip universal-substantif, yang meliputi nilai kebebasan, nilai-nilai humanistik, nilai-nilai keadilan, kesetaraan, hak asasi manusia, dan sebagainya. Selanjutnya oleh Fazlur Rahman nilai-nilai tersebut dikenal dengan ideal-moral. Sementara itu, prinsip yang mendasar dari tafsir kontekstual, yaitu *al-Ibrah bi Khuṣūṣ al-Sabab lā bi Umūm al-Lafẓ* (ketetapan makna didasarkan pada partikularitas sebab, bukan pada universalitas teks), bahkan di era kontemporer kini muncul *al-Ibrah bi*

[51]Syafrudin, *Paradigma Tafsir,* 45-46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Maqāṣid al-Sharī'ah, yang mencoba mencari sintesa-kreatif dalam menafsirkan teks berlandaskan pada tujuan disyariatkannya doktrin.

Menurut Taufik Adnan berdasarkan pembacaannya dari teori *double movemont*nya Fazlur Rahman, ada dua kerangka konseptual tafsir kontekstual, yaitu:[52]

1) Memahami al-Qur'an dalam konteksnya serta memproyeksikannya kepada situasi masa kini. Kerangka ini mencakup dua langkah, yaitu: *Langkah pertama,* memahami al-Qur'an dalam konteks, yang meliputi:
   a) Pemilihan objek penafsiran
   b) Mengkaji tema atau istilah tersebut dalam konteks kesejarahan pada masa pra al-Qur'an dan pada masa al-Qur'an.
   c) Mengkaji respons al-Qur'an sehubungan dengan tema atau istilah dalam *urutan* kronologisnya, dengan memberikan pengertian khusus kepada konteks sastra ayat-ayat al-Qur'an yang dirujuk.
   d) Mengaitkan pembahasan tema atau istilah lain yang relatif.
   e) Menyimpulkan kehendak atau tujuan-tujuan al-Qur'an sehubungan dengan tema tersebut melalui kajian-kajian di atas.
   f) Menafsirkan ayat-ayat spesifik yang berkaitan dengan tema berdasarkan kesimpulan dari kajian yang telah dilakukan.

   Langkah kedua, memproyeksikan pemahaman al-Qur'an dalam konteksnya. Langkah ini bisa dilakukan dengan menerapkan langkah pertama kepada situasi kekinian.

[52]Ibid., 46-48.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2) Membawa fenomena-fenomena sosial ke dalam naungan tujuan-tujuan al-Qur'an. Sebagaimana pada kerangka pertama, kerangka kedua ini juga memiliki dua langkah pokok, namun pada kerangka kedua ini kerangka konseptualnya cenderung dari realitas kekinian ke dalam naungan al-Qur'an. Adapun langkah-langkahnya, yaitu meliputi:

Langkah pertama, mengkaji dengan format fenomena sosial yang dimaksud. Dalam langkah ini, peralatan dan perbekalan ilmu-ilmu sosial dan kealamaan merupakan suatu keniscayaan dan sangat dibutuhkan. Oleh karena itu, kajian ini melibatkan berbagai pihak dan disiplin keilmuwan, baik sosiologi, antropologi, maupun psikologi.

Langkah kedua, menilai dan menangani fenomena ini berdasarkan tujuan-tujuan moral al-Qur'an melalui langkah praksisnya.

b. Parameter tafsir kontekstual

Parameter tafsir kontektual yaitu selain pada kebenaran teks juga melibatkan berbagai variabel di luar teks, seperti konteks, subjektivitas penafsir, dan kebenarannya tidak bersifat mutlak. Tafsir pada hakikatnya tidak dimaksudkan untuk mereproduksi makna teks, melainkan untuk memproduksi makna teks. Dengan demikian, tidak hanya mencari penafsiran yang tepat untuk saat ini, melainkan juga menghadirkan kembali makna awal pada saat yang sama makna yang baru dimunculkan. Oleh karena itu, parameter kebenarannya termasuk aliran fungsionalisme teks, yaitu teks disebut sebagai kitab suci jika teks tersebut telah lulus uji

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

fungsional dan pragmatik tertentu, artiannya teks dianggap otoritatif, jika memang bermuara pada nilai-nilai dan kepentingan masyarakat umum.[53]

Setiap metode dan tafsir, setiap cara dan pendekatan secanggih apapun digunakan, boleh jadi lain di teks, lain pula di konteks. Dilema ini logis adanya, karena pada dasarnya substansi kitab suci mempersyaratkan adanya kedekatan logis antara otoritas normatif dengan realitas objektif masyarakat.[54] Umat Islam tidak hanya dituntut untuk memahami al-Qur'an secara kontekstual (relevan dengan ruang dan waktu), tetapi juga secara profetik (melintasi batas ruang dan waktunya sendiri). Sebagaimana ditegaskan Abbas Mahmud al-'Aqqad, bahwa:

> Seandainya para sahabat nabi itu masih hidup di zaman sekarang ini, maka pasti mereka akan menggunakan penemuan-penemuan baru, pengalaman-pengalaman sejarah yang baru diketahui pada saat ini, untuk memahami al-Qur'an. Dengan demikian, tidaklah mustahil bahwa pemahaman-pemahaman mereka yang terdahulu.[55]

Nilai-nilai al-Qur'an diperhadapkan pada: (1). keharusan mewujudkan tuntunannya melalui penafsiran yang bersandarkan pada realitas budaya lokal; dan (2). keharusan mempertahankan kontinuitas dan keautentikannya sepanjang zaman. Dilema ini dapat teratasi jika dalam mengantisipasi dinamika sosial, tidak serta merta menghanyutkan nilai-nilai universal al-Qur'an ke dalam wilayah perubahan, tetapi pranata dan struktur berpikir masyarakat dalam mewujudkan ajaran-ajarannya yang parsial itulah yang perlu dirasionalisasi dan disegarkan dasar filosofinya.[56]

---

[53]Syafrudin, *Paradigma Tafsir,* 53.
[54]Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an: Kajian Tematik atas Ayat-ayat Hukum dalam al-Qur'an* (Jakarta: Penamadani, 2005), 3.
[55]M. Quraish Shihab, "Tafsir Kontekstual itu Mutlak diperlukan", *Majalah Panji Masyarakat,* No. 456 (Jakarta, 21 Juli 1987), 56.
[56]Umar Shihab, *Kontekstualitas al-Qur'an,* 39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

RUANG LINGKUP BUKU TAFSIR AL-QUR'AN DI MEDSOS

A. Biografi Nadirsyah Hosen: sebagai Penulis Buku Tafsir al-Qur'an di Medsos

1. *Setting* Sosio-Historis Nadirsyah Hosen

Nadirsyah Hosen atau yang biasa di sapa warga NU dengan gus Nadhir, lahir pada 8 Desember 1973 M. Ia adalah putra bungsu dari delapan bersaudara,[1] dari pasangan almarhum Prof. K.H. Ibrahim Hosen dengan HJ. Zatiah Kadir. Ayahnya adalah seorang ulama besar ahli fikih dan fatwa, pendiri sekaligus rektor pertama Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an (PTIQ) dan Institut Ilmu al-Qur'an (IIQ), serta 20 tahun menjadi ketua MUI/ Ketua Komisi Fatwa (1980-2000).[2]

Dari jalur ayahnya, kakek dari Nadirsyah Hosen, KH. Hosen adalah seorang ulama dan saudagar keturunan Bugis, pendiri Mu'awanatul Khair Arabische School di Tanjung Karang, Lampung pada awal abad ke-20.[3] Sementara neneknya, Siti Zawiyah adalah keturunan ningrat Kerajaan Salebar, Bengkulu. Jalur profesi Ibrohim seolah menggabungkan asal-usul kedua orang tuanya, ulama sekaligus birokrat (ningrat). Ayah Nadirsyah Hosen, Ibrahim Hossen wafat dalam usia 84 tahun pada tanggal 7 November 2001 setelah mendapat perawatan selama delapan hari karena sakit jantung di Mount Elizabeth Hospital, Singapura. Jenazahnya dimakamkan pada kamis

---

[1]Https://ahmad.web.id, diakses pada 20 Juni 2019, 11.23.
[2]Hosen, *Tafsir al-Qur'an,* 277.
[3]Beritagar.id, 20 September 2018 diakses pada 23 Mei 2019 14.29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

siang di Pemakaman IAIN Syarif Hidayatullah, Ciputat Jakarta Selatan.[4] sementara itu, ibu Nadirsyah meninggal dunia setelah menderita kanker selama 20 tahun. Semasa hidupnya, ibunya adalah seorang pembaca setia sekaligus kritikus yang ulung. Setiap tulisan-tulisan Nadirsyah, tidak luput dari pembacaannya, untuk selanjutnya diberi masukan serta kritikan-kritikan yang membangun. Dari sanalah timbul kecintaannya terhadap al-Qur'an serta motivasi untuk menyelesaikan pendidikan formalnya.[5]

Hidup dalam keluarga yang agamis, Nadirsyah mendapat pelajaran agama pertama kali dari abahnya sendiri, seperti *ilmu Tafsir, fikih* dan *uṣūl fiqh*. Dari jalur ayahnya inilah ia mempunyai sanad keilmuan melalui Buntet Pesantren. Selain belajar kepada ayahnya, Nadirsyah juga belajar *uṣūl fiqh* kepada almarhum K.H. Makki Rafi'i yang pada masa pensiunnya menetap kembali di Cirebon. Gus Nadir juga belajar Bahasa Arab dan Ilmu Hadis kepada almarhum Prof. Dr. K.H. Ali Mustofa Ya'qub. Kiai Makki dan Kiai Ali Muṣṭofā, keduanya adalah alumni dari Pesantren Tebuireng, maka sanad Gus Nadir, baik dari jalur Buntet maupun Tebuireng bersambung sampai kepada Hadrah al-Shaīkh Hasim al-Ash'arī. Pada tahun 2012, saat *sabbtical leave* dari kampus tempat ia bekerja, Gus Nadir memilih meneruskan studinya di mesir, sambil berziarah ke makam para *awliyā'*.[6]

---

[4]Https://www.iiq.ac.id, diakses pada 20 Juni 2019, 10.39.
[5]Hosen, *Tafsir al-Qur'an,* vii.
[6]Ibid., 277-278.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Karier Intelektual Nadirsyah Hosen

Nadirsyah Hosen sebagai sosok yang haus akan ilmu pengetahuan, tidak hanya berhenti belajar di kalangan keluarga sendiri dan pondok-pondok pesantren, ia juga menjajaki dunia pendidikan formal. Setelah lulus dari Fakultas Syari'ah IAIN Syarif Hidayatullah, ia melanjutkan studinya ke dunia Barat. Dua gelar magisternya ia sandang sekaligus, yaitu Master of Arts (Studi Islam) di University of New England dan Master of Laws (Studi Hukum) di Northern Territory University. Setelah menyelesaikan magisternya, ia sempat kembali ke IAIN Syarif Hidayatullah untuk mengajar. Namun hal ini tidak bertahan lama, hanya dilakukannya selama enam bulan. semangat dan tekadnya yang kuat, serta rasa tamaknya terhadap ilmu, dua gelar magister yang sudah diraihnya, tidak lantas membuatnya berhenti belajar begitu saja. Ia melanjutkan studi doktoral di dua kampus, Wollongong University (doktor hukum) dan National University of Singapore (doktor hukum Islam.[7]

Setelah menyelesaikan studinya, Nadir tidak langsung begitu saja bertolak ke Indonesia, meskipun peluangnya sangat besar untuk mengajar di Indonesia, Nadir yang notabene sebagai putra mahkota, bisa jadi langsung menjabat sebagai rektor IIQ, namun ia lebih memilih merintis karier akademik di negeri Kanguru, dan hasilnya pun tidak mengecewakan. Pada tahun 2005, ia memulai kariernya dengan menjadi *research fellow* (peneliti) di Queensland University, Brisbane University Australia. Pada tahun 2007,

[7]Ibid., 277-278.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Wollongong University, tempat Nadir menyelesaikan doktoralnya, membuka lowongan dosen untuk Fakultas Hukum. Ia melamar dan berhasil masuk melalui seleksi yang cukup ketat. Delapan tahun kemudian, Nadir hijrah ke Melbourne untuk selanjutnya bergabung dengan Monash University. Perpindahan dari Wollongong ke Melbourne tidaklah mudah, terjadi tarik ulur yang cukup alot dari pihak Wollongong, bahkan Dekan Fakultas Hukum Wollongong sempat mengajaknya *ngopi* dan menawarkan kenaikan gaji serta promosi baginya. Tawaran tersebut dinilai Nadir bukanlah hal yang buruk, karena memang dosen dinilai dari produktivitas menulis publikasi ilmiah level Internasional, dan ini sangat menentukan peringkat universitas. Jika seorang dosen pindah, publikasinya ikut bersamanya, sehingga juga berimbas kepada penurunan peringkat kampus. Inilah alasan pihak Wollongong berat menerima perpindahan Nadir.[8]

3. Karya-karya Nadirsyah Hosen

Sebagaimana latar belakang keilmuan Nadirsyah Hosen, yang memadukan antara pendidikan formal dan non-formal, kajian klasik–modern, timur-barat, hukum islam-hukum umum, sehingga menjadikan Nadirsyah begitu luas dalam beragama. Sebagai seorang akademisi, Nadirsyah Hosen termasuk tokoh yang begitu produktif, hal ini terlihat dari berbagai karya yang telah ditulisnya, tidak hanya pada satu bidang keilmuan saja, misalnya fikih, namun juga pada tafsir, politik dan juga hal-hal yang berhubungan dengan hukum dan politik, mulai yang dipublikasikan di Indonesia sendiri, samapi

[8]Beritagar.id, 20 September 2018 diakses pada 23 Mei 2019 14.29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang termuat dalam jurnal-jurnal internasional. Adapun karya-karyanya, yaitu sebagaimana berikut:

1. Shari'a and Constitutional Refrm in Indonesia (Institute of Southeast Asean Studies, Singapore, 2007)
2. Human Rights, Politics and Corruption in Indonesia: Acritical Reflection on the Post Soehart Era (Republic of Letters Publishing, Dordrecht, The Netherlands, 2010)
3. Islam in Southeast Asia, buku ini terdiri dari 4 volume yang diedit bersama Joseph Liow (Routledge, London 2010)
4. Mari Bicara Iman: Kearifan, Kepedulian, Kesejukan Batin dan Tantngan Zaman (penerbit zaman, 2011)
5. Law and Religion in Public Life: The Contemporary Debate (Routledge, London 2011 dan 2013)
6. Ashabul Kahfi Melek 3 Abad: Ketika Neuroains dan Kalbu Menjeljah al-Qur'an, ditulis bersama Nurussyariah Hammado (2013)
7. Modern Perspectives on Islamic Law, yang ditulis bersama Ann Black dan Hossein Esmaeili (Edward Elgar, UK, 2013 dan 2015)[9]
8. Dari Hukum Makanan tanpa Label Halal Hingga Memilih Madzhab yang Cocok (Penerbit Noura Books, 2015)
9. Tafsir al-Qur'an di Medsos: Menkaji Makna dan Rahasia Ayat Suci pada Era Media Sosial (September 2017)

[9]http://www.e-elgar.co.uk//bookentry_main.lasso?id=14470, diakses pada Rabu, 23 Mei 2019 11.17

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

10. Kiai Ujang di Negeri Kanguru: Menjelajahi Madzhab-madzhab Menjawab Persoalan Sehari-hari (2019)
11. Saring sebelum Sharing: Pilih Hadis Sahih, Teladani Kisah Nabi Muhammad dan Lawan Berita Hoax (2019)
12. Islam Yes, Khilafah No.

Selain tulisan-tulisan di atas, juga masih banyak artikel-artikel yang tersebar di media massa Indonesia seperti Gatra, Media Indonesi, The Jakarta Post, Jawa Pos dan juga di situs Isnet.

B. Buku Tafsir al-Qur'an di Medsos

Buku *Tafsir al-Qur'an di Medsos* merupakan salah satu trobosan untuk membumikan al-Qur'an di Medsos, yang selanjutnya dihimpun dalam satu buku. Buku ini terdiri dari satu jilid dengan 280 halaman ditambah dengan pengantar vii halaman. Buku Tafsir al-Qur'an di Medsos ditulis menggunakan bahasa Indonesia latin, yang memuat ayat-ayat tertentu berdasarkan tema (mawḍū'ī). Pada bulan September 2017, buku ini dicetak pertama kali oleh Bentang Pustaka, kemudian dicetak untuk kedua kalinya pada bulan November 2017, selanjutnya cetakan ketiga pada bulan Februari 2018.

1. Mengenal Media Sosial sebagai Wajah Tafsir Digital

Istilah media sosial tersusun dari dua kata, yaitu media dan sosial. Media diartikan sebagai alat komunikasi. Sementara sosial yaitu kenyataan sosial bahwa setiap individu melakukan aksi yang memberikan kontribusi kepada masyarakat. Dari pengertian tersebut, maka media sosial diartikan sebagai

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

alat komunikasi yang digunakan oleh pengguna dalam proses sosial.[10] Media sosial (*sosial media*) atau dikenal dengan jejaring sosial merupakan bagian dari media baru, yang memungkinkan individu maupun komunitas untuk berkumpul, berbagi, berkomunikasi, dan dalam kasus tertentu saling berkolaborasi atau bermain, yang sangat mempengaruhi opini publik di masyarakat.[11] Beberapa situs media sosial yang populer saat ini, yaitu Whatsapp, BBM, Facebook, Youtube, Twitter, Wikipedia, majalah, forum internet, weblog, blog sosial, microblogging, wiki, podcast, foto atau gambar, video, peringkat dan bookmark sosial.[12]

Pada awalnya internet merupakan jaringan komputer yang dibentuk oleh departemen AS (1969), sebuah proyek APARNET (*Advanced Research Project Agency Network*) melalui komputer yang berbasis UNIX serta cikal bakal adanya TCP/IP (*Transmission Control Protocol/ Internet Protocol*), yang bertujuan sebagai rantai komando informasi untuk menghadapi serangan nuklir dari Uni Soviet. Internet di Indonesia sendiri dipelopori oleh RMS Ibrahim, Suryono Adisoemarta, M. Ihsan, R. Soebiakto, Firman Siregar, Adi Indrayanto, dan Onno W. Purbo yang membangun jaringan internet dari tahun 1992-1994. Pada awalnya pengembangan interenet ini dimulai melalui kegiatan radio amatir pada *Amateir Radio Club* (ARC) di ITB tahun 1986 membangun jaringan komunikasi BBS (*Buletin Board System*). Internet sendiri merupakan jaringan yang menghubungkan setiap komputer dan

[10]Mulawarman, dan Aldila Dyas Nurfitri, "Perilaku Pengguna Media Sosial beserta Implikasinya Ditinjau dari Perspektif Psikologi Sosial Terapan", *Buletin Psikologi,* Vol. 25, No. 1, 2017, 37.
[11]Watie "Komunikasi dan Media, 71.
[12]Doni, "Perilaku Pengguna, 16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

membentuk komunitas maya atau yang dikenal dengan *global village* (desa global), yang mana manusia tidak dapat pergi ke dunia global tersebut, namun dunia itu nyata karena setiap detik manusia melakukan aktivitas pertukaran pesan dan data.[13]

Netizens, Michael dan Ronda Hauben dalam Hauben dan Hauben (1997) mengemukakan bahwa salah satu dampak terbesar dari media *online*, yaitu berpindahnya kekuasaan dari perusahaan-perusahaan media kepada masyarakat. Distribusi informasi yang dikuasai elit media kepada massa tidak lagi menjadi model komunikasi yang digunakan, sehingga setiap orang mampu menyiarkan apa yang diamati maupun opininya sendiri ke khalayak umum tanpa adanya pembatasan dan sensor.[14] Media baru menyatukan semua yang dimiliki media lama (surat kabar, radio dan televisi) baik tulisan, suara dan gambar hidup. Pengguna internet dapat membaca tulisan melalui *blog* dan *website*, dapat mendengar dengan pemanfaatan radio internet, dapat menonton siaran berita, pengajian, diskusi ilmiah, bahkan khutbah-khutbah di kampung melalui *live streaming* atau men*download* video.[15]

Masyarakat dimanjakan dengan kehadiran teknologi untuk mengakses berbagai hal, termasuk ajaran agamanya di dunia maya. Semua pengalaman keberagamaan diintegrasikan dalam dunia maya. Misalnya dibukanya kelas-kelas *online* seperti Sekolah Islam Online (SAIN), Yayasan BISA (Belajar Islam dan Bahasa Arab), JODOH (Just One Day One Hadis), munculnya para

---

[13]Apriadi Tamburaka, *Literasi Media: Cerdas Bermedia Khalayak Media Massa* (Jakarta: Rajawali Pers, 2013),75.
[14]Tamburaka, *Literasi Media*, 76-77.
[15]Ibid., 77.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mufassir-mufassir baru yang bertebaran di *Facebook, whatsApps, Line* dan sebagainya, yang memiliki dinamika perkembangan tersendiri dibanding perkembangan tafsir di dunia nyata.

Fadhli Lukman berasumsi bahwa dalam era digital ini masyarakat Indonesia banyak meminati dan membaca tafsir digital. Oleh karena itu kajian tentang watak dan karakter tafsir sosial media merupakan keniscayaan. Fadhli membagi karakteristik tafsir di *Facebook* menjadi tiga kecenderungan, yaitu *pertama,* kecenderungan tekstual, yaitu penafsiran yang berangkat dari teks al-Qur'an baru ke konteks, seperti Salman Harun. *kedua,* tafsir kontekstual, yaitu yaitu tafsir yang berangkat dari konteks, dalam artian tafsir yang berangkat dari kejadian-kejadian yang dianggap *urgent* untuk ditinjau dalam persepktif al-Qur'an. *ketiga, tafsir 'ilmī,* yaitu tafsir yang merasionalisasikan ayat-ayat al-Qur'an secara literal irasional.[16] Selain kriteria-kriteria tersebut, kecenderungan tafsir di media sosial juga meliputi tafsir visual dengan bentuk *meme,* yang merupakn bagian pemahaman dari pembuat *meme,* baik dipahami secara tekstual maupun kontekstual.[17]

2. Latar Belakang Penulisan Buku Tafsir al-Qur'an di Medsos

Buku Tafsir al-Qur'an di Medsos merupakan karya dari Nadirsyah Hosen dalam bidang tafsir, yang berawal dari tulisan-tulisannya di media sosial. Dalam pengantarnya, Nadirsyah Hosen menjelaskan maksud dan tujuan ditulisnya buku *Tafsir al-Qur'an di Medsos*. Dijelaskan bahwa buku Tafsir

[16]Fadhli Lukman, "Tafsir Sosial Media di indonesia" dalam jurnal *Nun,* vol. 2, 2016, 117.
[17]Abd. Halim, *Wajah al-Qur'an di Era Digital* (Yogyakarta: Sulur Pustaka, 2018), 64-65.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Qur'an di Medsos merupakan salah satu wujud kepedulian serta tanggungjawab sebagai seorang akademisi terhadap masyarakat, untuk menyampaikan maksud dan tujuan al-Qur'an yang semestinya dengan mengacu dari penafsiran para ulama klasik maupun modern.

Bagi Nadirsyah, media sosial adalah ajang dakwah yang sudah dalam taraf *fardhu kifayah*. Bagiamana jadinya jika media sosial hanya dihuni oleh orang-orang yang awam, liberal dan tidak mempunyai otoritas berbicara tentang agama, bahkan tafsir, maka sudah sepatutnya para akademisi juga ikut meramaikan panggung media sosial.[18] Media sosial merupakan salah satu media yang sangat efisien untuk berkomunikasi, yang memang banyak digunakan diberbagai kalangan. Selain sebagai ajang komunikasi, media sosial juga kerap digunakan untuk mengakses berbagai berita atau pengetahuan, termasuk tafsir al-Qur'an. Mengingat begitu pentingnya media sosial pada saat ini, sudah sepatutnya untuk cerdas dalam bermedia sosial, karena pada dasarnya dampak-dampak positif dari media sosial juga berbanding lurus dengan dampak-dampak negatifnya.[19]

Media sosial yang sudah mewabah di semua kalangan, tidak hanya para akademisi, tetapi juga pada anak-anak yang masih duduk di bangku sekolah dasar. Sehingga masyarakat mengalami kesulitan dalam memfilter informasi dari ustadz yang berkualifikasi dengan ustadz yang hanya sebatas julukan saja. Kualifikasi dan hierarki keilmuan menjadi runtuh, sehingga medsos

---

[18]Dilansir dari video Nadirsyah Hosen melawan radikalisme di media sosial yang diupload pada jum'at, 13 Juli 2018, 12:47 WIB, diakses pada Kamis, 20 Juni 2019, 11:58 WIB.
[19]Hosen, *Tafsir al-Qur'an,* v.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hanya menjadi ajang penyebar kajian keislaman yang tidak ramah, caci maki bahkan berita hoaks. Hal inilah yang mendasari Nadirsyah Hosen bertahan dengan berbagai hiruk pikuk medsos dari para *haters*, menjadikan media sosial tetap pada fungsinya, sebagai salah satu ajang dakwah, mencerahkan masyarakat untuk mendapatkan kajian keislaman melalui media sosial.[20]

Bermula dari catatan-catatan tentang al-Qur'an yang ditulisnya di medsos, Nadirsyah Hosen tidak lantas mengklaim dirinya sebagai mufassir. Namun sejak 2005, ia sudah mengelola majelis khataman al-Qur'an di kota Brisbane, Wollongong kemudian di Melbourne. Setiap bulan selesai khataman, ia menjelaskan maksud dan makna yang tersirat dari al-Qur'an. Berbagai kumpulan tulisan yang telah tersebar di medsos, kemudian ia tawarkan kepada penerbit. Namun, karena tulisannya yang cenderung dianggap melawan arus, maka oleh penerbit tulisan tersebut tidak diterima. Nadirsyah Hosen yang berusaha menulis apa adanya, berdasarkan penafsiran ulama klasik maupun modern, tidak menulis karena mengikuti keinginan masyarakat umum atau pesanan dari penerbit, hal ini membuatnya harus berusaha dua kali lipat untuk dapat menyajikan tulisan yang baik, berdasarkan fakta yang ada, sampai pada akhirnya tulisan tersebut diterima oleh penerbit Pustaka.[21]

Menurutnya, menulis tidak hanya sekedar menulis, terlebih hanya karena ingin populer, sehingga harus mengikuti opini yang beredar di masyarakat luas, namun menulis juga untuk mendidik umat agar terbiasa dengan

[20]Hosen, *Tafsir al-Qur'an,* v.
[21]*Ibid.,* vi-vii.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perbedaan pendapat. Akademisi bisa salah, ulama bisa khilaf, namun menulis tidak harus berbohong apalagi merusak integrasi keilmuwan. Jika memang ada perbedaan penafsiran ayat, maka itulah yang harus disampaikan tidak harus menyembunyikan perbedaan pendapat hanya karena takut akan cemoohan atau dimarginalkan masyarakat.

3. Karakteristik Buku Tafsir al-Qur'an di Medsos

Sebelum masuk bagian penafsiran terhadap tema-tema tertentu, Nadirsyah membaginya dalam lima bagian, yaitu: *pertama,* Rahasia Menghayati Kitab Suci al-Qur'an, pada bagian ini Nadirsyah mengurai tentang *ulūm al-Qur'ān,* seperti makna dan hakikat al-Qur'an serta upaya yang harus dilakukan untuk memahami al-Qur'an (tafsir), metode dalam menafsirkan al-Qur'an, jadal dalam al-Qur'an, madzhab tafsir, sejarah muṣḥaf al-Qur'an, muḥkam Mutashabbih*, 'ām dan Khāṣ,* al-Qur'an sebagai kalam cinta (balaghah al-Qur'ān), i'jāz al-Qur'ān, tafsir al-Qur'an tidak pernah selesai. *Kedua,* Tafsir ayat-ayat Politik; *ketiga,* Menebar Benih Damai bersama al-Qur'an, *keempat,* al-Qur'an Bergelimang Makna, *kelima,* Benderang dalam Cahaya al-Qur'an.

Sebagaimana karya pada umumnya, yang tidak lepas dari sumber-sumber terdahulu. Begitu juga dalam buku Tafsir al-Qur'an di Medsos, yang tidak dapat terpisahkan dari teks-teks keagamaan sebelumnya. Dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an, Nadirsyah tidak hanya berdasarkan pada pemikirannya semata, melainkan merujuk pada penafsiran ulama-ulama sebelumnya, baik klasik maupun kontemporer, baik kitab tafsir, hadis, bahkan ilmu-ilmu sosial lainnya yang notabene diusung dari barat. Meskipun Nadirsyah tidak

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyebutkan secara eksplisit sumber yang digunakannya, namun dapat dilihat dari rujukan yang digunakan dalam buku ini yang cukup beragam.

Dalam bidang tafsir, buku ini merujuk pada kitab-kitab tafsir klasik sampai modern. Seperti kitab tafsīr al-Baghāwī, Tafsīr al-Manār, Tafsīr al-Marāghī, Tafsīr al-Wasīṭ karya Sayyid Ṭanṭāwī, Tafsīr al-Munīr karya Wahbah al-Zuḥailī, Tafsīr fī Ẓilāl al-Qur'ān karya Sayyid Quṭb, Tafsīr Ibn Kathīr, Tafsīr Jalālaīn, Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr ibn 'Abbās, Tafsīr al-Khāzin, Tafsīr al-Biqa.'ī, Tafsīr Muqātil, Tafsīr al-Dur al-Manthūr fi Tafsīr bi al-Ma'thūr karya al-Suyūṭī, Tafsīr al-Khāzin, Tafsīr al-Ṭabārī, Tafsīr al-Qurṭubī, Tafsīr al-Tha'labī, Tafsīr al-Qasimī, Tafsīr karya Mutawalī al-Sha'rawī, Tafsīr Mafatīḥ al-Ghaīb karya Fakh al-Rāzī, Tafsīr al-Mawardī, Tafsīr Rūḥ al-Ma'ānī karya al-Alūsī, Tafsīr Baḥr al-'Ulūm karya al-Samarqandī, Tafsīr ibn 'Āshur, Tafsīr al-Mīzān karya Ṭabaṭaba'ī, dan sebagainya.

Selain kitab-kitab tafsir, juga merujuk pada literatur lain, baik hadis, hukum, aqidah, dari timur sampai pemikiran barat. Seperti Kitab *Majallāt al-Aḥkām al-Adillah,* merupakan kitab undang-undang hukum perdata Islam pertama yang dikodifikasi pada tahun 1293 H/ 1876 M. *'Aqīdah Ṭahawiyah*, *Bidāyah al-Hidāyah* karya Imam Ghazalī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* karya Imam Ghazalī, *The Story of the Qur'an: its History and Place in Muslim Life* karya Ingrid Mattson (lahir pada tahun 1963), sosok ilmuwan perempuan yang menjadi guru besar Studi Keislaman di Hartford dan sebagainya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Meskipun berbahasa Indonesia, namun Nadirsyah tidak serta menulis semua rujukan dalam bahasa Indonesia, ia tetap mencantumkan teks asli kitab tersebut. Dalam hal ini, Nadirsyah terkadang hanya menyebutkan nama mufassirnya, tanpa menunjukkan nama kitab tafsir beserta halamannya,[22] terkadang juga menyebutkannya secara lengkap mulai dari nama mufassirnya, kitab tafsir, juz bahkan halamannya.[23]

Dalam menafsirkan ayat, Nadirsyah tidak selalu mengawalinya dari makna per kata seperti pada tafsir-tafsir umumnya. Ia memulai dari terjemahan ayat yang akan ditafsirkan, kemudian memberikan sedikit pengantar terkait tema yang diambil, selanjutnya memaparkan penafsiran dari para ulama, dengan menampilkan *asbāb al-nuzūl* suatu ayat jika ada, terkadang juga menampilkan makna dari suatu lafaẓ, dan pada akhir penafsirannya, ia memberikan suatu kesimpulan, refleksi atau sebuah puisi terkait tema yang ditafsirkan, baik puisi ciptaannya sendiri, seperti ketika mengajak para pembaca untuk lebih mengenali al-Qur'an, yaitu dengan lebih mencintainya,[24] maupun puisi yang dikutip dari ulama lain, seperti puisi yang dikutip dari K.H. A. Muṣṭafā Bisri dalam menjelaskan politisasi ayat dan Hadis dalam Sejarah Islam.[25]

Meskipun demikian, tidak semua penafsirannya diberikan kesimpulan di akhir, ada kalanya kesimpulan dikembalikan kepada para pembaca, dengan membiarkan teks apa adanya dari penafsiran para ulama atau dengan memberikan seputar pertanyan-pertanyaan yang memotivasi para pembaca

[22]Lihat Hosen, *Tafsir al-Qur'ān,* 91-94.
[23]Ibid., 110-112.
[24]Ibid., 48-50.
[25]Ibid., 107-108.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk mengetahui lebih dalam terkait tema yang bersangkutan, seperti ketika menafsirkan surat an-Nisā' ayat 138-139.[26] Selain puisi, akhir daripada tulisan Nadirsyah juga terkadang berbentuk doa, atau kalimat-kalimat tertentu, seperti *Subḥānallāh, wallahu a'lam, wallahu a'lam bi al-Ṣawāb,wa fawqa kulli dzī 'ilm al-'alīm wallahu a'lam bi al-Ṣawāb, ṣallu 'ala al-Nabiy,* terima kasih ya Allah, *bismillāh,* asyik bukan?, dan sebagainya.

Adapun format penulisannya, buku Tafsir al-Qur'an di Medsos sekalipun ditulis oleh seorang akademisi, namun bahasa yang digunakan tidaklah kaku dan sulit dipahami, justru sebaliknya bahasa yang digunakan begitu ringan dan mampu dicerna oleh semua kalangan. Tidak jarang Nadirsyah juga mengutip syair-syair dari para ulama, misalnya syair imam Syafi'i yang dikutip dari kitab *al-Mustaṭraf fī Kulli Fannin Mustaḍraf,* selanjutnya diterjemahkan dengan menggunakan model-model bahasa media sosial,[27] syair *Ṣaḥīb al-Ratīb* karya Ḥabīb Abdullah al-Ḥaddād,[28] syair Burdah.[29] Selain itu, Nadirsyah juga kerap kali menggunakan bahasa anak zaman sekarang, seperti iya enggak apa-apa, Nah!, *nyinyir*(mengulang-ulang perintah, nyenyeh, cerewet), *nyindir, ngomel, galau, duh gusti, lho, Aha!, kenapa sih, eh, yuk, kok, meneketehe, amboi, gubrak, sekonyong-konyong,* dan sebagainya.

[26]Ibid., 89-94.
[27]Ibid., 143-144.
[28]Ibid., 199.
[29]Ibid., 201.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Metode Penafsiran Buku Tafsir al-Qur'an di Medsos

Metode yang merupakan cara atau jalan dalam berbagai objek, baik berhubungan dengan pemikiran, penalaran akal, maupun pekerjaan fisik. Jadi dapat dikatakan bahwa metode adalah hal yang sangat mendasar dan harus ada untuk tercapainya suatu tujuan. Keinginan baik tanpa adanya metode, hanya akan menjadi angan belaka. Begitu juga dalam menafsirkan al-Qur'an diperlukan adanya metode. Dalam kaitan ini, maka metode penafsiran al-Qur'an adalah seperangkat aturan dan prosedur yang sistematis dan terpikir baik-baik untuk mencapai pemahaman yang benar terhadap al-Qur'an.

Pemahaman terhadap makna dari metode itu sendiri dikalangan para ulama tafsir, memiliki definisi yang cukup variatif. Hal ini berimplikasi adanya kerancuan dalam penggunaan istilah metode tafsir. Misalnya ibn Taimiyah menyebut *tafsīr bi al-Riwayah* dan *tafsīr bi al-Ra'y* sebagai metode tafsir.[30] Hal ini juga senada dengan Nadirsyah Hosen.[31] Kemudian al-Farmawi mengklasifikasi *tafsīr bi al-Riwayah* dan *tafsīr bi al-Ra'y* sebagai corak tafsir. Lain halnya dengan Nashruddin Baidan yang mengkategorikan kedua tafsir tersebut sebagai bentuk penafsiran.[32] Namun apabila ditelusuri metode penafsiran al-Qur'an yang diterapkan para mufassir, maka ditemukan empat metode penafsiran, yaitu global, *taḥlīlī, muqārin* dan *mauḍū'ī.*

---

[30]Taymiyah, *Muqaddimah fī Tafsīr,* 39.

[31]Dalam bukunya, Tafsir al-Qur'an di Medsos, Nadirsyah Hosen mengelompokkan metode tafsir pada dua kategori, yaitu *tafsīr bi al-Riwayah dan tafsīr bi al-Ra'y.* Selanjutnya dari *tafsīr bi al-Riwāyah,* dikelompokkan lagi menjadi dua bentuk penafsiran, yaitu *tafsīr taḥlīlī* dan *tafsīr mauḍū'ī.* sementara *tafsīr bi al-Ra'y* dipilah lagi ke dalam *tafsīr 'ilmī, tafsīr falsafī* serta *tafsīr sastra.* Lihat Hosen, *Tafsir al-Qur'an,* 10-12.

[32]Baidan, *Wawasan Baru,* 368.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Terlepas dari pandangan para tokoh tersebut, penulis menggunakan metode penafsiran al-Qur'an yang dirumuskan oleh Ridlwan Nasir, meliputi sumber penafsiran, cara penjelasan, keluasan penjelasan serta sasaran dan tertib ayat.[33]

a. Sumber penafsiran

Sumber penafsiran yaitu materi yang dijadikan rujukan mufasir sebagai alat bantu dalam proses penafsiran al-Qur'an.[34] berdasarkan pada sumber penafsirannya, terdapat 3 macam, yaitu *tafsīr bi al-Ma'thūr, tafsīr bi al-Ra'y,* dan *tafsīr bi al-Iqtirān.* suatu karya tafsir dapat dikatakan sebagai *tafsīr bi al-Riwāyah* apabila dalam menafsirkan al-Qur'an menggunakan ayat-ayat al-Qur'an, hadis serta riwayat sahabat dan tabi'in.[35] Sebaliknya disebut *tafsīr bi al-Ra'y* apabila menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an didasarkan pada sumber ijtihad dan pemikiran mufassir terhadap tuntutan kaidah bahasa Arab dan kesusastraannya, serta teori ilmu pengetahuan. Sementara itu, dikatakan sebagai *tafsīr bi al-Iqtirān* yaitu menafsirkan al-Qur'an didasarkan pada perpaduan antara tafsir riwayah yang kuat dan sahih dengan hasil ijtihad pikiran yang sehat.[36]

Untuk mengidentifikasi buku *Tafsīr al-Qur'ān di Medsos* ke dalam kategori *tafsīr bi al-Riwāyah, tafsīr bi al-Ra'y,* atau *tafsīr bi al-Iqtirān,*

---

[33]Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur'an; Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqārin* (Surabaya: Koordinator Perguruan Tinggi Agama Islam Swasta (KOPERTAIS) wilayah IV, 2003), 14-17.

[34]Abd al-Raḥmān al-Baghdādī, *Naẓarāt fī al-Tafsīr al-'Asr li al-Qur'ān al-Karīm,* terj. Abu Laila dan Mahmud Tohir (Bandung: PT. Al-Ma'ārif, t.th.), 29.

[35]Mengenai batasan dikatakan tafsir riwāyah, para ulama terdapat perbedaan pendapat. Sebagaimana yang telah dijelaskan dalam bab 2.

[36]*Nasir, Memahami al-Qur'ān,* 15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perlu adanya elaborasi sumber-sumber penafsiran yang digunakan Nadirsyah Hosen dalam tafsirnya.

1) Tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an

Tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an yaitu penafsiran sebagian ayat al-Qur'an dengan ayat yang lain, apa yang disebutkan secara global dapat ditafsirkan atau dijelaskan pada tempat yang lain, dan apa yang disebutkan secara ringkas dapat dirinci lebih gamblang pada tempat yang lain.[37]

Tafsir al-Qur'ān bi al-Qur'ān dalam buku *tafsīr al-Qur'ān di Medsos* digunakan oleh Nadirsyah untuk menjelaskan ayat yang bersangkutan. Misal dalam menafsirkan QS. Yūnus ayat 99, terkait misi Nabi Saw bukanlah untuk mengislamkan dunia, namun diutusnya Nabi adalah sebagai *rahamatan li al-'Ālamīn*, sebagaimana dalam QS. al-Aniyā' ayat 107. Nadirsyah kemudian melanjutkan bahwa keimanan itu tidak perlu dipaksakan, karena pada dasarnya dakwah itu mengajak, bukan memaksa. Maka hindarilah cara-cara memaksa, sebaliknya dakwah dilakukan dengan tiga tahapan, yaitu *hikmah, mau'iḍah,* dan terakhir yaitu berdebat, jika memang dibutuhkannya, maka bantahlah dengan argumentasi yang lebih baik, sebagaimana yang telah dijelaskan dalam al-Qur'an surah al-Naḥl ayat 125. Tidak perlu pula menjelek-jelekan atau menghina kepercayaan orang lain, bahkan standar moral yang luar biasa ditegaskan dalam QS. al-A'ām

[37]Shahbah, *Isrāiliyyāt dan Ḥadīth,* 48.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ayat 108. Contoh lain yaitu ketika menafsirkan kata *awliyā'* dalam QS. al-Māidah ayat 51 dan 57 dengan QS. al-Nisā' ayat 139-144, serta surat Āli 'imrān ayat 28. Dalam tulisannya, Nadirsyah menegaskan bahwa ayat al-Qur'an itu saling menafsirkan satu sama lain, oleh karena itu terjemahan yang menggunakan arti *awliyā'* sebagai pemimpin jelas bermasalah dan tidak bisa dijadikan rujukan.[38]

2) Hadis Nabi

Dalam buku *Tafsīr al-Qur'ān di Medsos,* Nadirsyah juga menggunakan hadis sebagai sumber penafsirannya. Baik merujuk pada kitab-kitab hadis secara langsung, maupun hadis yang terdapat dalam kitab-kitab tafsir. Mengenai penafsiran dengan hadis Nabi, adakalanya hadis-hadis tersebut merupakan tafsiran suatu ayat, ada juga yang hanya digunakan sebagai legitimasi suatu ayat karena kesamaan substansi, serta hadis-hadis yang memang menjadi sebab turunnya ayat.

a) Hadis sebagai legitimasi ayat

Dalam memahami ayat, akan lebih valid lagi jika didukung dengan dalil naqli, misalnya hadis yang *ṣaḥīḥ.* salah satu wujud pengaplikasian Nadirsyah dalam hal ini, yaitu ketika menafsirkan QS. Yūnus ayat 99. Dalam penafsirannya, ia menampilkan ayat lain sebagai pendukungnya, yaitu QS. al-Anbiyā' ayat 107 serta

[38]Hosen, *Tafsir al-Qur'ān,* 99.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hadis sahih yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī, sebagaimana berikut:

> "sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia" *innamā bu'ithtu li utammima makārim al-Akhlāq* (HR. Bukhārī).[39]

b) Hadis asbāb al-Nuzūl

Mengingat buku *Tafsīr al-Qur'an di Medsos* yang hanya membahas masalah-masalah tertentu, dan cenderung ayat yang memiliki *asbāb al-Nuzūl.* Penggunaan hadis *asbāb al-Nuzūl* dalam buku ini lebih banyak diambil dari kitab-kitab tafsir. Misalnya ketika menafsirkan ayat anjuran untuk saling mengenal dalam QS. al-Hujurāt: 49 ayat 13, dalam hal ini Nadirsyah mengutip dari *tafsīr al-Dur al-Manthūr fī tafsīr bi al-Ma'thūr* karya imam Suyūṭī, sebagaimana berikut:

أَخْرَجَ ابْنُ الْمُنْذِرِ وَابْنُ أَبِيْ حَاتِمٍ وَالْبَيْهَقِيّ فِي الدَّلاَئِلِ عَنِ ابْنِ أَبِيْ مُلَيْكَة قَالَ: لمَاَّ كَانَ يَوْمُ الْفَتْحِ رَقِي بِلاَلٍ فَأَذَّنَ عَلىَ الْكَعْبَةِ فَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ: هَذَا العَبْدُ الأَسْوَدِ يُؤَذِّنُ عَلَى ظَهْرِ الْكَعْبَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ: إِنْ يَسْخَطِ اللهُ هَذَا يُغَيِّرهُ فَنَزَلَتْ {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى} الْآيَة

وَأَخْرَجَ ابْنُ الْمُنْذِرِ عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ وَابْنِ مَرْدَوَيْهِ وَالْبَيْهَقِيّ فِيْ سُنَنِهِ عَنِ الزُّهْرِيّ قَالَ: أَمَرَ رَسُوْلُ اللهِ صَلىَّ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَنِيْ بَيَاضَةَ أَنْ يُزَوِّجُوْا أَبَا هِنْدٍ امْرَأَةً مِنْهُمْ فَقَالُوا: يَا رَسُوْلُ اللهِ أَتُزَوَّجُ بَنَاتِنَا مَوَالِيْنَا فَأَنْزَلَ اللهُ {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى} الْآيَة[40]

---

[39]Lihat Hosen, *Tafsīr al-Qur'ān,* 175.

[40]Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr, Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr,* Juz 7, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 578.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3) Pendapat para sahabat atau tabi'in

Nadirsyah juga seringkali menggunakan pendapat para sahabat sebagai sumber penafsirannya. Seperti ketika menafsirkan surat Fuṣṣilat ayat 34-35, terkait menolak kejahatan dengan cara yang lebih baik. Dalam hal ini Nadirsyah mengutip pendapat dari Ibn 'Abbās yaitu, memerintahkan orang mukmin dengan bersabar saat sedang emosi, santun menghadapi orang yang tidak tahu serta memafkan apabila disakiti.[41]

4) Kaidah bahasa

Mengingat latar belakang penulisan buku ini yang memang sebagai media dakwah di media sosial, maka uraian yang diberikan juga tidak terlalu panjang, tidak banyak dihabiskan dalam mengurai suatu kata, qira'at, dan sebagainya. Oleh karena itu pemaparan gramatikal dalam buku ini tidaklah banyak, hanya pada saat-saat tertentu saja. Seperti ketika menafsirkan lafaẓ *shana'an* dalam surat al-Māidah ayat 2. Musuh yang sudah dibenci sampai ke ubun-ubun lantaran menghalangi pelaksanaan agama, masih harus diperlakukan secara adil, dilarang berbuat ẓalim kepadanya. inilah pesan keadilan dari langit.

Selain itu, Nadirsyah juga terkadang mengurai tentang perbedaan qira'at, misalnya ketika menafsirkan surat al-Raḥmān ayat 70-71, tentang perbedaan bidadari di surga nanti. Lafaẓ *khairatun*

[41]Lihat Hosen, *Tafsīr al-Qur'ān,* 181.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagian ulama mentasydid huruf *ya'*-nya, sehingga menjadi *khayyiratun.* Di dalam surga-surga itu ada bidadari-bidadari yang baik lagi cantik. Berbeda dengan jenis *qaṣīrah al-Ṭarf,* bidadari *khairah al-ḥisān* ini hanya sekali disebutkan dalam al-Qur'an, yaitu dalam surah al-Raḥmān.

Berdasarkan hasil elaborasi penafsiran Nadirsyah Hosen di atas, bahwa disimpulkan bahwa buku *Tafsīr al-Qur'ān di Medsos* dapat dikategorikan sebagai tafsir metode *bi iqtirān.* Dikatakan demikian, karena dalam prosesnya, Nadirsyah tidak hanya menggunakan sumber penafsiran *bi al-Riwāyah* semata, melainkan juga mengkombinasikan dengan ijtihadnya, selanjutnya dikembangkan maksud dan tujuan ayat tersebut, dan pastinya melihat konteks keindonesiaan, sehingga al-Qur'an tidak dipahami secara kaku, yang semuanya harus merujuk pada budaya Arab.

b. Cara penjelasan

Dilihat dari segi cara penjelasannya terhadap al-Qur'an, Ridlwan Nasir membagi kedalam dua metode, yaitu metode Bayānī/ deskripsi, yaitu penafsiran dengan cara menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan memberikan keterangan secara deskripsi tanpa membandingkan riwayat/ pendapat dan tanpa menilai (tarjih) antar sumber. [42] serta metode tafsir *muqārin/* komparasi.[43] Melihat berdasarkan keterangan tersebut, dapat

[42]Nasir, *Memahami al-Qur'an,* 16.
[43]Sebagaimana yang telah dijelaskan di bab II, metode muqārin berusaha membandingkan antara ayat dengan ayat, ayat dengan hadis, dan adakalanya membandingkan pendapat antar para mufassir untuk dilihat dari segala sudut perbedaannya. Lihat Nasir, *Memahami al-Qur'an, 16.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dilihat bahwa metode yang digunakan Nadirsyah Hosen dalam bukunya, Tafsir al-Qur'an di Medsos, yaitu metode muqarin, dengan membandingkan pendapat antar mufassir.

Salah satu contoh penafsirannya, yaitu ketika menafsirkan makna *ulil al-amr* dalam surat an-Nisā' ayat 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيْلاً

Artinya:

> Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad), dan Ulil Amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu, lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

Dalam menafsirkan surat an-Nisā' ayat 59 tersebut dengan membandingkan berbagai ragam pendapat dari para ulama tafsir sebagaimana berikut:

> Tafsir al-Ṭabarī, sebuah kitab tafsir klasik yang ditulis oleh ulama besar Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī dan banyak dirujuk oleh para mufassir berikutnya menyebutkan bahwa para ahli ta'wil berbeda pandangan mengenai arti *ulil amr.* Satu kelompok ulama menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan *ulil al-amr* adalah *umara* (pejabat di pemerintahan). Sebagian ulama lain berkata masih dalam kitab tafsir yang sama bahwa *ulil al-amr* itu adalah a*ahl al-ilm wa al-fiqh* (mereka yang memiliki ilmu dan pengetahuan akn fikih). Sebagian ulama yang lain berpendapat bahwa sahabat-sahabat Rasuullah lah yang dimaksud dega ulil al-amr. Sebagian lainnya berpendapat ulil al-amr itu adalah Abū Bakr dan Umar.[44]

[44]Lihat selengkapnya di Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr bin Ghālib al-Āmilī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān,* juz 8 (T. T: Muassasah al-Risālah, 2000), 495-500.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Imam al-Mawardi dalam kitab tafsirnya menyebutkan ada empat pendapat dalam mengartikan ulul amri. *Pertama,* ulil amri bermakna *umara'* (para pemimpin yang konotasinya adalah pemimpin masalah keduniaan). Ini merupakan pendapat ibn 'Abbās, al-Sady, Abū Hurairah serta Ibn Zaid. Imam al-Mawardi memberi catatan bahwa walaupun mereka mengartikannya dengan umara, tetapi mereka berbeda pendapat dalam sebab turunnya ayat ini. Ibn 'Abbās mengatakan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan Abdullah bin Hudzaifah bin Qays al-Samhi ketika Rasul mengangkatnya menjadi pemimpin dalam *sariyah* (perang yang tidak diikuti oleh Rasulullah). Sementara itu, al-Sady berpendapat bahwa ayat ini turun berkenaan dengan Amr bin Yasir dan Khalid bin Walid ketika keduanya diangkat oleh Rasul sebagai pemimpin dalam *sariyah. Kedua,* ulil amri maknanya adalah ulama dan *fuqahā'.* Ini menurut Jabir bin Abdullah, al-Hasan, Aṭa, dan Abī al-Aliyah. *Ketiga,* pendapat dari mujahid yang mengatakan bahwa *ulil amri* itu adalah sahabat-sahabat Rasulullah. *Kempat,* yang berasal dari ikrimah, lebih menyempitkan makna ulil amri hanya kepada dua sahabat, yaitu Abū Bakar dan Umar.[45]

Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī menyebutkan bahwa ulil amri itu adalah umara, ahl hikmah, ulama, pemimpin pasukan dan seluruh pemimpin lainnya dan zuama yang menjadi rujukan banyak orang dalam hal kebutuhan dan kemaslahatan umum. Dalam halaman selanjutnya, al-Marāghī juga menyebutkan contoh yang dimaksud *ulil amri* adalah *ahl al-ḥalli wa al-aqd* (legislatif) yang dipercaya oleh umat, seperti ulama, pemimpin militer, pemimpin dalam kemaslahatan umum, seperti pedagang, petani, buruh, wartawan, dan sebagainya.[46]

Imam Fakhrur Rāzī mencatat ada empat pendapat tentang makna *ulil amri. Pertama,* makna *ulil amri* adalah Khulafaur Rasyidīn. *kedua,* pendapat lain mengatakan bahwa *ulil amri* bermakna pemimpin perang (sariyah). *Ketiga, ulil amri* adalah ulama yang memberikan fatwa dalam hukum syara' dan mengajarkan manusia tentang agama (Islam). *Kempat,* dinukil dari kelompok *rawafiḍ* bahwa yang dimaksud *ulil amri* adalah imam-imam yang *ma'ṣūm.*[47]

Berdasarkan pemaparan di atas, terlihat begitu jelas bagaimana Nadirsyah Hosen mengadopsi berbagai penafsiran dari para ulama untuk mendapatkan makna *ulil amri* dengan lebih komprehensif, sehingga sikap toleransi itu bisa terwujud. Di akhir penafsirannya, ia juga memberikan

---

[45]Lihat Abū al-Ḥasan 'Alī bin Muḥammad bin Muḥammad bin Jaīb al-Bisḥr al-Baghdādī, *Tafsīr al-Māwardī: al-Nakt wa al-'Uyūn,* jilid 1 (Beirut: Dār al-Kutub, t.th), 499-501.

[46]Lihat Aḥmad bin Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī,* juz 5 (Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah, 1946), 72-73.

[47]Lihat Abū 'Abdullah Muḥammad bin 'Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusaīn al-Tīmī al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghaīb; al-Tafsīr al-Kabīr,* juz 10 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 H), 113.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sekilas refleksi terkait *ulil amri*. Dalam refleksi tersebut, Nadirsyah Hosen menyimpulkan bahwa terdapat empat kualifikasi daripada *ulil amri*. Yaitu, *pertama*, makna *ulil amri* lebih luas yang meliputi semua ulama dan umara, *kedua*, makna *ulil amri* dipersempit lagi hanya sebatas pada Abū Bakr dan Umar. *Ketiga*, *ulil amri* bermakna pada ulama (ahl al-'Ilm). *Keempat*, *ulil amri* bermakna pada pemimpin perang. Terlepas dari keberagaman makna *ulil amri*, dapat dispesifikan kembali, bahwa *ulil amri* menurut ulama klasik lebih cenderung pada jabatan atau profesi yang cukup krusial pada masanya, sementara menurut mufassir modern, yang dalam hal ini diwakili oleh al-Marāghī, bahwa jabatan *ulil amri* tidak hanya sebatas pada *ahl al-Ḥalli wa al-'Aqd,* ulama, pemimpin perang, namun juga merambah pada wartawan, buruh, pedagang, dan petani.

Terlepas dari perbedaan makna, namun ketaatan kepada *ulil amri* menjadi suatu yang mutlak, sekalipun perintah taat tidak digandengkan dengan kata *ulil amri* sebagaimana pada kata Allah dan Rasul. Hal ini mengisyaratkan bahwa ketaatan kepada *ulil amri* tidak berdiri sendiri, tetapi berkaitan atau bersyarat dengan ketaatan kepada Allah dan RasulNya, dalam arti apabila perintah mereka berseberangan dengan ajaran Allah dan Rasulnya, maka tidak dibenarkan untuk taat kepadanya.[48]

c. Keluasan penjelasan

Ditinjau dari keluasan penjelasan, metode tafsir terdiri dari metode tafsir ijmālī, yaitu penafsiran al-Qur'an secara global, sehingga lebih

[48]Hosen, *Tafsīr al-Qur'an,* 113.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mudah dipahami orang awam sekalipun, serta metode *iṭnābī,* yaitu suatu cara menafsirkan al-Qur'an dengan lebih rinci, cukup jelas dan terang yang lebih disukai para cendekiawan.[49]

Keluasan penjelasan ini, bisa dilihat ketika Nadirsyah Hosen menafsirkan surat al-Baqarah ayat 120 berikut:

Ayat ini sebenarnya ditujukan khusus untuk Nabi Muhammad dengan penggunaan *ḍamīr* (kata ganti) "ka" (kamu/engkau). Ini berarti ayat ini tidak dimaksudkan untuk semua umat Islam atau ketidaksukaan Yahudi dan Nasrani itu ditujukan kepada agama Islam. Yahudi dan Nasrani yang dimaksud juga terbatas sesuai *asbāb al-Nuzūl* ayat ini, bukan semua Yahudi dan Nasrani.

Kata *millah* dalam teks al-Qur'an di atas dipahami berbeda-beda oleh para mufassir. imam al-Ṭabarī menafsirkan *millah* dengan agama maka begitulah terjemahan al-Qur'an versi Kemenag mengartikan *millah.* Namun tafsir al-Baghāwī mengartikannya sebagai *al-Ṭarīqah,* yaitu jalan. Maka yang dikehendaki non-Muslim itu adalah agar Nabi Muhammad saw. mengikuti jalan mereka (bukan mengikuti agama mereka). jalan dalam hal apa?

Tafsīr ibn Kathīr hanya mengutip sepotong penjelasan dari Imam al-Ṭabarī, jadi sebaiknya kita langsung merujuk pada kitab tafsir al-Ṭabarī, yang menjelakan bahwa maksud ayat ini adalah:

Nabi Muhammad diminta fokus untuk mengharapkan riḍo Allah, dan tidak perlu mencari-cari cara untuk menyenangkan Yahudi dan Nasrani. Apa yang Nabi saw. dakwahkan kepada mereka itu akan mereka tentang karena antara mereka sendiri saling tidak cocok. Nasrani tidak cocok dengan Yahudi. Begitu pula sebaliknya. Apa yang Nbai Muhammad saw. dakwahkan kepda mereka itu adalah jalan untuk berkumpul bersama dalam kasih sayang di bawah naungan Islam. Yahudi dan Nasrani tidak dapat bertemu untuk rela kepadamu wahai Nabi saw., kecuali kalau engkau menjadi seorang Yahudi atau seorang Nasrani. Hal itu tidak mungkin. Karena engkau adalah pribadi yang satu. Tidak mungkin engkau menjadi keduanya yang saling bertentangan itu. Jadi carilah rida Allah semata dan tidak perlu risau dengan mereka yang tidak rela denganmu.

Tafsir al-Baghāwī menceritakan *asbāb al-Nuzūl* ayat ini, biar lebih jelas bagi kita apa peristiwa yang membuat non-Muslim tidak senang dengan jalan yang ditempuh Nabi Muhammad saw.

Mereka (Yahudi dan Nasrani) meminta Nabi saw. untuk melaukan genjatan senjata dan berjanji untuk mengikuti Nabi saw. maka, Allah menurunkan ayat ini. Maksud ayat ini adalah apabila engkau (Muhammad) melakukan genjatan senjata, mereka selamanya tetap tidak akan senang dengan kamu. Mereka meminta genjatan senjata itu hanya sebagai alasan bukan tanda mereka rela kecuali kamu ikut jalan mereka.

Ibn 'Abbās berkata, "ini dalam kasus kiblat, Yahudi Madinah dan Nasrani Najran mengharap kepada Nabi saw. agar ketika salat menghadap kiblat

[49]Nasir, *Memahami al-Qur'an,* 16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereka. ketika Allah memindahkan kiblat umat Islam ke Ka'bahmereka menjadi putus asa untuk mengharapkan Nabi saw. agar setuju pada kiblat mereka. maka Allah menurunkan ayat (QS. al-Baqarah: 120), ini."

Untuk itu ibn 'Abbās mengkhususkan bahwa yang tidak suka selamanya dengan Nabi Saw. itu terbatas kepada Yahudi di Madinah dan Nasrani di Najran, bukan semua Yahudi dan Nasrani.

Sebagaimana penafsiran di atas, Nadirsyah Hosen memulai penafsirannya dengan mengungkap sedikit gramatikal ayatnya, menjelaskan bagaimana fungsi serta implikasi terhadap penafsiran. Dilanjutkan dengan mengupas makna mufradat yang dianggap penting dibahas dari ayat tersebut, yaitu kata *millah,* dengan merujuk pada penafsiran para ulama serta menyertakan *asbāb al-nuzūl* dari ayat tersebut. diakhir penafsirannya, Nadirsyah hosen memberikan *cloosing,* yaitu bahwa ayat tersebut sekedar memberi tahu Nabi Muhammad Saw. untuk fokus dalam berdakwah mencari rido Allah semata, bukan karena menginginkan kerelaan dari Yahudi di Madinah dan Nasrani di Najran. Ayat ini juga cukup menjadi pengingat untuk tidak menyerang pihak lain, mengadu domba dengan membenturkan ayat secara paksa.

d. Sasaran dan tertib ayat

Ditinjau dari segi sasaran dan tertib ayat, metode tafsir dibagi atas 3 macam, yaitu metode *taḥlīlī,* yaitu menafsirkan al-Qur'an berdasarkan urutan muṣḥaf, metode *mauḍū'ī,* yaitu penafsiran berdasarkan kesatuan tema, serta tafsir *nuzulī,* yaitu menafsirkan al-Qur'an berdasarkan urutan turunnya suat ayat.[50]

[50]Nasir, *Memahami al*-Qur'an, 17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berdasarkan uraian penjelasan di atas, dengan melihat penafsiran Nadirsyah Hosen dalam buku Tafsir al-Qur'an di Medsos, metode yang digunakan yaitu metode *mauḍūī,* dengan mengumpulkan berbagai *issue* yang berkembang di masyarakat selanjutnya ditulis dalam buku berdasarkan tema-tema yang senada.

5. Kecenderungan Penafsiran

Kecenderungan penafsiran adalah arah penafsiran yag menjadi roman mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. selanjutnya dari kecenderungan-kecenderungan inilah kemudian bermunculan beragam aliran tafsir seperti *lughawī/adabī, fiqhī, falsafī,* dan sebagainya.[51]

Kecenderungan penafsiran merupakan suatu hal yang tidak dapat dielakkan keberadaannya, mengingat seorang mufassir sendiri menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an tidak dalam kondisi yang kosong, melainkan diliputi berbagai realitas sosial serta latar belakang keilmuan yang mempengaruhinya. Melihat penafsiran Nadirsyah Hosen dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an sebagaimana dalam buku Tafsir al-Qur'an di Medsos dapat dikategorikan sebagai tafsir dengan corak ijtimā'i.

Corak ijtimā'ī yaitu suatu corak dalam penafsiran yang melibatkan kenyataan sosial yang berkembang di masyarakat.[52] Dalam corak ini, mufassir tidak berpanjang lebar dalam mengurai pengertian bahasa yang rumit. Karena menurutnya, hal yang terpenting dalam penafsiran adalah sampainya misi al-Qur'an kepada para pembaca. Dalam penafsirannya, teks-

[51]Ibid., 18.
[52]Ibid., 19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

teks al-Qur'an dikaitkan dengan realitas kehidupan masyarakat, tradisi sosial dan sistem peradaban, selanjutnya mendiagnosa persoalan-persoalan yang ada, sehingga dapat fungsional dalam memecahkan persoalan.[53]

Corak Ijtimā'ī Nadirsyah Hosen dalam buku Tafsir al-Qur'an di Medsos dapat dilihat pada penafsirannya terhadap QS. al-Ḥujurāt ayat 13 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Artinya:

> Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.

Anda punya nasab yang bagus, alhamdulillah. Anda ke mana-mana memakai serban, alhamdulillah. Namun kalau amal anda jelek dan akhlak anda buruk maka ingatlah dengan ayat di atas: bekas budak hitam legam seperti Bilal bin Rabah pun bisa jauh lebih mulia. Semoga putihnya serban dan gamis juga seputih hati dan perbuatannya. Amin, ya Allah.

Potongan ayat di atas juga sangat modern sekali: dicitakan-Nya kita berbeda suku bangsa untuk saling mengenal. Apa maksudnya? Keragaman itu merupakan sarana untuk kemajuan peradaban. Kalau anda hanya lahir di suku anda, tidak pernah mengenal budaya orang lain, tidak pernah bergaul dengan berbagai macam anak bangsa, dan tahunya hanya orang di sekitar anda, maka sikap dan tindak-tanduk anda seperti katak di dalam tempurung.

Kita tidak bisa memilih lahir dari rahim ibu yang beragama apa, atau keturunan siapa atau tinggal di mana. Keragaman tidak dimaksudkan untuk saling meneror, memaksa atau membunuh. Al-Qur'an mengenalkan konsep yang luar biasa: keragaman itu untuk kita saling mengenal satu sama lain. dengan saling mengenal perbedaan kita bisa belajar membangun peradaban. Dengan saling tahu perbedaan di anatara kita, maka kita akan lebih toleran. Kita mendapat kesempatan belajar satu sama lain. kesalahpahaman sering terjadi karena kita belum saling mengenal keragaman di antara kita.

[53]Shihab, dkk., *Sejarah dan Ulūm,* 184.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Saya bilang di atas ayat ini sangat modern karena, misalnya, di Australia saja ada penelitian yang menyebutkan bhwa mereka yang anti terhadap muslim ternyata tidak pernah bergaul akrab dengan orang Islam. Artinya, mereka yang mengenal orang Islam di lingkungannya tinggal, di sekolah atau ditempat kerja akan cenderung lebih toleran terhadap perbedaan. Nah, bagaimana dengan kita? Sudahkah kita "saling mengenal" seperti pesan al-Qur'an terhadap pihak lain yang berbeda dengan kita? Bisakah kita menghargai dan belajar dari mereka yang selama ini kita benci?

Dalam bentuknya yang modern, ayat di atas bisa dilihat dalam konteks teori psikologi dan sosiologi. Al-Qur'an menggunakan bentuk *tafa'ala* dalam redaksi *lita'ārafū,* yang berarti saling mengenal. Fungsinya *li al-Mushārakati baina ithnaīn fa akthar* (kerja sama dua orang atau lebih).

Tidak cukup interaksi anda itu hanya untuk mengenal yang lain, mereka pun harus juga mengenal anda. Interaksi kedua belah pihak akan melahirkan tidak hanya simpati, tetapi juga empati. Kalau anda meminta orang lain memahami anda, maka pihak lainpun meminta hal yang sama. Langkah awalnya persis seperti pesan al-Qur'an: saling mengenal.

Tak kenal maka tak sayang. Bagaimana hendak saling mengenal, kalau sengaja memakai akun anonim? Mereka lupa, media sosial ini sesuai namanya, media sosial yang juga salah satu sarana kita untuk "saling mengenal" bukan "saling mencaci maki". Yuk, mari kita saling mengenal.[54]

Dalam penafsirannya, Nadirsyah memulainya dengan sebab turunnya ayat, yang ia kutip dari kitab al-Dūr al-Mansthūr karya al-Suyūṭī, dilanjutkan dengan penjelasan terhadap ayat yang bersangkutan. Dalam penafsirannya, Nadirsyah tidak begitu terjebak dalam mendefinisikan suatu makna kata, akan tetapi lebih kepada implikasi dalam sosial kemasyarakatan. Ia menjelaskan bagaimana pentingnya saling mengenal satu sama lain. Untuk bisa saling mengenal, diperlukan adanya komunikasi antar dua pihak. Sebagaimana dalam ilmu sosiologi disebutkan, bahwa salah satu fungsi dari saling mengenal, yaitu untuk kerja sama antar dua orang atau lebih. Untuk memahami seseorang, dibutuhkan adanya interaksi yang intens, bahkan mengetahui secara langsung kepribadiannya. Rasa benci terhadap seseorang, suku, agama atau bangsa karena kurangnya bahkan tidak adanya komunikasi

[54]Hosen, *Tafsir al-Qur'an,* 148-150.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang baik, kurang bergaul dengan masyarakat yang lebih luas, sehingga sempitnya sudut pandang yang diperoleh, pada akhirnya dirinyalah yang paling benar. Tidak hanya di dunia nyata, komunikasi yang baik juga sangat dibutuhkan dalam bermedia sosial, yaitu dengan tidak berkomentar sembarangan yang bisa merusak sosialisasi bermasyarakat, tidak mudah menyebar hoax atau menulis status dengan konten yang dapat memecah persaudaraan.

Pendidikan di Barat, tidak lantas menjadikan Nadirsyah liberal, justru karena banyaknya pengalaman dan pengetahuan, menjadikan ia cukup moderat. Hal ini juga ditunjang dari lingkungan keluarga serta pendidikan di kalangan pesantren, sehingga tidak mudah menghilangkan tradisi-tradisi kaum sarungan, tetap berpegang pada para ulama. Hal ini bisa terlihat dari penafsirannya yang cenderung mengambil dari kitab-kitab tafsir klasik maupun modern, dan jarang sekali bahkan tidak pernah mengutip dari tafsir-tafsir kontemporer, seperti Fazlur Rahman, Nasr Hamid, Amina Wadud dan sebagainya.

6. Penilaian terhadap Buku Tafsir al-Qur'an di Medsos

Setiap karya yang dihasilkan, tidak terlepas dari penilaian seseorang terhadap buku tersebut. Setelah mengurai terkait ruang lingkup buku *Tafsir al-Qur'an di medsos,* penulis mencoba menampilkan beberapa kelebihan dan kekurangan buku tersebut, baik dari hasil penelitian penulis pribadi, maupun dari para tokoh. Berikut ini yang menjadi kelebihan-kelebihan buku *Tafsir al-Qur'an di Medsos,* yaitu:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

a. Bahasa yang digunakan lebih mudah dipahami oleh semua kalangan, dari akademisi sampai orang awam sekalipun.
b. Menggunakan bahasa-bahasa keseharian, bahkan terkadang diselingi dengan bahasa-bahasa anak kekinian serta istilah-istilah dalam media sosial. Seperti nge-*tweet*, *nyinyir* dan sebagainya.
c. Media sosial yang digunakan Nadirsyah memiliki jangkauan yang lebih luas dan menyeluruh. Hal ini bukanlah suatu yang mustahil, karena pada faktanya mayoritas masyarakat hidup dan berinteraksi dalam dunia maya. Sehingga tafsir juga lebih mudah diperoleh serta lebih mudah dibaca oleh masyarakat daripada kitab-kitab atau buku tafsir dalam media cetak. Selain itu buku yang penulis teliti dalam bentuk cetak juga untuk menjembatasi bagi yang tidak tahan membaca melalui layar digital.
d. Penafsiran yang tidak terlalu panjang, langsung pada maksud dan tujuan ayat, menjadi hal yang sangat dibutuhkan di masyarakat, terlebih bagi masyarakat di dunia maya
e. Penafsirannya yang selalu menampilkan berbagai pendapat para ulama, menjadikan para pembaca lebih membuka pengetahuan, bahwa penafsiran itu tidak hanya satu, sehingga lebih bisa toleransi
f. Menyertakan terjemahan tafsir dari kutipan teks aslinya. Hal ini sangat membantu, bagi masyarakat yang belum mampu memahami bahasa Arab dengan baik, dengan tetap menyertakan teks aslinya untuk menghindari adanya distorsi makna.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sementara kelemahan dari buku *Tafsir al-Qur'an di Medsos,* yaitu: Dalam penafsirannya, Nadirsyah terkadang tidak memberikan kesimpulan, bahkan terkadang ditutup dengan pertanyaan. Bagi sebagian orang, hal ini bisa menjadikan seseorang termotivasi untuk menemukan jawabannya, dengan menggali berbagai informasi, namun bagi sebagian yang lain hal ini belum bisa menjawab dari permasalahan yang ada. Misalnya saat menafsirkan terkait menegakkan hukum Allah dalam surat al-Māidah ayat 44,45 dan 47.[55]

Adapun penilaian para tokoh terhadap buku *Tafsir al-Qu'an di Medsos,* yaitu:

a. Menurut Muhammad Yahya, kehadiran Buku Nadirsyah Hosen merupakan oase bagi kajian keagamaan di media sosial yang cukup kompleks. Nadirsyah selain mengkounter pemahaman yang tidak proporsional terhadap al-Qur'an, juga menyajikan bagaimana seseorang seharusnya berinteraksi dengan al-Qur'an dan Hadis. Bagi para akademisi, al-Qur'an dan Tafsir yang sudah terbiasa dengan kajian literatur, Karya Nadirsyah Hosen bukanlah hal baru. Ia menyuarakan pendapat ulama salaf, kemudian mencoba mengkontekstualisasikan dengan zaman sekarang. Namun jika ditempatkan dalam konteks tafsir yang beredar di media sosial, karya Nadirsyah ini menemukan

[55]Lihat Hosen, *Tafsir al-Qur'an,* 125.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

momentumnya. Buku ini sangat patut untuk dibaca untuk memproduksi pemahaman keagamaan yang relevan dengan konteks keindonesiaan.[56]

b. M. Quraish Shihab, berpendapat bahwa bukan saja ayat al-Qur'an memiliki konteks turunnya ayat, tetapi juga para ulama yang menafsirkan ayat al-Qur'an dipengaruhi konteks lokasi mereka berada dan berkiprah. Buku yang ditulis Nadirsyah Hosen ini, juga memiliki konteksnya sendiri, yaitu ditulis pada era medsos. Buku ini patut diapresiasi terkait upayanya membahas al-Qur'an lewat medsos. Apapun konteks pembahasannya, dipandang dari sisi mana pun, ayat al-Qur'an akan tetap memancarkan cahaya al-Raḥmān dan al-Raḥīm.

c. Aswadi selaku Direktur Pascasarjana VII UIN Sunan Ampel (2018-2022), menilai bahwa al-Qur'an yang mengandung multitafsir disebabkan oleh selain faktor internal yang mengitari al-Qur'an itu sendiri, yaitu al-Qur'an yang sifatnya mujmal serta lebih banyak ayat-ayat mutashabbihātnya daripada ayat-ayat muḥkamnya, juga faktor eksternal bahwa al-Qur'an dipahami oleh banyak orang dengan *mind set* yang beragam antara satu dengan yang lain. Oleh karena itu keberagaman tafsir adalah suatu keniscayaan, yang akan terus berkembang baik dari segi media atau pemahaman teks ayat.

Menyikapi hal ini, buku Tafsir al-Qur'an di Medsos karya Nadirsyah Hosen dapat dinilai dari dua hal, yaitu: *pertama,* Dari sisi

[56]Mohammad Yahya, *Tafsir di Media Sosial; Kenapa, Apa, Bagaimana dan untuk Apa?,* artikel belum dipublikasikan dan dipresentasikan dalam bedah buku *Tafsir di Medsos* Karya Prof. Nadirsyah Hosen, 12 November 2017.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

media. Media apapun yang digunakan dalam tafsir, tidaklah masalah. Dimasa digital seperti saat ini, media tafsir selain menggunakan kitab-kitab tradisional seperti hadis maupun al-Qur'an, sekarang juga bisa melaui bahasa jurnalistik, radio, koran, media sosial, bahasa lokal atau kedaerahan, dan sebagainya yang substansinya merujuk kepada nilai-nilai dasar yang tertuang dalam al-Qur'an. Dengan demikian, tafsir tidak lagi kaku, namun justru sebaliknya fleksibilitas isi kandungan bisa difahami secara operasional serta dimiliki oleh siapa saja, sehingga kepemilikan terhadap al-Qur'an semakin kuat. *Kedua,* dari segi pesan al-Qur'an, seorang mufassir dalam menyampaikan pesan al-Qur'an tidak boleh mengabaikan empat hal, yaitu *pertama,* menafsirkan al-Qur'an berbasis nilai-nilai kewahyuan harus tetap disinggung (*nubuwwah*) didalamnya, baik al-Qur'an maupun hadis, *Kedua,* isi pesan itu memiliki kemampuan untuk membebaskan manusia dari cengkraman hawa nafsu (*risālah*), serta tidak keluar dari koridor nilai-nilai kewahyuan/ nubuwwah yang harus disampaikan oleh banyak orang. *Ketiga, Tabligh* yaitu sampainya informasi tentang nubuwwah dan risalah menjadi milik banyak orang. *Keempat,* Nilai-nilai dakwah, yaitu menyampaikan pesan-pesan kewahyuan dimana isi berita itu ada nuansa membebaskan seseorang, kemudian senantiasa memiliki dan termotivasi untuk berbuat kebaikan, baik secara individu maupun kelompok.

Dengan demikian, buku Tafsir al-Qur'an di Medsos merupakan sebuah trobosan baru untuk menyampaikan pesan-pesan kewahyuan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(*nubuwwat*) kepada banyak orang, sehingga orang itu terbebas dari cengkraman hawa nafsu, dan senantiasa memotivasi dirinya untuk melaksanakan nilai-nilai kewahyuan, baik secara individual maupun kolektif.[57]

d. Sementara itu Nukman Luṭfie, seorang pakar media sosial, menegaskan bahwa banyak yang mencari materi keagamaan lewat internet. Adapun yang dicari adalah konten yang singkat, padat , aktual, tetapi juga otoritatif. Keaktifan Prof. Nadirsyah Hosen di Twitter, Facebook, Telegram bahkan menulis blog yang menyajikan tafsir al-Qur'an telah menjadi sumber referensi di media sosial.

Terlepas dari segala penilaian di atas, yang jelas buku Tafsir al-Qur'an di Medsos patut diapresiasi dengan segala upaya dan latar belakang yang meliputi penulisan karya tersebut.

[57]Aswadi, *wawancara,* Surabaya, Senin, 05 Agustus 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

PARADIGMA PENAFSIRAN NADIRSYAH HOSEN

A. Penafsiran Nadirsyah Hosen

Sebuah penafsiran harus mempertimbangkan situasi, kondisi, dan waktu, baik ketika teks tersebut diturunkan maupun ketika teks akan ditafsirkan di masa sekarang. Untuk mengetahui paradigma penafsiran Nadirsyah, perlu melihat penafsiran Nadirsyah terlebih dahulu, dengan mengacu beberapa permasalahan yang mendasar dalam masyarakat, seperti teologi, sosial dan politik.

1. Masalah Teologi

a. Eskatologis dalam surat al-Raḥmān

Eskatologis merupakan kepercayaan terhadap hal-hal yang berkaitan dengan hari akhir,[1] seperti kematian, hari kiamat, kebangkitan, surga, neraka dan sebagainya. Salah satu tema yang dibahas dalam buku *Tafsir al-Qur'an di Medsos,* yaitu tentang surga serta bidadari-bidadari yang melayani di sana. Dalam surat al-Raḥmān, lebih tepatnya pada ayat 46 dan 62, disebutkan bahwa ada empat surga (dua di tingkat atas dan dua di tingkat bawah), lengkap dengan perbedaan jenis bidadari dan mata air kedua tingkatan tersebut. Berikut lafaẓ surat al-Raḥmān ayat 46 dan 62:

وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ[2]

Dan bagi orang yang takut akan saat menghadap Tuhannya ada dua surga.[3]

---

[1]Ahwan Mukarrom, "Kepercayaan Eskatologis Muslim Jawa: Studi terhadap Naskah Fafirrū Ilā Allāh", *Qualita Ahsana,* vol. 2, No. 2 (Oktober 2000), 56.
[2]Al-Qur'an, 55:46.
[3]Republik Indonesia, *al-Qur'an al-Karīm dan Terjemah Bahasa Indonesia.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَانِ[4]

Dan selain dari dua surga itu ada dua surga lagi.[5]

Ibn Kathīr menejelaskan bahwa dua jenis surga yang pertama terbuat dari emas dan disediakan untuk golongan *muqarrabīn,* sedangkan dua jenis surga berikutnya terbuat dari perak, yang disediakan untuk *aṣḥāb al-Yamīn.* Dua jenis surga yang disebut sebelumnya memiliki tingkat yang lebih tinggi daripada dua jenis surga setelahnya. Jenis bidadari di dua tingkatan surga ini juga berbeda. *Qāṣirat al-Ṭarf* (ayat 56) akan ditempatkan pada surga jenis pertama, semetara *Khaīrat al-Ḥisān* (ayat 70) menempati surga jenis kedua.

Bidadari *Qāṣirah al-Ṭarf* ini juga disebutkan dalam surat al-Ṣāffāt:48-49. Menurut Ibn 'Abbās, Mujāhid, Zaīd bin aslam, Qarādah, al-Suddī, dan sebagainya mendiskripsikan bahwa bidadari-bidadari tersebut bagaikan perempuan yang menjaga kehormatan diri, tidak memandang lelaki lain selain suaminya. Matanya bagus, indah, lebar dan berbinar-binar. Tubuhnya bersih dan indah dengan kulit yang bagus. Ibn 'Abbās menambahkan, bahwa mereka ibarat mutiara yang tersimpan.[6]

Masih dalam *Tafsīr Ibn Kathīr,* diriwayatkan bahwa seseorang dari bidadari-bidadari itu berkata kepada suaminya, "Demi Allah, aku belum pernah melihat sesuatu pun yang lebih indah dan lebih tampan selain dari

---

[4]Al-Qur'ān, 55:62.
[5]Republik Indonesia, *al-Qur'an al-Karīm dan Terjemah Bahasa Indonesia.*
[6]Hosen, *Tafsir al-Qur'an,* 203.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

engkau, dan tiada sesuatu pun di dalam surga ini yang lebih kucintai selain dari engkau. Maka segala puji bagi Allah yang telah menjadikan dirimu untukku dan menjadikan diriku untukmu".

Berdasarkan penafsiran di atas, menunjukkan bahwa sekalipun seseorang tersebut di dunia berwajahkan kurang tampan, namun bagi *Qāṣirah al-Ṭarf* seseorang tersebutlah yang paling tampan, karena pada dasarnya para bidadari tersebut belum pernah melihat laki-laki lain sebelumnya, selain dirinya.[7]

Sementara *Khaīrah al-Ḥisān* menurut Qatādah adalah bidadari yang baik dan cantik di dalam surga. Menurut pendapat lain, *Khaīrah al-Ḥisān* adalah bentuk jamak dari *khairah* yang artinya wanita yang salih, baik akhlaknya serta cantik rupanya. Diriwayatkan juga secara *marfū'* dari Ummu Salamah, bahwa bidadari-bidadari itu bernyanyi seraya mengatakan, "kami adalah wanita yang baik-baik lagi cantik-cantik, kami diciptakan untuk suami-suami yang mulia".

Sebagian ulama membacanya dengan menambahkan tasydid pada lafaz *"ya'"*-nya, sehingga menjadi *khayyirah* bukan *khairah*. berbeda dengan jenis bidadari *Qāṣirāt al-Ṭarf,* bidadari jenis ini hanya sekali disebutkan dalam al-Qur'an, yaitu dalam surat al-Raḥmān ini.[8]

Di surga jenis pertama, terdapat dua mata air yang berbeda (ayat 50). Al-Zamakhsharī dalam tafsirnya menyebutkan nama keduanya, yaitu *tasnīm* (QS. al-Muṭaffifīn ayat 22-27), dan *salsabil* (QS. al-Insān ayat 17-

[7]Ibid., 203-204
[8]Hosen, *Tafsir al-Qur'an,* 204.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

18), yang mana kedua mata air tersebut mengalir. Seperti halnya surga jenis pertama, dalam surga jenis kedua juga terdapat dua mata air yang memancar (QS. al-Raḥmān ayat 66). Menurut Ibn ‘Abbās, mengalir itu memiliki tingkatan yang lebih kuat dari pada memancar.

b. Tafsir wajah

Wajah adalah cermin jiwa, yang mana raut wajah tidak dapat ditutupi dengan berbagai *make up*. Orang yang kehilangan jati dirinya disebut sebagai kehilangan muka atau wajah. Oleh karena itu, saat berwudhu bukan hanya wajah zahir yang dibasuh, melainkan juga wajah bathiniyah, agar tidak kehilangan wajah. Disebutkan dalam surat al-Ghāshiyah:

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ[9]

Banyak muka pada hari itu tunduk terhina.[10]

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ[11]

Banyak muka pada hari itu berseri-seri.[12]

Dalam surat al-Ghāshiyah di atas, diceritakan raut yang terlihat begitu jelas pada wajah mereka yang tertunduk hina, merekalah wajah-wajah yang digiring ke neraka. Hal ini berbeda dengan orang-orang yang masuk surga, wajahnya berseri-seri. Demikianlah wajah-wajah manusia di akhirat kelak. Selain itu, ada juga yang berwajah *dzū al-Wajhaīn.* wajah ini dilukiskan dengan orang-orang munafik, yang selalu menyembunyikan

[9]Al-Qur’an, 88: 2.
[10]Republik Indonesia, *al-Qur’an al-Karīm dan Terjemah Bahasa Indonesia.*
[11]Al-Qur’ān, 88:8.
[12]Republik Indonesia, *al-Qur’an al-Karīm.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wajah aslinya. Ia seakan-akan mempunyai wajah untuk dipublikasikan juga wajah yang berada di ruang privat. Dari luar, ia bersikap apa adanya, namun justru gerak-geriknya mengundang tanya ada apanya. Orang-orang yang berwajah dua, tidak akan berhenti mencari ide untuk mengelabuhi orang, tidak ada ketulusan dalam tutur kata dan sikapnya. Jika al-Qur'an menyebutkan *dzū al-Wajhaīn,* maka dalam Indonesia dikenal dengan istilah *dasamuka,* yaitu berwajah sepuluh.[13]

Dikisahkan dalam suatu riwayat, bahwa para sahabat bertanya kepada Rasulullah Saw.: "karib seperti apa yang baik untuk kami?" Rasulullah Saw menjawab: "yakni apabila kalian memandang wajahnya, maka hal itu mengingatkan kalian kepada Allah". Wajah yang mampu mengingatkan kepada Allah, merupakan pantulan "wajah" ilahi.

Dalam riwayat lain, ketika turun surat al-An'ām ayat 65, Nabi Saw. berseru sampai dual kali, "aku berlindung dengan wajah-Mu" kenapa demikian? Karena semua akan tiada kecuali "wajah" Allah (QS. al-Raḥmān, 55: 26-27, al-Qaṣaṣ, 28: 88, al-Kahfi, 18: 28). Sebaik-baik perlindungan adalah meminta perlindungan dengan "wajah" Allah yang kekal. Maka hadapkanlah wajah kita kepada "wajah" Allah, baik ke Timur maupun ke Barat, semuanya ada "wajah" Allah (QS. al-Baqarah, 2: 115). Nabi Ibrāhīm a.s. juga berseru, sebagaimana dalam surat al-An'ām ayat 79, karena semua adalah milik Allah (QS. al-Baqarah, 2: 177).

[13]Hosen, *Tafsir al-Qur'an,* 226.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Diakhir penafsirannya, Nadirsyah menyatakan: "sekedar menghadapkan wajah ke timur dan ke barat itu mudah, namun berbeda dengan "wajah" Allah yang dicari, maka butir-butir kebajikan pada ayat di atas, layak untuk direnungkan dan dilaksanakan. Semoga kelak di akhirat, dapat langsung menghadap "wajah" Allah, sebagai puncak kenikmatan seorang hamba".[14]

c. Bertawasul kepada Nabi Saw. dalam surat an-Nisā' ayat 64

Berbicara tentang tawassul atau wasīlah, tidak sedikit orang yang keliru memahaminya. Tawassul merupakan salah satu cara berdoa, menghadapkan diri kepada Allah SWT. dengan suatu perantara, baik melalui nama dan/atau sifat Allah, amal salih yang pernah dilakukan, Rasulullah, para wali dan sebagainya. Jenis wasilah yang pertama dan kedua sepakat diperbolehkan, sementara jenis yang ketiga dan seterusnya ini masih diperselisihkan, dan segala yang berkaitan dengan kedudukan dan fisik.[15] Maraknya perdebatan terkait tawassul, Nadirsyah turut serta merespon, fenomena ini, sebagaimana berikut:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا[16]

Dan kami tidak mengutus seorang Rasul melainkan untuk ditaati dengan izin Allah. Dan sungguh, sekiranya mereka setelah menzalimi dirinya (berhakim kepada selain Nabi Saw.) datang kepadamu (Muhammad), lalu memohon

[14]Ibid., 227.
[15]Misbahuzzulam. "Deskripsi Tawassul dan Hukumnya", *al-Majaalis,* vol. 1, No. 3, November 2014, 133.
[16]Al-Qur'ān, 4:64.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ampunan kepada Allah, dan Rasul pun memohonkan ampunan untuk mereka, niscaya mereka mendapati Allah Maha Penerima tobat, Maha Penyayang.[17]

Ayat di atas dijadikan dasar para ulama *ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* untuk bertawassul kepada Nabi Saw. para pendosa yang berziarah ke makam Nabi Saw. mengaplikasikan potongan ayat ini sebagai kebenaran akan kebenaran wahyu Allah SWT. dan sebagai bentuk ketaatan mereka kepada Nabi Saw. Jika Rasulullah masih hidup, para sahabat mendatangi Rasulullah, maka saat ini yang bisa dilakukan adalah menziarahi makam Rasulullah Saw. untuk memohon agar didoakan Rasulullah yang doanya tidak diragukan, pasti dikabulkan.[18]

Sebagaimana dikutip dari *Tafsīr Ibn Kathīr*, bahwa:

Disebutkan oleh banyak orang, di antaranya Syaikh Abū Nasr al-Sabagh dalam kitabnya al-Shāmil, sebuah kisah yang mashur berikut: Syaikh Uṭbi sedang berada di sisi makam Rasulullah Saw. tiba-tiba datanglah Arab Badui dan berkata, *Assalāmu'alaīk yā Rasūlallāh,* aku telah mendengar ayat Allah (lalu dibacakan QS. an-Nisā': 64 di atas) maka sekarang aku datang ke hadapanmu berharap agar dosaku diampuni, aku mohon syafaatmu ke hadirat Tuhanku.

Kemudian Arab Badui ini mengucapkan syair, "*wahai sebaik-baik orang yang dimakamkan di lembah ini lagi paling agung, telah menjadi harum semu lembah dan pegunungan ini berkat keharumanmu, ingin aku tebus diriku dihadapan kubur yang di dalamnya penuh kebaikan, kedermawanan, dan kemurahan ini*." Setelah itu, berlalulah orang tersebut.

Berikutnya, saat aku (Syekh Uṭbi) tidur, tiba-tiba aku bermimpi bertemu dengan Rasulullah Saw. dan beliau bersabda: "Hai Uṭbi, orang tadi itu betul, beritahulah dia bahwa Allah SWT telah mengampuninya".

Kisah di atas, juga disebutkan oleh Imam Nawāwī dalam kitabnya, *al-Majmū'*(Juz 8 halaman 217), dan *al-Īḍah* (halaman 498). Imām al-Māwardī dalam al-Hawi al-Kabīr (Juz 4 halaman 214-215), Imām al-

[17]Republik Indonesia, *al-Qur'an al-Karīm.*
[18]Hosen, *Tafsir al-Qur'an,* 196.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qarāfī dalam *al-Dzakhirah*. (juz 3 halaman 275-276). Imam Ibn Qudamah juga mencantumkan riwayat ini dalam kitab al-Mughnī juz 7 halaman 420. Bahkan ia juga mengajarkan tata cara memohon ampunan kepada Allah saat berziarah ke makam Rasulullah Saw, setelah membaca salawat, dilanjut dengan membaca doa berikut:

أَللّٰهُمَّ اِنَّكَ قُلْتَ وَقَوْلُكَ الْحَقُّ:(وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا) وَقَدْ أَتَيْتُكَ مُسْتَغْفِرًا مِنْ ذُنُوْبِيْ, مُسْتَشْفِعًا بِكَ اِلَى رَبِّيْ, فَأَسْئَلُكَ يَارَبِّ أَنْ تُوْجِبَ لِي الْمَغْفِرَةَ, كَمَا أَوْجَبْتَهَا لِمَنْ أَتَاهُ فِيْ حَيَاتِهِ, اَللهُمَّ اجْعَلْهُ أَوَّلَ الشَّافِعِيْنَ, وَأَنْجَحَ السِّائِلِيْنَ, وَأَكْرَمَ الْأَخَرِيْنَ وَالْأَوَّلِيْنَ, بِرَحْمَتِكَ يَاأَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ.

Syekh Uṭbi, Ibn Kathīr, imam Nawawi, imam Mawardi, ibn Qudamah, imam al-Qurṭubī, imam al-Qarafī, Sayyid Ṭanṭawī, imam al-Nasafī, Abū Ḥayyān, Ḥabīb al-Ḥaddād dan para ulama *ahl al-Sunnah wa al-Jamāah* lainnya, yang percaya bahwa saat Nabi Saw. masih hidup atau ketika sudah wafat, jika didatangi untuk meminta tolong agar diminta ampunkan kepada Allah SWT, maka Allah SWT akan mengampuni.

Lebih jauh lagi, Nadirsyah menuturkan bahwa jika seseorang pernah mengenyam pendidikan di pondok, madrasah atau perguruan tinggi Islam, tentu tahu kualitas para ulama yang telah disebutkan di atas. Para ulama di atas bukanlah orang sembarangan. Tidak mungkin mereka melanggar al-Qur'an atau hadis atau mencantumkan cerita dusta terkait hal ini. Imam Nawawi dari madzhab Shafi'ī, Imam al-Qarafī dari madzhab Malikī, Imam Ibn Qudāmah dari madzhab Hanbalī, Imam al-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nasafī dari madzhab Ḥanafī, dan Abū Ḥayyān dari madzhab Zahirī, semua berpendapat sama. Hanya satu yang silang pendapat, yaitu Syaikh al-Albanī. Ia menolak semua riwayat tersebut, dan menganggap sanadnya ḍa'īf, perawinya tidak dikenal serta kandungan kisahnya bertentangan dengan akidah Wahabi, sehingga pelakunya dihukumi syirik. Dimata tokoh Wahabi ini, semua ulama di atas dianggap salah semua. Kisah-kisah di atas dianggap tidak jelas, tidak harus percaya dengan mimpi, serta keyakinannya bahwa Rasulullah yang sudah wafat, tidak bisa memberi suatu kemanfaatan.

Perbedaan adalah suatu keniscayaan, maka silahkan memilih jalan masing-masing. Cinta kepada Rasul adalah termasuk perkara yang ajaib dan ghaib. Nadirsyah meyakini bahwa seandainya para ulama diizinkan Allah menuliskan apa yang dialami saat berziarah ke makam Rasulullah Saw. sehingga bisa diketahui bahwa cinta kepada Rasulullah Saw. mampu menembus batas-batas riwayat.[19]

2. Masalah Sosial-Politik

a. Sikap terhadap non-Muslim: telaah surat al-Fatḥ ayat 29

Salah satu yang bisa diketengahkan adalah penafsiran QS. al-Fatḥ ayat 29:

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ[20].....

[19]Hosen, *Tafsir al-Qur'an,* 201.
[20]Al-Qur'an, 48:29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> "Muhammad adalah utusan Allah, dan orang-orang yang bersama dengan dia bersikap keras terhadap oang-orang kafir, tetapi berkasih sayang bersama mereka...."[21]

Ayat ini jika dipahami secara literal, bisa menimbulkan pemahaman yang berujung pada tindakan anarkis terhadap orang yang berbeda keyakinan baik secara fisik, maupun psikis. Nadirsyah menegaskan bahwa di Indonesia terdapat sebagian umat Islam yang memasang wajah kusam dan angker kepada non-Muslim, bahkan terhadap sesama Muslim sendiri dianggap kafir, hanya karena berbeda paham. Tidak ada senyum dan ramah tamah, bahkan menyalahartikan ayat ini sebagai kewajiban bersikap kasar kepada orang kafir, karena kata "keras" dipahami sebagai permusuhan. Tidak hanya berhenti sampai di sini saja, mereka juga bahkan mencurigai setiap kebaikan orang kafir dan menoleransi keburukan umat Islam.

Nadirsyah juga melanjutkan, bahwa memahami ayat di atas, tidak dapat dilakukan secara sepotong, namun harus memahami konteks ayat sebelumnya sekaligus memahami keseluruhan konteks yang melingkupi turunnya ayat tersebut. Konteks ayat di atas adalah dalam suasana ketegangan, bukan ayat di masa tenang dan damai. Sehingga sangat tidak tepat jika ayat di atas diterapkan dalam kehidupan sehari-hari, terlebih di Indonesia yang aman-aman saja dengan berbagai perbedaan.[22]

Ketika Rasulullah Saw. bermimpi memasuki kota Makkah sebagai ketenangan yang dekat, maka para sahabat dan Rasulullah Saw. bersama-

---

[21]Republik Indonesia, *al-Qur'an al-Karīm.*
[22]Hosen, *Tafsir al-Qur'an,* 116.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sama hendak memasuki kota Makkah untuk berhaji pada tahun keenam Hijriah. Singkat cerita, kaum kafir Makkah menghadang dan memaksa Rasulullah beserta para sahabat untuk berputar balik ke Madinah melalui sebuah perjanjian di Hudaibiyah, yang mana menurut Umar bin Khattāb, perjanjian tersebut sangat merugikan pihak umat Islam. Sejumlah orang Munafik kemudian mengambil kesempatan untuk menimbulkan kegaduhan, sebagaimana dipaparkan di awal-awal surat al-Fatḥ. Melihat Umat Islam yang mulai patah semangat, bahkan meragukan kebenaran mimpi Rasulullah Saw. Allah pun menenangkan umat Islam, dan turunlah ayat ini. Di akhir surat, Allah menegaskan kebenaran mimpi Rasulullah terkait kemenangan umat Islam (yang terbukti saat Fatḥ al-Makkah) dan kebenaran Muhammad adalah seorang utusan Allah.[23]

Dalam ayat 29 ini, seakan-akan Allah hendak mengatakan: "jangan kalian ribut dan ragu di antara sesama, berkasih sayang dan lemah lembutlah di antara kalian, dan sifat keras dan tegas itu seharusnya ditujukan kepada orang kafir bukan sesama kalian".

Ibn 'Abbās menafsirkan ayat 29 ini adalah terkhusus untuk para sahabat yang menyaksikan pristiwa Hudaibiyah. Sahabat yang terkenal dengan kecerdasannya yang luar biasa ini menafsirkan sebagai berikut:

> Muhammad itu utusan Allah, tidak seperti kesaksian Suhail bin 'Amr (yang memaksa Rsulullah Saw. untuk menghapus kalimat *Muḥammad al-Rasūlullāh* dalam naskah perjanjian Hudaibiyah dan diganti dengan *muḥammad bin 'Abdullāah* saja), dan orang yang bersama Muhammad, yaitu Abū Bakar, ia termasuk orang yang kali pertama mengimani kerasulan Muhmmad, keras terhadap orang kafir (maksudnya ini merujuk kepada Umar bin Khaṭṭāb sebagai pembela Rasulullah Saw.), berkasih sayang sesama mereka (ini ditujukan

[23]Ibid., 116-117.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepada Uthmān bin ‘Affān). lanjutan ayatnya: kamu melihat mereka rukuk dan sujud (ini menyifatkan ‘Alī bin Abī Ṭālib); mencari karunia Allah dan keridaan-Nya (ini menyifatkan Ṭalḥah dan Zubaīr).[24]

Al-Samarqandī dalam tafsirnya, *Baḥr al-‘Ulūm* memberi penafsiran yang mirip dengan tafsir ibn ‘Abbās di atas. Maksud dari bersama dengan Nabi Saw, adalah Abū Bakar, yang keras itu ‘Umar, yang berkasih sayang itu menyifatkan ‘Uthmān dan yang rajin rukuk dan sujud itu ‘Alī, sedngkan yang mencari karunia Allah dan keridaannya itu Zubaīr dan A’bd al-Raḥmān bin ‘Aūf.

Penafsiran model Ibn ‘Abbās di atas juga dikonfirmasi oleh imam al-Alūsī. Meskipun demikian, ia juga menyebutkan bahwa jumhur ulama menganggap penyifatan ini tidak hanya khusus untuk pihak tertentu yang menyaksikan peristiwa Hudaibiyah, akan tetapi merupakan sifat semua sahabat Nabi Saw. Meskipun pendapat jumhur ini diterima, namun bukan berarti sikap garang dan bermusuhan kepada orang kafir dibenarkan, karena pada dasarnya para ahli tafsir sepakat bahwa *asbāb al-Nuzūl* ayat di atas berkaitan erat dengan konteks ketegangan peristiwa Hudaibiyah.[25]

Allah sendiri juga tidak melarang mengatur relasi dengan pihak kafir, sebagaimana dalam surat al-Mumtahanah ayat 8. Dengan demikian, tidak ada larangan bagi Muslim untuk berbuat baik kepada tetangg, teman sepermainan, atau kolega di kantor yang notabene Non-Muslim. Dua bukti lainnya bila dilihat dalam sejarah Rasulullah Saw. *pertama*, ketika surat al-Fatḥ ayat 29 di atas turun, justru Rasulullah Saw. sedang

[24]Ibid., 117-118.
[25]Ibid., 118.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bersikap lunak kepada orang kafir dalam perjanjian Hudaibiyah, bukan dalam keadaan sedang memerangi mereka. *kedua*, ketika peristiwa *fatḥ al-Makkah*, Rasulullah Saw juga bersikap lemah lembut kepada penduduk Makkah, bahkan Abū Sufyān juga mendapatkan perlindungan dari Rasulullah Saw. Hal inilah yang menjadikan Rasulullah sebagai al-Qur'an berjalan, tidak mengikuti hawa nafsu, amarah maupun dendam permusuhan, tetapi benar-benar perwujudan rahmat bagi semesta alam.[26]

b. Perintah tidak memaki sesembahan non-Muslim

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ[27]

> Dan sekiranya Allah menghendaki, niscaya mereka tidak mempersekutukan-Nya. Dan kami tidak menjadikan engkau penjaga mereka; dan engkau bukan pula pemelihara mereka. dan janganlah kamu memaki sesembahan yang mereka sembah selain Allah. Karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa dasar pengetahuan. Demikianlah kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. kemudian kepada Tuhan, tempat kembali mereka, lalu Dia akan memberitahukan kepada mereka apa yang telah mereka kerjakan.

Berdasarkan ayat di atas, jika saja Allah mau menjadikan manusia sebagai umat yang satu, menjadikan semuanya beriman kepada-Nya, tentu hal ini sangat mudah saja bagi-Nya, namun tidak demikian, Allah ingin menguji dan mengundang hamba-hamba-Nya untuk beriman berdasarkan kesadaran dan bukti-bukti yang telah Allah tampakkan, termasuk salah satunya dengan menghadirkan para utusan-Nya, yang

[26]Ibid., 119.
[27]Al-Qur'ān, 6:107-108.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diberi wewenang untuk mengajak, menasehati, dan menjelaskan, bukan memaksa, menindas dan bahkan meneror mereka. Melalui kesadaran tersebut, maka tidak seharusnya marah atau sedih ketika orang musyrik tidak menghiraukan dakwah Islam sama sekali.[28]

Nabi sendiri pernah diingatkan oleh Allah melalui firmannya dalam surat Yūnus ayat 99:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ[29]

Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang di bumi seluruhnya. Tetapi apakah kamu (hendak) memaksa manusia agar mereka menjadi orang-orang yang beriman?[30].

Petikan ayat 107 di atas, lebih jauh lagi menegaskan bahwa Nabi bukanlah *ḥāfiẓ* dan wakil mereka. Sebagaimana penjelasan tafsir Sayyid Ṭanṭawī:

Engkau bukanlah "ḥāfiẓ" bagi mereka yang bermakna mengawasi untuk memberi sanksi dan ganjaran, dan engkau juga bukan "wakil" yang mengatur urusan mereka dan mengelolanya. Sesungguhnya tugas engkau itu hanya menyampaikan (tabligh).

Penjelasan di atas, senada dengan penjelasan dalam surat al-Shūrā ayat 48, al-Ghāshiyah ayat 21-22, serta al-Ra'd ayat 40.

Setelah mengupas posisi Nabi Muhammad Saw. di atas, menurut Sayyid Ṭanṭawi tibalah di ayat selanjutnya Allah memberi petunjuk kepada keagungan akhlak, melarang memaki sesembahan orang lain.

---

[28]Ibid., 63.
[29]Al-Qur'ān, 10: 99.
[30]Republik Indonesia, *al-Qur'an al-Karīm.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain mengutip dari tafsir Sayyid Ṭanṭawī, Nadirsyah dalam hal ini juga mengutip dari *Tafsīr al-Munīr* karya Syaīkh Wahbah al-Zuḥaiłī:

> Allah Swt. melarang Rasul dan orang beriman dari memaki Tuhan kaum musyrikin. Boleh jadi ada kemaslahatan dalam memaki Tuhan mereka, tetapi mafsadat (kerusakannya) jauh lebih besar, yaitu mereka akan membalas dengan memaki Allah kelewat batas, untuk melecehkan orang beriman, tanpa mereka memiliki pengetahuan akan kebesaran Allah. Ini menunjukkan bahwa ketaatan atau kemaslahatan jika membawa kepada kemaksiatan atau kerusakan, maka tinggalkanlah.[31]

Berdasarkan penjelsan-penjelasan di atas, dapat dikatakan bahwa jika kita memaki sesembahan mereka (meskipun untuk tujuan yang baik, yaitu agar mereka tidak berada pada jalan yang sesat), namun hal tersebut dapat menjadi *wasīlah* atau sebab cacian yang mereka tujukan kepada Allah. Jangan sampai hanya karena dakwah yang dilakukan dengan cara yang tidak santun dan tidak ramah, menjadikan Allah dicaci maki. Dalam hal ini, berdakwah bisa menggunakan dua kaidah sekaligus, yaitu *dar' al-Mafāsid muqaddamun 'alā jalb al-Maṣāliḥ* (menolak kejahatan diutamakan daripada mengambil manfaat). Serta *sadd al-Dzarī'ah,* yaitu menutup semua pintu yang dapat menimbulkan kemudaratan.

Point penting dari dakwah adalah mengajak kebaikan, maka sudah sepatutnya dalam berdakwah pun menggunakan cara-cara yang baik, agar mendapatkan hasil yang terbaik. Berdakwah dengan bahasa yang baik, tanggapan para *audiens* bisa baik dan bisa juga buruk. Apa lagi dengan bahasa yang kasar dan penuh caci maki, justru akan sangat menyudutkan dan merugikan pendakwah itu sendiri, yang ada para pendakwah

[31]Hosen, *Tafsir al-Qur'an,* 65.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mendapat caci maki lebih hebat lagi. Demikianlah alasan Allah menyinggung melalui ayatnya di atas, bahwa setiap umat memandang indah amal mereka masing-masing. Sudah menjadi tabiat manusia, yaitu menganggap baik terhadap apa yang dilakukan dan apa yang telah diyakini. Orang musyrik menganggap baik terhadap sesembahan serta cara menyembahnya, begitu juga dengan para pemeluk agama Islam, oleh karena itu janganlah saling memaki.[32]

Dalam akhir penafsirannya, Nadirsyah mengajak kepada para pembaca untuk menunjukkan akhlak yang baik, terutama dalam berdakwah. Tidak perlu menunjukkan keindahan agama yang diyakini, dengan mengolok-olok atau memaki-maki sesembahan dan ajaran agama lain. Membuktikan keindahan dan kebenaran Islam dengan akhlak yang mulia. Ibaratnya, jika seseorang yakin dan percaya diri atas kecantikan istrinya, maka tidak perlu mengejek kejelekan dan membuka aib istri orang lain. Cukup nikmati keindahan senyum dan binar bola matanya itu saja.[33]

c. Surat al-Ḥujurāt ayat 11 sebagai landasan larangan mem-*bully*

Sebelum Nadirsyah membahas lebih jauh terkait penafsiran surat al-Ḥujurāt ayat 11, ia menguraikan terlebih dahulu tentang dampak daripada mem-*Bully*. Dalam penuturannya, selain soal berita hoaks, salah satu dampak yang luar biasa dari media sosial yaitu mudahnya mem-*bully* dan di-*bully*. Seorang pemuda atau orang tua, tiba-tiba bisa garang dan

[32]Ibid., 66.
[33]Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

gampang melecehkan ulama. Ketidaksetujuan terhadap tokoh dan/atau pejabat pemerintahan diekspresikan melalui *meme/*gambar yang menghina. Masyarakat tidak lagi fokus terhadap pemikiran, gagasan atau kebijakan, namun yang diserang adalah kehormatan pribadi serta nama baik orang lain yang hendak dipermalukan di depan umum. Lebih parahnya, tindakan tersebut dianggap wajar, tidak ada dosa dan tidak ada perasaan bersalah atas apa yang dilakukan.

KH. A. Muṣṭafā Biṣri pernah mengingatkan untuk senantiasa menyimak dan memahami surat al-Ḥujurāt ayat 11:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا يَسْخَرْ قَومٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلا تَنَابَزُوا بِالأَلْقَابِ بِئْسَ الاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ[34]

Hai orang-orang yang beriman janganlah suatu kaum mengolok-olok kaum yang lain (karena) boleh jadi mereka (yang diolok-olok) lebih baik dari mereka (yang mengolok-olok) dan jangan pula wanita-wanita (mengolok-olok) wanita-wanita lain (karena) boleh jadi wanita-wanita (yang diperolok-olokkan) lebih baik dari wanita (yang mengolok-olok) dan janganlah kamu mencela dirimu sendiri dan janganlah kamu panggil memanggil dengan gelar-gelar yang buruk. Seburuk-buruk panggilan ialah (panggilan) yang buruk sesudah iman dan barang siapa yang tidak bertobat, maka mereka itulah orang-orang yang lalim.[35]

Adapun sebab turunnya ayat ini, yaitu terdapat beberapa riwayat, misalnya dalam Tafsīr al-Marāghi, yaitu:

رُوِىَ أَنَّ اْلآيَةَ نَزَلَتْ فِىْ وَفْدِ تَمِيْمٍ إِذَ كَانُوْا يَسْتَهْزِئُوْنَ بِفُقَرَاءِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَعَمَّارٍ وَصُهَيْبٍ وَبِلاَلٍ وَخَبَّابٍ وَابْنِ فَهِيْرَةَ وَسَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ وَسَالِمٍ مَوْلَى أَبِىْ حُذَيْفَةَ فِى آخِرِيْنَ غيرهم لمَاَّ رَأَوْا مِنْ رَثَاثَةِ حالِهِمْ.

[34]Al-Qur'ān, 49:11.
[35]Republik Indonesia, *al-Qur'an al-Karīm.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

وَرُوِىَ أَنَّهَا نَزَلَتْ فِىْ صَفِيَّةَ بِنْتِ حُيَيِّ بْنِ أَخْطَبَ رَضِىَ اللهُ عَنْهَا: أَتَتْ رَسُوْلَ اللهِ صَلىَّ اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: «إِنَّ النِّسَاءَ يَقُلْنَ لِىْ: يَا يَهُوْدِيَّةَ بِنْتَ يَهُوْدِيِّيْنَ، فَقَالَ لَهَا:هَلاَّ قُلْتِ: أَبِىْ هَارُوْنَ، وَعَمِّىْ مُوْسَى، وَزَوْجِى مُحَمَّدُ»[36]

> Diriwayatkan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan ejekan yang dilakukan kelompok dari Bani Tamim terhadap para sahabat Rasulullah Saw. yang miskin seperti Bilal, Shuhaib, Salman al-Faris, Salim Maulā Abī Ḥudzaifah, dan lain-lain. riwayat lainnya menyebutkan bahwa ayat ini berkenaan dengan ejekan sebagian perempuan kepada Ṣafiyah binti Ḥuyay bin Akhṭab (salah seorang istri Nabi Saw.) yang keturunan Yahudi. Nabi Saw kemudian berkata mereka bahwa bapakku Nabi Harun a.s., pamanku Nabi Musa a.s., dan suamiku Nabi Muhammad Saw.

Tafsīr Ibn ‘Āshur meriwayatkan kisah yang lain, bahwa:

> Al-Wāḥidiy meriwayatkan dari Ibn ‘Abbās bahwa ayat ini berkenaan dengan Thābit bin Qaīs, seorang sahabat Nabi Saw. yang terganggu pendengarannya, dan karena itu beliau melangkahi sekian banyak orang di majelis Nabi Saw. untuk bisa berdekatan dan mendengar tausiah Nabi Saw. Thābit ditegur oleh seseorang, tetapi Thābit balas bertanya, “siapakah ini?” ketika orang itu mejawab, “saya Fulan”, Thābit menyatakan bahwa orang itu anak Fulanah yang terkenal memiliki aib pada masa Jahiliah. Maka malulah orang tersebut, dan turunlah ayat ini menegur Thābit.

Berdasarkan riwayat-riwayat di atas, tampak begitu jelas larangan menghina atau melecehkan (mem-*bully*) orang lain karena kemiskinannya, keturunan, atau karena keluarganya memiliki aib. Mem-*bully* dilarang bukan saja karena menimbulkan perasaan malu bagi korban karena kehormatannya dijatuhkan, tetapi juga timbul perasaan lebih baik daripada yang di-*bully*, sehigga merasa berhak melecehkan orang lain, atau bisa jadi karena iri bahwa orang lain lebih baik, dan menjadikan *bully*-an untuk menutupi rasa tidak suka tersebut. Apapun alasannya, yang

[36]Aḥmad bin Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī,* juz 26 (Mesir: Shirkah wa Maktabah, 1946), 133

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jelas alasa-alasan di atas tidak dibenarkan dalam Islam, dan perbuatan tersebut bisa masuk kategori zalim.

d. Memahami makna *awliyā'*

Salah satu masalah politik yang juga dibahas dalam buku *Tafsīr al-Qur'ān di Medsos* yaitu terkait pemaknaan kata *awliyā'.* Dalam hal ini, Nadirsyah tidak hanya membahsnya dalam satu pembahasan, tetapi berlanjut dipembahasan selanjutnya, yang masing-masing terdapat dalam surat Āli 'Imrān ayat 28, al-Māidah ayat 51, 57, an-Nisā' ayat 139, 144, dan al-Mumtahanah ayat 1. Berikut teks QS. al-Māidah ayat 51:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ[37]

> Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai teman setiamu, mereka satu sama lain saling melindungi. Barang siapa di antara kamu yang menjadikan mereka teman setia, maka sesungguhnya dia termasuk golongan mereka. sungguh, Allah tidak memberi petunjuk kepada orang yang ẓālim.[38]

Surat al-Māidah ayat 51 menjadi hangat diperbincangkan di Indonesia ketika mendekati musim pemilihan kepala daerah, tepatnya pasca beredarnya video pidato Basuki Tjahaya Purnama atau yang lebih dikenal dengan Ahok, melalui dunia maya atau internet. Pernyataannya, yang dinilai oleh sekelompok masyarakat sebagai bentuk penistaan terhadap al-Qur'an, telah memicu reaksi umat Islam dalam Aksi Bela

[37]Al-Qur'ān, 5:51.
[38]Republik Indonesia, *al-Qur'an al-Karīm.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islam pada 4 November 2016, dan berlanjut pada 2 Desember 2016 dengan nama aksi 212.

Melihat fenomena tersebut, mengundang respone masyarakat, baik di dunia nyata maupun dunia maya. Salah satu tokoh yang merespon wacana tersebut yaitu Nadirsyah Hosen melalui akun media sosialnya, dalam rangka mengimbangi pemahaman-pemahaman tekstual dan ekstrem di media sosial, sebelum dijadikannya buku *Tafsir al-Qur'an di Medsos.*

Mengawali penafsiran ayat ini, Nadirsyah membuka dengan sebuah pertanyaan yang kerap kali menjadi perdebatan, yaitu larangan memilih pemimpin non-Muslim. Setelah menuliskan terjemahannya, Nadirsyah memulai tafsirannya dengan mengurai makna kata *awliyā'* sebagai berikut:

Kata *awliyā'* dalam al-Māidah ayat 51 yang dijadikan alasan melarang mengangkat pemimpin kafir itu layak ditelaah kembali. Terjemahan Al-Qur'an Kemenag menerjemahkannya sebagai pemimpin. Sementara hasil pembacaan terhadap tafsir klasik semisal al-Ṭabārī dan Ibn Kathīr tidak menunjukkan kata *awliyā'* dalam ayat di atas bermakna pemimpin, tetapi semacam sekutu atau aliansi.[39]

Dalam Tafsīr ibn Kathīr, dinyatakan bahwa terdapat banyak *ikhtilāf* mengenai sebab turunnya ayat tersebut. Salah satunya yaitu sebagaimana al-Suddi menyebutkan bahwa ayat ini diturunkan berkenaan

[39]Hosen, *Tafsir al-Qur'ān,* 73.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan dua orang lelaki. Salah seorang dari keduanya berkata kepada lainnya sesudah perang Uhud, adapun saya, sesungguhnya saya akan pergi kepada si Yahudi itu, lalu saya berlindung kepadanya dan ikut masuk agama Yahudi bersamanya, barang kali ia berguna bagiku jika terjadi suatu perkara atau suatu hal. Sementara itu, yang lainnya menyatakan, adapun saya sesungghnya saya akan pergi kepada si Fulan yang beragama Nasrani di negeri Syam, lalu saya berlindung kepadanya dan ikut masuk Nasrani bersamanya. Maka Allah SWT. menurunkan surat al-Māidah ayat 51, hingga beberapa ayat berikutnya.[40]

Senada dengan ayat di atas, QS. Al-Nisā' ayat 144:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا[41]

Artinya:

> Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu menjadikan orang-orang kafir sebagai pemimpin selain dari orang-orang mukmin. Apakah kamu ingin memberi alasan yang jelas bagi Allah (untuk menghukummu)?.[42]

Ayat 144 surat an-Nisā' di atas juga melarang kita mengambil orang non-Muslim sebagai *awliyā'*. Sebagaimana penafsiran Ibn Kathīr:

> Allah melarang hamba-hamba-Nya yang beriman mengabil orang-orang kafir sebagai *awliyā'* mereka, bukannya orang-orang mukmin. Yang dimaksud dengan istilah *awliyā'* dalam ayat ini adalah berteman akrab dengan mereka, setia, tulus dan merahasiakan kecintaan serta membuka rahasia orang-orang mukmin kepada mereka.

---

[40]Ibid., 74.
[41]Al-Qur'ān, 4: 144.
[42]Republik Indonesia, *al-Qur'an al-Karīm.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berdasarkan penafsiran di atas, ibn Kathīr tidak menafsirkan kata *awliyā'* sebagai pemimpin, baik di QS. al-Māidah ayat 51 maupun an-Nisā' ayat 144. Berteman dalam hal ini yaitu berarti bersekutu dan beraliansi dengan meninggalkan orang Islam, bukan dalam makna larangan berteman sehari-hari. Konteks al-Māidah ayat 51 itu saat muslim kalah dalam perang Uhud. Jadi, ada yang tergoda untuk menyerang dengan bersekutu kepada pihak Yahudi dan Nasrani. Itu yang dilarang.[43] Ibn Taymiyah mengingatkan kita:

فَاِنَّ النَّاسَ لَمْ يَتَنَازَعُوْافِيْ أَنَّ عَاقِبَةَ الظُّلْمِ وَخِيمَةٌ وَعَاقِبَةُ الْعَدْلِ كَرِيْمَةٌ وَلِهَذَا يُرْوَى: اللهُ يَنْصُرُ الدَّوْلَةَ الْعَادِلَةَ وَاِنْ كَانَتْ كَافِرَةً وَلاَ يَنْصُرُ الدَّوْلَةَ الظَّالِمَةَ وَاِنْ كَانَتْ مُؤْمِنَةً

> sesungguhnya manusia telah sepakat bahwa akibat (atau efek) sikap ẓālim adalah kebinasaan dan akibat sikap adil adalah kemuliaan. Oleh karena itu, diriwayatkan bahwa Allah akan menolong negara yang adil meski ia kafir dan tidak akan menolong negara yang ẓālim, meski ia mukmin.

Sementara dalam Tafsir al-Ṭabarī menafsirkan kata *awliyā',* dalam surat an-Nisā' ayat 139 sebagai penolong, dan kekasih, bukan pemimpin. Menurut Ibn 'Abbās, ayat ini ditujukan kepada Yahudi. Pendapat yang sama juga terdapat dalam Tafsir Khāzin dan Sayyid Ṭanṭawī. Jika melihat dari ketiga tokoh ini, maka yang secara khusus dilarang adalah menjadikan Yahudi di Madinah saat itu sebagai penolong dan pelindung serta teman setia, bukan semua orang kafir.

Dengan demikian, spirit Islam adalah keadilan, dan lawannya adalah kezaliman. Kalau ada orang yang adil (mampu berbuat adil dan

[43]Hosen, *Tafsir al-Qur'ān,* 74.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menegakkan keadilan), maka harus didukung meskipun bukan Muslim dan Allah akan menolong orang yang adil tersebut. Kalau ada orang Muslim, yang bersikap zalim dan melakukan kezaliman, ya, jangan didukung. Allah tidak akan menerima orang yang zalim. Sederhana itu sebenarnya.

Sementara itu tafsir al-Qurṭubī mengatakan bahwa *awliyā'* dalam ayat ini konteksnya adalah membantu dalam amalan yang berkenaan dengan agama. Begitu juga dengan tafsir al-Munīr. Melihat kedua tafsir tersebut, yang mewakili tafsir klasik dan modern, maka berhubungan baik dengan non-Muslim di luar masalah agama, seperti bermuamalah, bertetangga, bekerja, transaksi dan sebagainya, dibenarkan dalam Islam. Hal ini juga didasarkan pada hadis yang diriwayatkan oleh Abū Dāwud, bahwa Rasulullah Saw. ketika akan berjihad, didatangi oleh seorang Musyrik yang ingin membantunya, maka Rasulullah menolak tawaran tersebut. Jadi, inilah konteks dari surat an-Nisā' ayat 139, bukan pada masalah kepemimpinan.[44]

Lanjut Nadirsyah dalam bukunya, pada saat yang sama, umat harus terus diedukasi dan diberi pencerahan akan makna dan kandungan ayat al-Qur'an sesuai tafsir para ulama, bukan hanya sekedar berdasarkan pada logika dan kepentingan politisi. Setiap upaya mereduksi kitab suci ke dalam kubangan politik kotor harus dilawan, setiap upaya pembodohan terhadap umat dengan semata hendak membangkitkan emosi massa harus ditangkal, setiap penafsiran dan penerjemahan yang tidak sesui dengan

[44]Ibid., 90.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tafsir harus dijelaskan merujuk pada kitab-kitab tafsir yang representatif, serta senantiasa jujur dalam keilmuan.[45]

B. Paradigma Tafsir: sebuah Analisis terhadap Penafsiran Nadirsyah Hosen

Sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya dalam bab dua, bahwa penelitian ini bertumpu pada paradigma penafsiran Nadirsyah Hosen, tektusal dan atau kontekstual.

1. Orientasi Tekstual

Tafsir tekstual, yaitu penafsiran yang menitikberatkan pada makna teks secara harfiah (literal) dengan tanpa menyertakan konteks sosio-historis teks dalam aktivitas penafsirannya, serta proyeksi makna teks ke depan.

Berdasarkan contoh-contoh penafsiran Nadirsyah di atas, penafsiran Nadirsyah yang berorientasi dalam kategori tekstual adalah penafsirannya terkait eskatologis dalam surat al-Raḥmān. Sebagaimana parameter tafsir tekstual, bahwa dikatakan tekstual, apabila penafsiran tersebut didasarkan pada kebenaran dataran tekstual (harfiah), dalam artian makna teks sebagaimana yang dikatakan oleh teks secara tersurat, sehingga makna di luar teks dianggap bertentangan dengan teks, atau merusak makna asli teks. Sehingga dalam penafsirannya menafikan dimensi kultural teks, keterlibatan sang penafsir dan proyeksi makna teks sesuai zaman. Dengan demikian, penafsiran tekstual cenderung tidak mengikutsertakan fenomena sosial kedalam kerangka tujuan pokok diwahyukannya al-Qur'an serta tidak bisa didekati dengan metode mutakhir.

[45]Ibid., 90-91.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Paradigma penafsiran yang tekstual, berimplikasi adanya sakralitas teks, sehingga teks yang bersifat legal-formal dipahami secara leterer dan tersurat. Hal ini terlihat dalam penafsiran Nadirsyah hanya memaparkan beberapa penafsiran dari para mufassir, untuk sekedar menjelaskan sifat-sifat bidadari yang ada di surga, serta menggambarkan kelebihan-kelebihan yang ada di kedua surga tersebut. Tidak hanya Nadirsyah yang melihat ayat ini cukup Normatif, Quraish Shihab juga demikian. Dalam Tafsirnya, M. Quraish Shihab mengungkap penafsiran terkait kata جَنَّتَانِ ada yang berpendapat bahwa surga yang pertama, untuk jin, sementara yang kedua dikhususkan untuk manusia. Ada juga yang memahaminya dalam arti dua ragam surga, kanan dan kiriyang satu untuk ilmu dan akal, dan yang lain untuk amalnya, atau yang pertama ganjaran akidahnya dan yang kedua untuk amalnya, atau yang pertama untuk pelaksanaan perintah-Nya dan yang kedua atas kesungguhannya meninggalkan larangan-Nya. Bisa diartikan dengan dua tempat kiri dan kanan istananya, ada juga itu bukan bentuk dua tidak mengarah pada dua hal, tetapi hanya satu, namun digunakan bentuk dual untuk menekankan kehebatan surga itu. Demikianlah dalam bahasa Arab, penggunaan bahasa demikian tidak jarang untuk maksud tersebut, selain itu juga dapat diartikan banyak atau berkali-kali.[46]

Dalam tafsirnya, Quraish Shihab menafsirkan lafaẓ *Jannatān* tetap mengacu pada arti surga yang penuh dengan kenikmatan, termasuk bidadari di dalamnya. Bidadari-bidadari tersebut merupakan wanita-wanita surgawi

[46]Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ,* 319.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang diciptakan Allah untuk penghuni surga laki-laki, bukan istri-istri mereka yang masuk surga. Namun, tidak sebaliknya. Seorang istri tidak memperoleh hal serupa, karena pada dasarnya wanita adalah monogami. Meskipun demikian, para istri tidak akan cemburu dengan adanya bidadari-bidadari di surga, karena Allah telah mencabut segala macam kedengkian dan kecemburuan dari hati penghuni surga. (QS. al-A'rāf: 43).[47]

Surga secara bahasa adalah taman. Secara eskatologi, surga disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak empat puluh lima kali dalam bentuk tunggal, dua kali dalam bentuk ganda, dan enam puluh sembilan kali dalam bentuk jama'. Dalam bentuk tunggal, surga merujuk kepada satu entitas, keseluruhan tempat tinggal bagi orang-orang saleh.[48]

Dibanyak tempat, lafaẓ *Jannah* atau *al-jannāt* selalu berdampingan dengan kata *al-Nār. al-jannah* secara bahasa berarti kebun, adapun *al-jannāt* merupakan jamak dari kata *al-jannah*. Tetapi yang dimaksud dalam ayat tersebut bukan maksud menurut bahasa saja. Keduanya merupakan tempat yang kekal. *Jannah* adalah tempat orang-orang yang berbuat baik dan taqwa, sementara neraka adalah tempat bagi orang-orang yang durhaka dan orang-orang yang fasiq. Maka wajib diimani keduanya, karena termasuk alam ghaib dan tidak bisa membatas hakikat keduanya, karena pada dasarnya alam ghaib tidak dapat diqiyaskan kepada alam syahdah. Apakah *nār al-ni'mah* dinamakan jannah hanyalah perumpamaan? Kemudian diceritakan tentang

---

[47]M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an,* juz 13 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 322.
[48]Muhammad Abduh Halim, *Memahami al-Qur'an, Pendekatan Gaya dan Tema.* Trj. Rofik Suhud (Tebuireng: Marja', 2002), 130-131.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sungai-sungai yang mengalir di dalamnya, karena di dunia ini kebun-kebun biasa dialiri sungai, ataukah dinamakan jannah tersebut karena mencakup semua kebun? Yaitu nama untuk keseluruhan dengan nama untuk sebagian. Hanya Allah yang mengetahui maksud firman-Nya.[49]

Hakekat jannah hanyalah Allah yang mengetahui, manusia tidak bisa mengetahuinya secara pasti. Walaupun ayat itu menggambarkan dengan gambaran dunia, tetapi jannah bukan dunia, sudah semestinya kita melupakan dunia ketika kita akan menerangkan jannah. Kalau tidak, kita akan terjerumus pada kesalahan. Lebih lanjut ia menegaskan bahwa surga digambarkan oleh al-Qur'an bersifat material, maka begitulah adanya. Di dalam surga terdapat pohon yang berbuah, istri yang suci dan sungai yang mengalir, semua itu adalah gambaran surga yang kongkrit yang diqiyaskan kepada alam nyata meskipun surga merupakan alam ghaib.[50]

Sementara Muhammad Abduh yang jalan pikirannya setaraf dengan para filosof, berpendapat bahwa yang akan menerima kelezatan pahala dan kepedihan siksa itu hanya ruh saja. Penggambaran masalah kehidupan di akhirat digambarkan dengan gambaran sebagaimana yang ada di dunia, ini hanya supaya lebih berkesan kepada jiwa, sehingga memudahkan manusia tertarik kepada ajaran-ajaran Allah, bukan menunjukkan hakekat yang sebenarnya. Hanya Allah yang mengetahuinya. *Jannah* digambarkan Abduh seperti orang mimpi yang mendapatkan kenikmatan sewaktu tidurnya. Ia

---

[49]Muḥammad Rashīd bin 'Alī Riḍā, *Tafsīr al-Manār,* Juz. 1 (T.t: al-Hai'ah al-Miṣriyah al-'Āmah li al-Kitāb, 1990), 194.
[50]Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mimpi makan buah-buahan atau bersenang-senang dengan istrinya yang cantik di suatu tempat yang belum pernah ia datangi. Padahal jasadnya berada di tempat tidur. Namun yang membedakan adalah jika mimpi bisa berakhir ketika sudah terjaga, sementara kenikmatan surga bersifat abadi.

Berdasarkan penafsiran di atas, Nadirsyah tidak mengkontekstualisasikan ke dalam fenomena sosial misalnya, hal ini dikarenakan berhadapan dengan teks yang sakral dan dogmatis, sehingga berlaku kritis terhadap teks tersebut dianggap suatu hal yang tabu. Dalam penafsirannya, Nadirsyah berusaha menjelaskan kenikmatan yang ada di surga, yang tidak pernah dilihat, dirasa, dan didengar sebelumnya. Adanya gambaran-gambaran sebagaimana yang disebutkan dalam al-Qur'an, seperti dalam surat al-Bayyinah ayat 8, al-Naḥl ayat 31 dan sebagainya, merupakan suatu upaya Allah untuk mempermudah manusia memahami tentang surga. Karena pada dasarnya manusia adalah makhluk berunsurkan materi, sudah sepatutnya untuk memahami sesuatu juga dari jenisnya. Namun terlepas dari itu semua, surga melebihi apa saja yang telah digambarkan. Di akhir penafsirannya, Nadirsyah menutup dengan doa serta harapan menjadi salah satu dari penikmat surga.

Melihat penafsiran-penafsiran di atas, sebagian besar mufassir seperti Quraish Shihab, Rasyid Ridho serta mufassir-mufassir sebagaimana yang dikutip Nadirsyah di atas mengartikan *jannah* adalah berdasarkan apa yang tersurat, yaitu surga. Hal ini berbeda dengan yang dilakukan Muhammad Abduh yang cenderung mentakwil ayat tersebut. Surga tidak hanya diartikan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai materi layaknya yang ada di dunia, namun berkaitan dengan rasa, yang hanya bisa dirasakan oleh jiwa yang nyata serta kekal adanya.

Dengan demikian, ayat-ayat metafisika cenderung normatif, tekstualis serta dogmatis, sehingga apa yang tersurat itulah maksud ayat tersebut. Termasuk Nadirsyah juga cenderung tekstualis ketika berhadapan dengan ayat supranatural. Hanya sebagian kecil saja mufassir yang memiliki kebenarian mentakwilnya, salah satunya adalah Muhammad Abduh, yang berusaha mengungkap makna tersirat dari suatu teks.

2. Orientasi Kontekstual

Tafsir kontestual pada dasarnya mengacu pada dua hal, yaitu konteks ayat tersebut turun, serta aktualisasi ayat dalam masa sekarang, sehingga al-Qur'an mampu menjadi petunjuk dan solusi masyarakat. Berdasarkan penafsiran Nadirsyah di atas, selain penafsiran terhadap surat al-Raḥmān, penafsiran Nadirsyah mayoritas dalam kategori kontekstual.

a. Tafsir wajah

Penafsiran tentang kata "wajah", meskipun ayat tersebut berada dalam konteks teologi, yang notabene cenderung bersifat dogmatis. Namun Nadirsyah berusaha tetap mengkonteksasikan ayat tersebut dengan masa sekarang. Selain mengungkap bagaimana wajah manusia nantinya di akhirat, yang tidak bisa lagi dimanipulasi dengan apapun. Baik buruk perbuatan serta apa yang ada dalam hati, semua diketahui oleh Allah SWT.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nadirsyah menjadikan ayat tersebut cukup implementatif dalam kehidupan nyata. Jika di al-Qur'an disebutkan berwajah *dzū al-Wajhaīn,* wajah yang dilukiskan dengan orang-orang munafik, yang selalu menyembunyikan wajah aslinya. Ia seakan-akan mempunyai wajah untuk dipublikasikan juga wajah yang berada di ruang privat. Dari luar, ia bersikap apa adanya, namun justru gerak-geriknya mengundang tanya ada apanya. Orang-orang yang berwajah dua, tidak akan berhenti mencari ide untuk mengelabuhi orang, tidak ada ketulusan dalam tutur kata dan sikapnya. Sementara di Indonesia dikenal dengan istilah *dasamuka,* yaitu berwajah sepuluh. Tidak sedikit orang yang terlihat biasa-biasa saja, namun ada maksud dibalik semuanya. Orang seperti ini disebut orang Munafik, tidak ada persesuaian antara ucapan dan tindakan, yang tentu berbahaya.

b. Bertawassul kepada Nabi Saw.

Berbicara tentang tawassul, tidak lepas dari pro dan kontra, menanggapi hal ini, setidaknya terdapat lima alasan yang menjadi dasar bagi yang memperbolehkan serta yang menolak tawassul, yaitu:

Pertama, hadis tentang tawassul yang dilakukan oleh 'Umar ibn Khaṭṭb kepada al-'Abbās, sebagaimana berikut:

حَدَّثَنَا الحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الأَنْصَارِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ المُثَنَّى، عَنْ ثُمَامَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَنَسٍ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ عُمَرَ بْنَ الخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، كَانَ إِذَا قَحَطُوا اسْتَسْقَى بِالعَبَّاسِ بْنِ

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

عَبْدِ المُطَّلِبِ، فَقَالَ: «اللَّهُمَّ إِنَّا كُنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِنَبِيِّنَا فَتَسْقِينَا، وَإِنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِعَمِّ نَبِيِّنَا فَاسْقِنَا» ، قَالَ: فَيُسْقَوْنَ[51]

Ya Allah, dahulu kami bertawassul kepada-Mu dengan Nabi-Mu, Engkaupun menurunkan hujan. Adapun sekarang kami bertawassul dengan paman Nabi-Mu, maka turunkanlah hujan kepada kami.

Sebagaimana hadis di atas, bahwa semasa Rasulullah hidup, para sahabat meminta doa kepadanya untuk diturunkan hujan, namun ketika Rasulullah wafat, permohonan tersebut beralih kepada ‘Abbās. Bagi yang memperbolehkan tawassul, tawassul tersebut dilakukan dengan menyebut nama al-‘Abbās dalam doanya. Adapun alasan Umar tidak bertawassul kepada Nabi, yang lebih mulia dikarenakan untuk menjelaskan bolehnya bertawassul dengan yang tidak lebih utama. Namun berbeda dalam pandangan penolak tawassul. Bagi mereka, cara terbaik memahami suatu naṣ adalah dengan membandingkan naṣ lain. Dalam hadis tersebut, Umar tidak bertawassul dengan fisik atau kedudukannya, namun dengan doanya. Tawassul Umar kepada ‘Abbās bukan menunjukkan bolehnya bertawassul kepada yang lebih rendah kedudukannya, namun karena tidak dibolehkannya bertawassul dengan orang yang telah wafat.[52]

Kedua, hadis yang berbunyi:

تّوَسَّلُوْا بِجَاهِيْ فَاِنَّ جَاهِيْ عِنْدَاللهِ عَظِيْمٌ

Bertawassullah dengan kedudukanku, karena sungguh kedudukanku amat agung di sisi Allah.

---

[51]Muḥammad bin Ismā’īl Abū ‘Abd Allāh al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* juz 2 (t.t.: Dār Ṭūq al-Najāḥ,1422 H), 27.
[52]Misbahuzzulam, “Deskripsi Tawassul, 151-152.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hadis di atas, adalah hadis yang dibuat-buat oleh sebagian orang, tidak terdapat dalam kitab-kitab mu'tabarah, serta tidak pernah disebut oleh seorangpun, sekalipun matan hadis tidak menyalahi, Rasulullah memiliki kedudukan yang mulia di sisi Allah.[53]

Ketiga, hadis yang berbunyi:

روي الحاكم في المستدرك عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: [لما اقترف آدم الخطئية ، قال: يا رب أسألك بحق محمد لما غفرت لي، فقال الله: يا آدم، وكيف عرفت محمداً ولم أخلقه ، قال: يا رب إنك لما خلقتني بيدك ونفخت في من روحك رفعت رأسي فرأيت على قوائم العرش مكتوباً لا إله إلا الله، محمد رسول الله، فعلمت أنك لم تضف إلى اسمك إلا أحب الخلق إليك، فقال الله، صدقت يا آدم، إنه لأحب الخلق إليّ ادعني بحقه فقد غفرت لك، ولولا محمد ما خلقتك] ، ثم قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد[54].

> Ketika Adam telah terjerumus dalam kesalahan, ia berkata: wahai Tuhan-Ku, aku memohon kepada-Mu dengan hak Muhammad agar engkau berkenan mengampuniku. Allah berfirman, wahai Adam, bagaimana engkau tahu tentang Muhammad, padahal aku belum menciptakannya?. Adam berkata: Wahai Tuan-Ku, ketika Engkau menciptakan aku dengan tangan-Mu dan telah Engkau tiupkan ruh-Mu kepadaku, aku mengangkat kepalaku, saat itu aku melihat pada qawa'im arash sebuah tulisan: "tiada Tuhan selain Allah, dan Muhammad adalah utusan Allah", maka dari sini aku tahu bahwa Engkau tidak mungkin mengiḍafahkan kepada nama-Mu, selain makhluk yang paling Engkau cinta. Maka Allah berfirman: Aku telah mengampunimu, kalau saja bukan karena Muhammad, niscaya aku tidak akan menciptakanmu.

Hadis di atas memang menyebutkan tawassul Nabi Adam dengan hak Nabi Muhammad untuk mendapat ampunan dari Allah SWT. hal ini

---

[53]Ibn Taymiyah, *Qā'idah Jaliyyah fī al-Tawassul wa al-Wasīlah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Araby, 1985), 169; Misbahuzzulam, "Deskripsi Tawassul, 153-154.
[54]Abd al-Raḥīm al-Ṭaḥān, *Khaṭab wa al-Durūs,* jilid. 6, (t.t: t.p, 2010), 340.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menunjukkan bahwa boleh tawassul dengan hak makhluk. Namun hadis tersebut adalah hadis mawḍū', karena di antara perawinya adalah 'Abdurrahman ibn Zaīd yang tertuduh sebagai pembuat-buat hadis, ama halnya dengan 'Abdullah ibn Aslam ibn Rushaid dan disandarkan kepada Mālik, Layth dan Ibn Lahī'ah. Al-Albānī menukil komentar dari al-Dzahabī bahwa hadis ini adalah hadis mawḍū', banyak kelirunya.[55]

Keempat, fakta kehidupan membenarkan alasan bolehnya bertawassul dengan ḍawāt (fisik) orang-orang salih, yaitu ketika rakyat membutuhkan orang para pembesar, maka tidak pantas jika langsung menemui para pembesar tersebut, dibutuhkannya perantara yang dapat mengantarkannya kepada para pembesar, agar kebutuhannya terpenuhi. Hal ini sama juga ketika seorang hamba yang penuh dengan dosa hendak meminta ampun kepada Allah, maka dibutuhkannya perantara, yaitu orang-orang yang dekat dengan Allah, seperti para Nabi dan orang-orang salih. Adapun bagi yang tidak menerima tawassul, hal seperti ini tidaklah pantas, bahkan tidak boleh, karena mengandung qiyas yang melawan alur nas. Selain itu alasan seperti ini juga menyamakan Allah dengan makhluk, yang sangat jauh perbedaannya.[56]

Kelima, apabila tawassul dengan amal salih diperbolehkan, maka bertawasul dengan orang yang salih itu lebih utama untuk diperbolehkan. Bagi yang menolak, asusmsi seperti ini seperti halnya mengatakan bahwa apabila seseorang boleh bertawassul dengan amal salihnya, yang memiliki peringkat di bawah amal salihnya Nabi dan wali. Hal ini tentu tidak benar, karena amal salih Nabi dan wali tidak ada hubunganya dengan orang yang bertawassul. Berbeda

[55]Misbahuzzulam, "Deskripsi Tawassul, 154-155.
[56]Ibid., 156-157.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

halnya dengan orag yang mengatakan: "ya Allah, saya bertawassul kepada-Mu dengan rasa cinta saya kepada Nabi, murahkan rizki untukku", maka tawassul yang seperti ini dapat dibenarkan.[57]

Terlepas dari argumen-argumen yang menolak tawassul kepada Nabi Saw. berdasarkan penafsirannya, sebagaimana yang disebutkan di atas, bahwa Nadirsyah tetap meyakini bolehnya bertawassul kepada Nabi Saw. hal ini terlihat dari kesimpulan di akhir penafsirannya, bahwa seandainya para ulama diizinkan Allah menuliskan apa yang dialami saat berziarah ke makam Rasulullah Saw. sehingga bisa diketahui bahwa cinta kepada Rasulullah Saw. mampu menembus batas-batas riwayat.

Penafsiran kontekstual yang notabene erat kaitannya dengan konteks mufassir, terlebih terkait ideologi serta kultur sosial penafsiran itu ditujukan, sehingga penafsiran Nadirsyah tentang tawassul, setidaknya dilatarbelakangi oleh dua hal, yaitu: *Pertama,* sebagai tokoh NU, Nadirsyah berusaha membendung para generasi *Nahḍiyyīn* khususnya warga Indonesia dari faham-faham ekstrimisme, yang berusaha menghapus segala amalan para ulama dengan berkedok menolak bid'ah. *Kedua,* sebagai warga negara Indonesia, Nadirsyah berusaha menjaga keutuhan NKRI. Hal ini terlihat dari akhir penafsirannya, yang menyadari adanya perbedaan dalam menyikapi hal tersebut. Pada akhirnya Nadirsyah mengembalikan kepada masyarakat, bertawassul kepada Nabi Saw ataupun tidak. Ia berusaha menjelaskan terkait tawassul, dengan

[57]Ibid., 157-158.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengambil dari berbagai referensi untuk menjelaskan atau menyangkal segala yang dituduhkan sebagian kelompok yang menganggap bid'ah.

c. Sikap terhadap non-Muslim

Selain pada masalah teologi, Nadirsyah cenderung lebih banyak menyinggung ayat-ayat yang berkaitan dengan sosial-politik. Misalnya cara bermasyarakat dengan Non-Muslim. Sebagaimana penafsiran Nadirsyah tentang surat al-Fatḥ ayat 29, yang sangat menjunjung nilai-nilai perdamaian. Dalam menafsirkan ayat ini, Nadirsyah terlihat cukup kontekstual dalam memahami ayat. Implikasi dari penafsirannya yang kontekstual, yang melihat bahwa ayat tersebut turun dalam masa ketegangan, sehingga sangat tidak sesuai jika diterapkan pada masa damai. Misalnya diterapkan di Indonesia yang dalam keadaan aman, orang-orang non-Muslim tidak memusuhi orang-orang Muslim. Maka tidak sepatutnya bersikap garang. Selain itu, ketika ayat ini turun Rasulullah juga tetap bersikap lunak kepada mereka. jika tidak bisa bersikap lunak sebagaimana sikap Rasulullah terhadap non-Muslim, maka setidaknya tidak membuat sumber ketidakharmonisan. Berusaha bersikap sewajarnya terhadap non-Muslim, tetap bertegur sapa terhadap tetangga, teman dan sebagainya. Dalam penafsirannya, Nadirsyah mengkontekstualisasikan ayat dengan kehidupan saat ini, terutama di negara Indonesia dengan keberagaman agama, yang mana menjunjung tinggi toleransi adalah suatu keniscayaan demi utuhnya NKRI.

d. Tidak memaki sesembahan non-Muslim

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nadirsyah dalam menafsirkan Surat al-An'ām ayat 107-108, tidak hanya melihat bagaimana ayat tersebut turun, melainkan juga melihat kembali bagaimana ayat tersebut dipahami dalam konteks keindonesiaan. Satu hal yang perlu digarisbawahi adalah menghina orang lain atau kelompok lain adalah sangat tidak dianjurkan dalam Islam, apa lagi menghina yang tidak salah, salah dalam artian tidak pernah membuat kegaduan atau tidak menyakiti Muslim, bukan salah dalam hal aqidah. Masalah aqidah adalah urusan pribadi dengan Tuhannya. Oleh karena itu, dakwah hanya batas pada mengingatkan, dan mengajak tidak sampai menghina sesembahan orang lain.

Selain itu, bahasa serta perumpamaan yang digunakan oleh Nadirsyah cukup nyata dan dekat dalam kehidupan sehari-hari. Ia menggambarkan bahwa jika pasangan kita cantik atau tampan, tidak perlu menghina pasangan orang lain, cukup menikmati keindahan yang dimiliki pasangan kita. Al-Qur'an yang begitu melangit dan seakan-akan jauh dari kehidupan sehari-hari, ditangan Nadirsyah serasa begitu dekat dan mampu dipahami oleh orang awam sekalipun. Terlebih perumpamaan yang digunakan juga berhubungan dengan masalah hati, lebih tepatnya masalah cinta, yang sangat dekat dengan generasi milenial, sehingga tafsir tidak lagi menjadi suatu hal yang usang dan tidak menarik, namun sebaliknya tafsir lebih hidup dan aktual.

e. Larangan mem-*bully*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bully merupakan suatu bentuk agresi, dimana terjadi ketidakseimbangan antara pelaku dengan korban. Perbuatan *bully* dapat terjadi dalam bentuk kekerasan fisik, verbal maupun psikologis, baik secara langsung, seperti memukul, menendang, mencacimaki maupun secara tidak langsung seperti mengaliniasi dan menggosip.

Istilah mem-*bully* yang dipilih Nadirsyah dalam menafsirkan ayat ini sangatlah tepat untuk membumikan al-Qur'an dari Istilah-istilah yang awalnya begitu melangit, seperti *tajassus, ghībah, sukhriyah, lamaza* dan sebagainya dikalangan generasi *millenial*, sehingga lebih mudah dipahami dan nyata terjadi di sekitar.

Seperti halnya ayat-ayat sebelumnya, penafsiran ini juga didasarkan pada fenomena yang ada di Indonesia, yaitu *bully* dan mem-*bully*. Dalam dekade terakhir, fenomena ini sangatlah marak terjadi, misalnya dalam kasus pengeroyokan dan dugaan serangan seksual terhadap ABZ, siswi SMP berusia 14 tahun, yang terjadi pada tanggal 5 April 2019.[58] Selain merugikan korban, baik secara fisik maupun psikis, juga menimbulkan ketidakharmonisan antar dua keluarga, dan ini bisa menjadi awal pertikaian. Apapun itu bentuk *bully*-annya, tidak ada alasan membenarkannya. Mem-*bully* seseorang, sama halnya mem–*bully* Allah, karena pada dasarnya fisik, kaya, miskin dan sebagainya adalah karunia Allah. Lebih parahnya lagi, dengan mem-*bully* mengindikasikan adanya

[58]https://www.voaindonesia.com, diakses pada 28 Juni 2019, 06.34.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sifat sombong, merasa dirinya lebih baik dari yang lain, dan ini sangat dibenci Allah, karena sifat sombong hanya boleh dimiliki Allah.

Melalui tulisannya, Nadirsyah berusaha menjelaskan kepada generasi *millenial* bahwa perbuatan asusila seperti mem-*bully* juga mendapatkan kecaman dari al-Qur'an. Sebagaimana yang diungkapkan Nadirsyah sebelumnya, bahwa menulis tidak hanya sekedar menulis, namun juga sebagai ladang dakwah dan juga edukasi kepada masyarakat, terutama terhadap keberagaman tafsir.

f. Memahami makna *awliyā'*

Mengutip pendapat Sahiron Syamsuddin (2017) atas penafsirannya terhadap QS. al-Māidah ayat 51, bahwa ideal moral atau pesan utama ayat ini adalah, *pertama,* perintah untuk berteman dengan orang-orang yang amanah, khususnya dalam hal-hal yang sangat penting dan rahasia, serta larangan untuk memilih aliansi dan teman yang khianat. Perilaku adil harus ditegakkan, begitu juga kezaliman harus ditinggalkan terhadap siapapun. *Kedua,* komitmen saling menjaga kesepakatan bersama. *Ketiga,* ayat di atas tidak ada relasi apapun terhadap pemilihan kepala negara atau kepala daerah. Islam hanya mengajarkan bahwa syarat seorang pemimpin adalah orang yang mampu berbuat adil, tanpa memandang perbedaan agama dan suku. Sementara itu dalam memilih pemimpin hendaknya melihat universal kriteria seorang pemimpin sebagaimana diajarkan dalam Islam. Quraish Shihab menjelaskan bahwa dalam al-Quran, paling sedikitnya ditemukan dua sifat pokok yang harus dimiliki oleh seorang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemimpin, sebagaimana yang tersirat dalam QS. 28: 26, yaitu kuat dan terpercaya.[59]

Selain Sahiron, R. Ahmad Nur Kholis juga menanggapi terkait fenomena al-Māidah ayat 51 ini melalui alamat webnya. Menurut sumber yang ia gunakan, ayat tersebut turun ketika ada sahabat yang ingin melakukan perjanjian dengan Yahudi dan Nasrani sebagai aliansi dalam peperangan. Salah satu dari mereka kemudian lapor kepada Rasulullah dengan maksud bertaubat, maka turunlah ayat tersebut. Menurutnya, Madinah dibangun dengan menyatukan berbagai kalangan, dengan menyepakati piagam Madinah. Namun, kaum Yahudi dan Nasrani berkomplot untuk memberontak, sehingga pada akhirnya mereka diusir dari Madinah. Pada masa itu, berbicara masalah negara adalah berbicara agama, demikian juga sebaliknya. Sehingga keluar dari agama adalah keluar dari negara dan juga sebaliknya.[60]

Menurutnya, al-Māidah ayat 51 adalah larangan memilih pengkhianat sebagai teman atau pemimpin, dan WNA termasuk di dalamnya, terlepas dari agama, karena pada saat ini bentuk negara sudah berbeda. Dalam kaitannya dengan pencalonan non-Muslim sebagai pemimpin pemerintahan, sah-sah saja, selama calon memenuhi kriteria dan persyaratan sebagai yang telah ditetapkan negara. Jika ayat tersebut hanya

---

[59]M. Agus Muhtadi Bilhaq, "Penafsiran Kontekstualis Perihal Kepemimpinan Non-Muslim dalam Perspektif al-Qur'an dan Hadis", *Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam,* Vol. 2, No. 2, Desember 2018, 125-126.

[60]Helmy Zakariya, "Ragam Penafsiran Netizen tentang Peimpin Non-Muslim; Telaah atas Penafsira Surat al-Māidah ayat 51", *Indonesia Journal of Islamic Literature and Muslim Society,* vol. 2, No; 2, 2017, 173.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dipahami sebagai pemimpin, maka ini akan membatasi hak dan kebebasan berpolitik seseorang. Dalam tulisannya, Nur Kholis memaparkan sejarah turunnya ayat tersebut, terkait perjanjian kaum Yahudi Madinah untuk membantu dalam peperangan. Disimpulkan bahwa tidak ada kaitannya sama sekali dengan pencalonan non-Muslim untuk menjadi pemimpin, dan terkait pemimpin juga sudah diatur dalam negara.[61]

Selain yang pro terhadap penafsiran Nadirsyah, juga terdapat beberapa penafsiran yang kontra terhadap penafsiran di atas, salah satunya yaitu Alfitri, yang menulis dalam akun facebook-*nya*. Dalam tulisannya, Alfitri mengomentari bahwa yang menjadi *illat* dari perwakilan dengan Non-Muslim adalah bukan semata pengkhianatan. Hal ini dikarenakan *illat* tersebut tidak mencakup syarat yang dapat dijadikan *'illat. Pertama, 'illat* harus dirasakan oleh indera. Sehingga *'illat* yang tidak dapat dirasakan oleh indera, maka dibutuhkan adanya indikator, dan indikator itu yang bisa menjadi *'illat* bukan pengkhianatan itu sendiri. *kedua, 'illat* tidak bersifat subjektif, dan pengkhianatan tidak memiliki kadar yang jelas. Menurutnya, yang menjadi *'illat* dalam al-Māidah ayat 51 bukanlah pengkhianatan, tetapi menjadikan Yahudi dan Nasrani sebagai *auliyā'* itu sendiri.

Alfitri juga menjelaskan bahwa Nadirsyah menyebutkan adanya pengkhianatan dalam konteks peperangan saja, dan orang kafir saling menjadikan wali di antara mereka, dan terdapat juga orang muslim yang berkhianat dan menjadikan mereka wali. Dalam hal ini yang menjadi *'illat*

[61]Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bukan pengkhianatan, melainkan wali. Menanggapi ini, Alfitri berpendapat bahwa Nadirsyah tidak konsisten terkait *'illat*-nya. Selanjutnya ia juga menanggapi tulisan Nadirsyah yang mengatakan konteks ayat tidak ada hubunganya dengan mengangkat seorang pemimpin, lalu Alfitri mengomentari memang konteksnya tidak disebutkan seperti itu, namun hukum dalam ayat yang bersangkutan dengan mengangkat pemimpin dari orang kafir, sebagaimana yang digunakan oleh khalifah Umar ketika memberhentikan Abu Musa sebagai juru tulis.[62]

Berdasarkan berbagai perbandingan penafsiran di atas, Nadirsyah berusaha menjadikan al-Qur'an yang *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* sebagai *hudan* bagi manusia, terutama masyarakat Indonesia saat ayat ini viral. Melalui penafsirannya, ia ikut memberikan sudut pandang yang bisa dijadikan masyarakat sebagai pedoman dalam menentukan hak pilihnya, tanpa tendensi apapun. Dengan beragam penafsiran yang diambil, kata *awliyā',* memiliki beragam makna, yaitu penolong, pelindung, kekasih serta teman setia dan sebagainya, yang menurut Nadirsyah, ideal-moral dari ayat tersebut adalah keadilan.

Dari ideal-moral ini, kemudian diproyeksikan dalam kehidupan sekarang, terlebih di negara Indonesia. Selama itu berada dalam koridor muamalah, tidak ada batasan berteman akrab, menjadikan penolong, bahkan pemimpin sekalipun dengan siapapun, sekalipun itu Non-Muslim.

[62]Zakaria, "Ragam Penafsiran, 176.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Untuk percaya dengan seseorang, itu juga tidak cukup hanya dengan sekedar sekali temu. Perlu adanya pengenalan, dan interaksi timbal balik antar keduanya. Bagaimana mungkin dapat berteman setia atau bahkan menjadikannya pemimpin, jika tidak mengenalnya sama sekali. Seseorang juga tidak dapat mengenal baik tanpa adanya keterikatan satu sama lain, karena pada dasarnya, seseorang itu akan mencari titik persamaan. Semakin kuat titik persamaannya, maka semakin erat hubungan diantaranya. Dengan demikian, akan timbul perasaan nyaman, tentram, saling menghargai serta saling percaya.
>
> Indonesia sebagai negara *bhinneka*, dengan keberagaman agama, suku, budaya, dan adat istiadat, sudah sepatutnya untuk saling menghargai. Bagaimana mungkin keharmonisan akan terwujud jika hak memimpin misalnya, hanya diberikan kepada suatu agama, ras atau suku tertentu. Menanggapi hal ini, penafsiran Nadirsyah begitu moderat dengan berasaskan keutuhan NKRI tanpa mendistorsi makna al-Qur'an.

Melihat perbandingan orientasi keduanya (tafsir tekstual dan tafsir kontekstual), paradigma penafsiran Nadirsyah bisa dikatakan kontekstual. Hal ini mengacu pada langkah-langkah konseptual dalam tafsir kontekstual sebagaimana dalam bab dua. Dikatakan kontekstual, apabila dalam penafsiran melibatkan konteks, subjektivitas penafsir serta berpegang teguh bahwa penafsiran tersebut bukanlah final. Sehingga tafsir tidak hanya diproyeksikan untuk saat ini, melainkan juga menghadirkan kembali makna awal bebarengan dengan makna baru tersebut dimunculkan. Dari paradigma kontekstual ini, berimplikasi pada

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penafsiran Nadirsyah Hosen terhadap desakralisasi teks. Maksud dalam hal ini adalah bahwa teks al-Qur'an seakan-akan dipengaruhi oleh situasi dan konteks sejarah saat itu. Teks tersebut terbungkus dalam sistem bahasa, sementara bahasa teks selalu memiliki referensi pada konteks tertentu. Dengan demikian, sakralitas teks al-Qur'an hanya pada nilai ideal-moralnya saja, sedangkan bunyi teksnya yang bersifat legal-formal, dalam kondisi tertentu, dapat diketepikan dulu.

Pendapat demikian terlihat begitu logis. Karena jika pemahaman hanya diprioritaskan pada waktu teks itu turun, maka pemhaman tersebut hanya menjadi kasus partikular dari situasi dialogis di mana teks tersebut merespons konteks masa lalu. Sementara al-Qur'an diturunkan tidak hanya untuk umat masa lalu, namun juga untuk umat saat ini dan yang akan datang. Dengan demikian, yang perlu disakralkan adalah substansi nilai ideal moral yang bersifat universal-perenial, sedangkan makna tekstual yang yang partikular dapat diketepikan. Dengan kata lain, seorang mufassir diharapkan mampu menangkap *maghzā* (signifikansi), tanpa terjebak dalam *ma'nā* literal teks.[63]

Dalam penafsirannya, Nadirsyah selalu mengungkap penafsiran dari para ulama terdahulu, terlebih untuk mengungkap makna suatu kata. Misalnya, dalam menemukan makna komprehensif daripada kata *auliyā', ulil amr, Qāṣirāt al-Ṭarf, Khairāt Ḥisān* dan sebagainya. Tidak hanya berhenti di sini saja, Nadirsyah juga melihat makna dari ayat lain, atau bisa dikatakan secara tematis melihat makna secara utuh. Selain itu, Nadirsyah juga selalu melihat konteks yang terjadi saat ayat itu turun, hal ini bisa dilihat dari berbagai kutipannya terkait turunnya suatu

[63]Mustaqim, *Epistemologi Tafsir,* 301.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ayat, atau kisah-kisah yang melingkupinya. Hal ini merupakan prinsip dasar dari tafsir kontekstual yang lebih melihat kepada kekhususan suatu sebab daripada keumuman suatu lafaz (*al-Ibrah bi Khuṣūṣ al-Sabab lā bi Umūm al-Lafẓ*). Setelah mengambil berbagai riwayat, Nadirsyah kemudian memberikan suatu kesimpulan atau ideal moral yang terkandung dalam riwayat-riwayat yang ada, untuk selanjutnya dikontekstualisasikan dengan kehidupan saat ini.

Berdasarkan pemaparan di atas, meskipun secara keseluruhan penafsiran Nadirsyah Hosen tidak begitu menampakkan hal-hal yang bersifat baru, karena pada dasarnya penafsirannya yang cenderung sebatas mengutip pendapat mufassir terdahulu, namun setidaknya ada dua hal yang menjadi kelebihan dari buku Tafsir al-Qur'an di Medsos sebagai salah satu dari karya tafsir. Buku Tafsir al-Qur'an di Medsos dapat dikatakan sebagai karya tafsir sekalipun hanya membahas ayat-ayat secara holistik. Hal ini mengacu pada kaidah yang berbunyi:

الإِجْتِهَادُ قَبُوْلٌ لِلتَّجْزِئَةِ

Maksudnya yaitu sebuah ijtihad bisa diterima, meskipun hanya sebagian. Hal ini mengindikasikan bahwa sekalipun tidak menafsirkan 30 juz, suatu hasil pemikiran termasuk menafsirkan ayat, bisa diterima (sebagai karya tafsir). Fenomena seperti ini juga banyak di Indonesia, yang berusaha menafsirkan al-Qur'an secara parsial, berdasarkan tema-tema tertentu, seperti *Membumikan al-Qur'an*, dan *Wawasan al-Qur'an* karya M. Quraish Shihab, *Konsep Kufr dalam al-Qur'an* karya Harifuddin Cawidu, *Samudera al-Fatihah,* karya Bey Arifin dan sebagainya. Dengan demikian, karya tafsir tidak hanya yang menafsirkan 30 juz,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tetapi juga yang menafsirkan sebagian juz atau bahkan hanya beberapa ayat saja. Hal ini berbeda jika menganut pada kaidah

الإِجْتِهادُ لاَقَبُوْلٌ لِلتَّجْزِئَةِ

Maksudnya yaitu suatu ijtihad tidak bisa diterima jika hanya sebagian. Sehingga jika mengacu pada kaidah ini, maka buku tafsir al-Qur'an di Medsos serta buku-buku atau kitab-kitab yang hanya mengkaji sebagian kecil daripada al-Qur'an, tidak bisa dijadikan karya tafsir. Mengacu dari dua kaidah tersebut, mangasumsikan bahwa, kaidah kedua ini dimaksudkan untuk para mujtahid mutlak, yang mana bisa dikatakan sebagai seorang mufassir, apabila memenuhi kriteria seorang mufassir, sebagaimana yang disyaratkan para ulama terdahulu. Adapun kaidah yang pertama, dimaksudkan sebagai diterimanya ijtihad seseorang sekalipun tidak memenuhi semua dari kriteria mufassir serta tidak semua ayat yang dibahas. Sehingga buku Tafsir al-Qur'an di Medsos serta buku-buku tematik lainnya, juga bia dikatakan sebagai karya tafsir.

Adapun kelebihan dari karya ini yaitu, *pertama,* dari segi media yang digunakan. Media sosial yang awalnya dipilih oleh Nadirsyah Hosen dalam menafsirkan al-Qur'an sangatlah tepat terlebih di era digital seperti sekarang, yang mana setiap kalangan tidak terlepas dari dunia internet. Sehingga penafsiran al-Qur'an bisa lebih mudah diakses serta menyentuh kalangan lebih luas. *Kedua,* bahasa. Dari segi bahasa, Nadirsyah cenderung menggunakan bahasa yang lebih mudah dipahami oleh semua kalangan. Bahasa tafsir sebelumnya, yang mungkin hanya bia dijangkau oleh kalangan tertentu, seperti para santri serta akademisi, ditangan Nadirsyah, nilai-nilai al-Qur'an bisa sampai kepada masyarakat. Bahasa

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang begitu melangit, bisa begitu merakyat dan diterima semua masyarakat, termasuk para generasi *millenial*. Bahasanya yang cukup renyah namun tidak menghilangkan substansi pesan atau idea moral al-Qur'an dengan tetap menampilkan penafsiran-penafsiran para mufassir, baik tradisional maupun modern, yang dapat menjadi suatu pijakan bagi para pembaca dalam memahami kandungan al-Qur'an.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pada pembahasan sebelumnya, dapat diambil kesimpulan dari permasalahan-permasalahan yang telah diajukan dalam penelitian ini, yaitu:

1. Metode penafsiran al-Qur'an yang penulis gunakan dalam hal ini, yaitu metode yang dirumuskan oleh Ridlwan Nasir, meliputi sumber penafsiran, cara penjelasan, keluasan penjelasan serta sasaran dan tertib ayat. Berdasarkan sumber penafsiran, Nadirsyah menggunakan metode *bi iqtirān,* yaitu kombinasi antara metode *bi al-Riwāyah* dengan ijtihadnya. Selanjutnya dari cara penjelasan, Nadirsyah menggunakan metode muqarin, dengan membandingkan pendapat antar mufassir. Sementara ditinjau dari keluasan penjelasan, Nadirsyah menggunakan metode *iṭnābī,* yaitu suatu cara menafsirkan al-Qur'an dengan lebih rinci, cukup jelas dan terang yang lebih disukai para cendekiawan. Adapun ditinjau dari sasaran dan tertib ayat, dengan melihat penafsiran Nadirsyah Hosen dalam buku Tafsir al-Qur'an di Medsos, metode yang digunakan yaitu metode *mauḍūī,* dengan mengumpulkan berbagai *issue* yang berkembang di masyarakat selanjutnya ditulis dalam buku berdasarkan tema-tema yang senada. Sementara kecenderungan Nadirsyah dalam penafsiran, yaitu cenderung bercorak ijtimā'ī, yaitu suatu corak dalam penafsiran yang melibatkan kenyataan sosial yang berkembang di masyarakat.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Berdasarkan penafsiran-penafsiran sebagaimana yang telah disebutkan, paradigma penafsiran Nadirsyah bisa dikatakan lebih cenderung kontekstual. Dikatakan kontekstual, apabila dalam penafsiran melibatkan konteks, subjektivitas penafsir serta berpegang teguh bahwa penafsiran tersebut bukanlah final. Sehingga tafsir tidak hanya diproyeksikan untuk saat ini, melainkan juga menghadirkan kembali makna awal bebarengan dengan makna baru tersebut dimunculkan. Hal ini terlihat dari tujuh sample penafsiran yang diambil, hanya satu yang berorientasi pada tafsir tekstual, yaitu terkait ayat tentang eskatologis dalam surat al-Raḥmān. sementara ayat-ayat seperti tawassul, tafsir tentang wajah, sikap terhadap Non-Muslim, perintah tidak memaki sesembahan golongan lain, larangan mem-*bully* serta pemaknaan kata *awliyā',* ini semua berada pada paradigma kontekstual.

B. Saran-saran

Tesis ini masih jauh dari kata sempurna, pembahasan yang bisa dikatakan kurang kritis dan mendetail. Penelitian terhadap buku *Tafsir al-Qur'an di Medsos* masih jarang dilakukan. Sehingga membuka banyak peluang untuk meneliti lebih dalam. Karena segala ilmu, bisa dikaji dari sudut pandang manapun.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

Āmilī, Muḥammad bin Jarīr bin Yazīd bin Kathīr bin Ghālib. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān,* juz 8. t.t: Muassasah al-Risālah, 2000.

Abdullah, M. Amin. "Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Melinium Ketiga", *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* IAIN SUKA, No. 65/VI/2000.

Ardial, *Paradigma dan Model Penelitian Komunikasi.* Jakarta: Bumi Aksara, 2014.

Arifin, Zaenal. *Dasar-Dasar Penulisan Karya Ilmiah.* Jakarta: Gramedia. 2008.

Aṣfihani (al), Al-Raghib. *al-Mufradạt fī Gharīb al-Qur'an.* Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2001.

Aswadi, *wawancara,* Surabaya, Senin, 05 Agustus 2019.

Ba'albaki, Munir. *al-Maurid.* t.t: Dār al-'ilm li al-Malayin, 1973.

Baghdādī (al), Abd al-Raḥmān. *Naẓarāt fī al-Tafsīr al-'Asr li al-Qur'ān al-Karīm,* terj. Abu Laila dan Mahmud Tohir. Bandung: PT. Al-Ma'ārif, t.th.

Baghdādī (al), Abū al-Ḥasan 'Alī bin Muḥammad bin Muḥammad bin Jaīb al-Bisḥr. *Tafsīr al-Māwardī: al-Nakt wa al-'Uyūn,* jilid 1. Beirut: Dār al-Kutub, t.th.

Bagus, Loresn. *Kamus Filsafat.* Jakarta: Gramedia, 2005.

Baidan, Nashruddin dan Erwati Aziz, *Perkembangan Tafsīr al-Qur'ān di Asia Tenggara.* Yogyakarta: Putaka Pelajar, 2019.

Baidan, Nashruddin. *Metode Penafsiran al-Qur'an: Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Bawani, Imam. *Metodologi Penelitian Pendidikan Islam.* Sidoarjo: Khazanah Ilmu, 2016.

Beritagar.id, 20 September 2018 diakses pada 23 Mei 2019 14.29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bilhaq, M. Agus Muhtadi. "Penafsiran Kontekstualis Perihal Kepemimpinan Non-Muslim dalam Perspektif al-Qur'an dan Hadis", *Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam,* Vol. 2, No. 2. Desember 2018.

Bukhārī (al), Muḥammad bin Ismā'īl Abū 'Abd Allāh. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*juz 2. t.t.: Dār Ṭūq al-Najāḥ,1422 H.

Dariny (al), Musyaffa. dalam Yufid, "TV Pengajian dan Ceramah Islam", 19 Oktober 2016. Senin, 22 April 2019, 06.40 WIB.

Doni, Fahlepi Roma. "perilaku Pengguna Media Sosial pada Kalangan Remaja", *IJSE Indonesia Journal on Software Engineering,* Volume 3 No. 2-2017.

Dzahabi (al), Muḥammad Ḥusain. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* jilid I, Beirut: Dār al-Fikr, 1976.

Farmawi, Abd al-Ḥay. *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī.* t.t: Dirāsāt Manhājiyyah Mawḍū'iyyah, 1977.

Ghazālī, Muhammad. *Nahw Tafsīr Mawḍī'ī li Suwār al-Qur'ān al-Karīm,* cetakan ke II. Kairo: Dār al-Syurūq, 1992.

Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir; dari Klasik Hingga Modern,* terj. M. Alaika Salamullah dkk. Yogyakarta: Kalimedia, 2015.

Hakim, Nur. *Metodologi Studi Islam.* Malang: UMM Press. 2006.

Halim, Abd. *Wajah al-Qur'an di Era Digital.* Yogyakarta: Sulur Pustaka, 2018.

Heriyant, Husain. *Paradigma Holistik: Dialog Filsafat, Sains dan Kehidupan Menurut Shadra dan Whitehead.* Jakarta: Teraju, 2003.

Hosen, Nadirsyah. *Tafsir al-Qur'an di Medsos: Mengkaji Makna dan Rahasia Ayat Suci pada Era Media Sosial.* Yogyakarta: Penerbit Bunyan. 2018.

http://www.e-elgar.co.uk//bookentry_main.lasso?id=14470, diakses pada Rabu, 23 Mei 2019 11.17.

Https://ahmad.web.id, diakses pada 20 Juni 2019, 11.23.

Https://www.iiq.ac.id, diakses pada 20 Juni 2019, 10.39.

https://www.voaindonesia.com, diakses pada 28 Juni 2019, 06:34.

Itr, Nurudin. *'Ulūm al-Ḥadīth,* terj. Mujiya. Bandung Remaja Rosda Karya, 1994.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jabiri (al), Muḥammad Abed. *Bunyat al-Aql al-'Arabī: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nuzūm al-Ma'rifah li Thaqāfah al-'Arabiyah.* Beirut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1991.

Jansen. *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern,* terj. Hairussalim. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Jawhari, Ṭanṭawi. *al-Jawāhir fī al-Tafsīr al-Qur'ān,* jilid I. Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabi, 1350 H.

Khuli, Amin. dan Nashr Ahamid Abū Zaīd, *Metode Tafsir Sastra,* terj. Khoiron Nahdiyyin. Yogyakarta: Adab Press, 2004.

Lajnah Pentaṣḥīḥ Muṣḥaf al-Qur'an Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an al-Karīm dan Terjemah Bahasa Indonesia.* Kudus: Menara Kudus. 2006.

Lukman, Fadhli. "Tafsir Sosial Media di indonesia" dalam jurnal *Nun,* vol. 2, 2016.

Marāghī (al), Aḥmad bin Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāghī,* juz 26. Mesir: Shirkah wa Maktabah, 1946.

Marāghī (al), Aḥmad bin Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāghī,* juz 5. Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah, 1946.

Misbahuzzulam. "Deskripsi Tawassul dan Hukumnya", *al-Majaalis,* vol. 1, No. 3, November 2014.

Moeleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Bandung: PT Remaja Rosdakarya Bandung, 1996.

Moeliono, Anton M. dkk., *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi II Cet. III. Jakarta : Balai Pustaka, 1990.

Muḥammad Rashīd bin 'Alī Riḍā, *Tafsīr al-Manār,* Juz. 1 (T.t: al-Hai'ah al-Miṣriyah al-'Āmah li al-Kitāb, 1990), 194.

Muḥammad, Alī bin. *Kitāb al-Ta'rīfāt.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988.

Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.

Muhammad Abduh Halim, *Memahami al-Qur'an, Pendekatan Gaya dan Tema.* Trj. Rofik Suhud (Tebuireng: Marja', 2002), 130-131.

Mukarrom, Ahwan. "Kepercayaan Eskatologis Muslim Jawa: Studi terhadap Naskah Fafirrū Ilā Allāh", *Qualita Ahsana,* vol. 2, No. 2. Oktober 2000.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mulawarman, dan Aldila Dyas Nurfitri, "Perilaku Pengguna Media Sosial beserta Implikasinya Ditinjau dari Perspektif Psikologi Sosial Terapan", *Buletin Psikologi,* Vol. 25, No. 1, 2017.

Mustaqim, Abdul. "Epistemologi Kontemporer; Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur". Disetasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. 2007.

Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer.* Yogyakarta: Adab Press, 2014.

Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer.* Yogyakarta: LkiS, 2012.

Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir.* Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2015.

Nadirsyah Hosen melawan radikalisme di media sosial yang diupload pada jum'at, 13 Juli 2018, 12:47 WIB, diakses pada Kamis, 20 Juni 2019, 11:58 WIB.

Nasir, Ridlwan. *Memahami al-Qur'an; Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqārin.* Surabaya: Koordinator Perguruan Tinggi Agama Islam Swasta (KOPERTAIS) wilayah IV, 2003.

Qaṭṭān (al), Manna' Khalīl. *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'ān,* terj. Mudzakir AS (Jakarta: Pustaka Litera AntarNusa, 2011.

Rāzī (al), Abū 'Abdullah Muḥammad bin 'Umar bin al-Ḥasan bin al-Ḥusaīn al-Tīmī. *Mafātīh al-Ghaīb; al-Tafsīr al-Kabīr,* juz 10. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 H.

Shahbah, Muḥammad ibn Muḥammad Abū. *Isrā'iliyyāt dan Ḥadīth-ḥadīth Palsu Tafsir al-Qur'ān; Kritik Nalar Penafsiran al-Qur'ān,* terj. Mujahidin Muhayan, dkk. Depok: Keira Publishing, 2014.

Shihab, M. Quraish. "Tafsir al-Qur'an dengan Metode Mauḍū'ī", dalam K.H. Bustanmi Abdul Gani dan Chatibul Umam (Ed.), *Berapa Aspek Ilmiah tentang al-Qur'an.* Jakarta: PTIQ, 1986.

Shihab, M. Quraish. "Tafsir Kontekstual itu Mutlak diperlukan", *Majalah Panji Masyarakat,* No. 456. Jakarta, 21 Juli 1987.

Shihab, M. Quraish. *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an,* vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Shihab, M. Quraish. *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an,* juz 13. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Shihab, Quraish. dkk., *Sejarah dan 'Ulūm al-Qur'ān,* ed., Azyumardi Azra. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013),.

Shihab, Quraish. *Metode Penyusunan Tafsir yang Berorientasi Pada Sastra, Budaya dan Kemasyarakatan.* Ujung Pandang, IAIN Alaudin, 1984.

Shihab, Umar. *Kontekstualitas al-Qur'an: Kajian Tematik atas Ayat-ayat Hukum dalam al-Qur'an.* Jakarta: Penamadani, 2005.

Straus, Anslen. dan Juliet Corbin, *Dasar-dasar Penelitian Kualitatif Tata Langkah dan Teknik Teorisasi Data,* terj. M. Shodiq dan Imam Muttaqin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.

Suyūṭī (al).*al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān,* vol. II. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Suyūṭī, Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr, Jalāl al-Dīn. *al-Durr al-Manthūr,* Juz 7. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Syafrudin, U. *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2017.

Syahrūr, Muḥamad. *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qira'ah Mu'ashirah.* Damaskus: Aḥāli li al-Nasyr wa al-Tawzī'. 1992.

Ṭaḥān (al), Abd al-Raḥīm. *Khaṭab wa al-Durūs,* jilid. 6. t.t: t.p, 2010.

Tamburaka. Apriadi. *Literasi Media: Cerdas Bermedia Khalayak Media Massa.* Jakarta: Rajawali Pers, 2013.

Taymiyah, Ibn. *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr, ed., Adnān Zurzur.* Kuwait: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1971.

Taymiyah, Ibn. *Qā'idah Jaliyyah fī al-Tawassul wa al-Wasīlah.* Beirut: Dār al-Kitāb

Walidah (al), Iffah. "Tabayyun di Era Generasi Millenial", *Jurnal Living Hadis*, Vol. 2 Nomor 1. 2017.

Watie, Errika Dwi Setya. "Komunikasi dan Media Sosial", *The Messenger,* volume III, nomor, Juli 2011.

Wijaya, Aksin. "Memburu Pesan Sastrawi al-Qur'an",*JSQ,* PSQ Jakarta 2006.

Yahya, Mohammad. *Tafsir di Media Sosial; Kenapa, Apa, Bagaimana dan untuk Apa?,* artikel belum dipublikasikan dan dipresentasikan dalam bedah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

buku *Tafsir di Medsos* Karya Prof. Nadisrsyah Hosen, 12 November 2017.

Zaīd, Nasr Hamid Abū. *Tekstualitas al-Qur'ān; Kritik terhadap 'Ulūm al-Qur'ān.* terj. Khoiron Nadhiyyin. Yogyakarta: Lkis, 2005.

Zakariya, Helmy. "Ragam Penafsiran Netizen tentang Peimpin Non-Muslim; Telaah atas Penafsira Surat al-Māidah ayat 51", *Indonesia Journal of Islamic Literature and Muslim Society,* vol. 2, No; 2. 2017.

Zarqanī (al), Muḥammad 'Abduh 'Aẓim. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Juz II. Mesir: Muṣṭafā Bāb al-Halabī, t.th.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id