



## Ad-Dakhil Al-Tsaqafi dalam Media Sosial: Kritik Penafsiran Rubūbiyyah dan Fāḥisyah berbasis Aṣīl Al-Tafsīr

Muhammad Raffin Althafullayya<sup>1</sup>, Lukmanul Hakim<sup>2</sup>, Masyhuri Putra<sup>3</sup>,  
Nixon<sup>4</sup>, Rian Akbar Sheva<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, Indonesia

<sup>2</sup> Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, Indonesia

<sup>3</sup> Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, Indonesia

<sup>4</sup> Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, Indonesia

<sup>5</sup> Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, Indonesia

[m.raffin.au1204@gmail.com](mailto:m.raffin.au1204@gmail.com)

### Abstract

Qur'anic interpretation in the digital era faces a significant challenge from the infiltration of external cultural elements that may distort the meaning of the sacred text. This study aims to identify forms of ad-dakhil al-tsaqāfi (cultural infiltration) in the interpretation of the concepts of Rubūbiyyah and Fāḥishah circulating on Indonesian social media. Employing a qualitative approach through digital content analysis, the data were collected from content published on the Instagram account @agusKhoirulhuda and compared with *Tafsīr al-Jalalain* and *At-Tabrīr wa At-Tamwīr* as benchmarks of aṣīl al-tafsīr (authentic Qur'anic interpretation). The findings reveal two major forms of cultural infiltration. First, the interpretation of *Rabb* as “rupiah” reflects a materialistic and capitalistic reduction of the concept of Rubūbiyyah. Second, the interpretation of *al-fāḥishah* is influenced by contemporary sexual identity discourse, thereby obscuring the specific context of the Qur'anic verses. Both interpretations deviate from established principles of Arabic linguistics, *asbāb al-nuzūl* (occasions of revelation), and the authoritative tradition of Qur'anic exegesis. This study contributes to the development of an aṣīl al-tafsīr-based critical framework as an instrument for standardizing digital Qur'anic literacy and safeguarding the authenticity of the Qur'anic message in contemporary digital spaces.

**Keywords:** Ad-Dakhil al-Tsaqāfi; Aṣīl al-Tafsīr; Fāḥishah, Rubūbiyyah, Social Media

### Asbtrak

Penafsiran Al-Qur'an di era digital menghadapi ancaman serius berupa masuknya unsur-unsur budaya asing yang mendistorsi makna teks suci. Penelitian ini bertujuan mengidentifikasi bentuk-bentuk *ad-dakhil al-tsaqāfi* (infiltrasi budaya) dalam penafsiran konsep *Rubūbiyyah* dan *Fāḥisyah* yang beredar di media sosial Indonesia. Menggunakan pendekatan kualitatif dengan analisis konten digital, data dikumpulkan dari konten akun Instagram @agusKhoirulhuda dan dibandingkan dengan *Tafsīr Al-Jalalain* serta *At-Tabrīr wa At-Tamwīr* sebagai standar *aṣīl al-tafsīr* (otentikan tafsir). Temuan menunjukkan dua bentuk infiltrasi budaya: penafsiran *Rabb* sebagai “rupiah” yang mencerminkan reduksi materialistik-kapitalistik atas konsep *Rubūbiyyah*, dan penafsiran *al-fāḥishah* yang dipengaruhi wacana identitas seksual kontemporer sehingga mengaburkan kekhususan konteks ayat. Kedua penafsiran tersebut menyimpang dari kaidah *lughawīyyah*, *asbāb al-nuzūl*, dan tradisi tafsir otoritatif. Penelitian ini berkontribusi pada pengembangan kerangka kritik *aṣīl al-tafsīr* sebagai instrumen standardisasi literasi tafsir digital guna menjaga kemurnian pesan Al-Qur'an.

**Kata Kunci:** Ad-dakhil al-Tsaqāfi, Aṣīl al-Tafsīr, Fāḥishah, Media Sosial, Rubūbiyyah

## PENDAHULUAN

Perkembangan media sosial telah mengubah secara signifikan cara umat Islam memahami dan menafsirkan Al-Qur'an (Sihabussalam et al., 2024). Jika pada masa lalu aktivitas penafsiran lebih banyak dilakukan oleh ulama yang memiliki otoritas keilmuan (Awadin & Rusmana, 2023), sanad yang jelas (AM et al., 2025), dan

penguasaan terhadap disiplin ilmu tafsir (Ittefaq & Ahmad, 2018), maka saat ini berbagai platform digital seperti TikTok, Instagram, YouTube, dan X memungkinkan siapa saja untuk menyampaikan interpretasi keagamaan kepada khalayak luas (Hasanah et al., 2025; Lukman, 2016). Kehadiran algoritma media sosial yang mengutamakan kecepatan, popularitas, dan daya tarik emosional turut mendorong munculnya konten-konten keagamaan yang ringkas, sederhana, dan mudah viral (AM et al., 2025). Fenomena *pop-up preachers*, yaitu figur keagamaan yang memperoleh popularitas secara cepat tanpa didukung kapasitas tafsir yang memadai, semakin memperkuat perubahan lanskap otoritas keagamaan di ruang digital (Armita, 2025; Istiqomah et al., 2025). Akibatnya, legitimasi penafsiran sering kali lebih ditentukan oleh jumlah pengikut dan tingkat interaksi dibandingkan kedalaman keilmuan, sehingga media sosial menjadi ruang yang rentan terhadap penyebaran penafsiran yang tidak selalu sejalan dengan metodologi tafsir yang mapan (Rouf, 2025).

Kondisi tersebut membuka peluang masuknya *ad-dakhil al-tsaqafi*, yaitu infiltrasi unsur-unsur budaya, ideologi, dan pemikiran asing ke dalam penafsiran Al-Qur'an yang tidak memiliki landasan kuat dalam tradisi Islam yang autentik (*al-aşil*) (Ghozali, 2018; Junaidi, 2014; Mukhtar, 2025). Dalam konteks media sosial, distorsi makna tidak hanya terjadi melalui penyebaran informasi, tetapi juga melalui reproduksi dan normalisasi (Ab Rashid et al., 2018) pemahaman tertentu yang diperkuat oleh algoritma (Armita, 2025). Dua konsep yang cukup rentan mengalami distorsi adalah *Rubūbiyyah* dan *Fāḥisyah*. Konsep *Rubūbiyyah*, yang menegaskan Allah sebagai Rabb dan Pengatur seluruh alam semesta, sering kali direduksi menjadi gagasan cocokologi, narasi *New Age* yang berpusat pada pemenuhan keinginan individu. Penafsiran semacam ini menggeser makna tauhid dari orientasi penghambaan kepada Allah menuju orientasi yang bersifat personal.

Sementara itu, konsep *Fāḥisyah* juga mengalami penyederhanaan dan polarisasi makna. Sebagian narasi digital cenderung menormalisasi perilaku yang secara eksplisit dilarang dalam syariat atas nama kebebasan individu, sedangkan sebagian lainnya membatasi makna *Fāḥisyah* hanya pada dosa seksual. Padahal, Al-Qur'an menggunakan istilah tersebut untuk menggambarkan berbagai bentuk penyimpangan moral dan kerusakan sosial yang lebih luas. Dalam perspektif teori *ad-dakhil*, bentuk-bentuk penyimpangan ini termasuk *al-dakhil fi al-ra'yi*, yaitu penafsiran yang dibangun di atas opini subjektif atau pengaruh budaya tertentu tanpa didukung dalil yang sah.

Berbagai penelitian sebelumnya telah membahas tafsir digital dari perspektif otoritas keagamaan, komodifikasi agama, dan demokratisasi akses terhadap pengetahuan Islam di media sosial (Ali & Isnaini, 2024; Huda et al., 2025; Istiqomah et al., 2025). Namun, kajian yang secara khusus mengkritisi substansi penafsiran berdasarkan standar keaslian tafsir masih relatif terbatas. Belum banyak penelitian yang mengkaji bagaimana konsep *Rubūbiyyah* dan *Fāḥisyah* mengalami distorsi di media sosial dengan menggunakan pendekatan *aşil al-tafsir* sebagai alat analisis.

Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi bentuk-bentuk *ad-dakhil al-tsaqafi* dalam penafsiran *Rubūbiyyah* dan *Fāḥisyah* yang beredar di media sosial, khususnya pada konten populer di Instagram. Analisis dilakukan berdasarkan prinsip-prinsip *aşil al-tafsir*, meliputi kesesuaian dengan kaidah bahasa

Arab, *asbāb al-nuzūl*, *munāsabah*, serta hierarki sumber tafsir yang sah. Secara teoretis, penelitian ini berupaya memperluas kajian *ad-dakhil* ke ranah digital dan memperkaya diskursus *Ulūm al-Qurʾān* kontemporer. Secara praktis, hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi pedoman bagi para dai digital, kreator konten keislaman, dan masyarakat dalam membedakan antara penafsiran yang autentik (*aṣīl*) dan penafsiran yang terkontaminasi unsur *dakhil*, sehingga otentisitas pemahaman Al-Qurʾan dapat tetap terjaga di tengah arus informasi digital yang semakin masif.

## METODE

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan desain analisis konten digital (*digital content analysis*) untuk mengkaji infiltrasi penafsiran yang dikumpulkan oleh akun Instagram @aguskhoirulhuda atau Ustadz Agus Khoirul Huda Lc., alumni Al-Ahgaff University Yaman, Jurusan Syariʾah wal Qonun yang merupakan pendakwah asal Balikpapan, pengasuh Pondok Pesantren Ibnul Karim Qualita dan penasehat Majelis Pemersatu Umat di Masjid Baitul Aman Polresta Balikpapan terhadap berbagai narasi keliru tentang *Rubūbiyyah* dan *Fāḥisyah* yang beredar di media sosial Indonesia. Sumber data primer berupa seluruh unggahan berupa video dari akun tersebut yang secara eksplisit menyanggah penafsiran menyimpang, serta penulis merujuk pada kitab *Tafsīr al-Jalālayn* karya Jalāl al-Dīn Al-Maḥallī dan *Tafsīr al-Tabrīr wa al-Tanwīr* karya Muḥammad al-Ṭāhir bin ʿĀshūr sebagai otoritas pembanding, sementara data sekunder dari berbagai artikel penelitian yang mendukung. Pengumpulan data dilakukan melalui dokumentasi digital dengan melakukan penelusuran sistematis pada arsip unggahan, pengunduhan konten beserta metadata. Analisis data menggunakan metode analisis isi kualitatif yang dipadukan dengan pendekatan komparatif-konstan, di mana setiap kritik yang disampaikan oleh akun @aguskhoirulhuda dibandingkan secara langsung dengan penjelasan dalam *Tafsīr al-Tabrīr wa al-Tanwīr* untuk mendukung kritikan tersebut berbasis pada standar *aṣīl al-tafsīr* (kesesuaian kaidah lughawiyah, *asbāb al-nuzūl*, *munāsabah*, dan hierarki maʿtsur).

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### Identifikasi *Ad-Dakhil al-Tsaqāfi* dalam Penafsiran *Rubūbiyyah* di Media Sosial



Gambar 1. Reel Instagram dari akun @aguskhoirulhuda yang mengutip video beredar penafsiran dari KH. Muharror Khudlori

KH. Muharror Khudlori bin Kyai Khudlori bin Kyai Ahmad bin Kyai Karsyadi (Kelahiran 13 Mei 1979) adalah seorang pengasuh Pondok Pesantren Al-Mubarak Tlogorejo Wonosalam Demak, Jawa Tengah dan dikenal sebagai penggagas “Metode Arba’in 4.0” dalam pengajaran Al-Qur’an dan hadis. Ia belajar keilmuan dari ayahnya dan para ulama di desanya yaitu Kyai Masykuri, Kyai Masyhuri, Mustafa’ dan Kyai Mahsubun pada tahun 1995 berangkat modok di Al-Ma’ruf Bandungsari mengambil Ilmu Qur’an dari Kyai Abdul Wahid Zuhdi (1995-2003) di Pondok Pesantren Al-Ma’ruf Bandungsari, Jawa Tengah, ia juga aktif berdakwah melalui berbagai platform digital, termasuk YouTube dan Facebook, serta sering menggelar kajian kitab seperti *Tambih al-Muhtārin*. Namun, di tengah popularitasnya sebagai pendakwah yang kritis terhadap otoritas keagamaan mapan, ia beberapa kali dikecam oleh publik karena pernyataan-pernyataan kontroversial, termasuk soal nasab Ba’alawi dan yang terbaru, penafsiran kata *Rabbil ‘Alamin* dalam Sūrah al-Fātiḥah. Dalam sebuah unggahan di media sosial, ia diduga menafsirkan lafaz رَبِّ الْعَالَمِينَ dengan kalimat;

*Solusi kehidupan di dunia adalah uang, sebagaimana Allah swt, berfirman Alhamdu= segala puji, lillah bagi Allah, Robbul’ alamin = tuhan semesta alam, makna dari kata Rabb, kalau ditafsirkan rubbiyun, rubbiyah, rubbiyatul alamiin “Rupiah lah yang menyelesaikan semesta alam”*

dikutip dari reel dari akun @aguskhoirulhuda (detik 0-28s).

Pernyataan ini memicu kecaman luas dari kalangan santri, ulama, dan pegiat dakwah digital yang menilainya sebagai bentuk penyimpangan ekstrem dari makna *Rubūbiyyah* yang murni.

### ***Identifikasi Ad-Dakhil al-Tsaqāfi dalam Penafsiran Tersebut***

Merujuk pada teori *ad-dakhil* (unsur asing yang menyusup ke dalam tafsir), penafsiran “Rupiah sebagai penyelesai semesta alam” mengandung setidaknya tiga bentuk *ad-dakhil al-tsaqāfi* yang identik dengan infiltrasi budaya asing;

- a. Reduksi teologi ke dalam narasi materialisme-ekonomi maksudnya, penafsiran ini tidak lahir dari kaidah *lughawiyah* Arab yang benar, melainkan dari kerangka berpikir materialistik yang menganggap uang sebagai penggerak utama realitas (Rahman, 2020). Ini adalah bentuk *al-dakhil fi al-ra’yi* (penyusupan dalam ranah rasio) karena pemaksaan konsep modern (rupiah, ekonomi) ke dalam teks suci tanpa adanya dalil atau *qarīnah* yang mendukung. Budaya kapitalisme dan sekularisme yang menjadikan uang sebagai “tuhan” baru secara diam-diam berhasil menancapkan kukunya ke dalam nalar keagamaan sang mufasir.
- b. Pengabaian *Asbāb an-Nuzūl* dan *Munāsabah*, ayat *rabbil ‘alamin* turun dalam konteks pujian dan pengagungan terhadap Allah sebagai satu-satunya Rabb. Tidak ada riwayat sahih yang menghubungkannya dengan ekonomi atau mata uang. Dengan mengabaikan konteks dan *munāsabah* antar ayat, penafsir tersebut justru mengikuti selera konten viral di media sosial yang mengutamakan kejutan daripada kesetiaan pada metodologi tafsir yang otentik. Inilah bentuk *ad-dakhil al-tsaqāfi* yang bersumber dari budaya instan dan sensasionalisme digital (*pop culture Islam*).

- c. Melemahnya otoritas *ma'tsūr* dan substitusi dengan logika populis, penafsiran ini tidak merujuk sedikit pun pada Tafsir *bi al-ma'tsūr* (Al-Qur'an, Sunnah, sahabat, tabi'in), melainkan pada imajinasi bebas sang dai yang kemudian dibungkus dengan gaya bahasa "kreatif". Padahal, dalam tafsir yang *aṣīl*, makna *Rabb* tidak pernah boleh disamakan dengan entitas makhluk, apalagi dengan alat tukar fana seperti uang. Infiltrasi budaya populis yang mengagungkan "kekinian" dan "anti-mainstream" telah menggusur standar keilmuan, sehingga yang viral lebih didengarkan daripada yang benar.

Dengan demikian, kasus penafsiran *Rabbil 'Alamin* oleh KH. Muharror Khudlori menjadi bukti konkret bagaimana *ad-dakhīl al-tsaqāfi* dalam wujud kapitalisme, materialisme, dan budaya sensasional media sosial dapat menyusup ke dalam ruang siber dan merusak makna *Rubūbiyyah* yang murni. Identifikasi atas infiltrasi ini menegaskan kembali urgensinya kritik berbasis *aṣīl al-tafsīr* untuk menyaring setiap konten dakwah digital sebelum ia menyebar dan mengubah akidah umat.

### Identifikasi *Ad-Dakhīl al-Tsaqāfi* dalam Penafsiran *Fāḥishah* di Media Sosial



Gambar 2. Reel Narasi Gunn Wibisono atau akrab Mas Gun Aktivist Gender yang diambil dari akun @aguskhoirulhuda

Media sosial, khususnya Instagram, telah menjadi ruang baru bagi penyebaran dan perdebatan tafsir Al-Qur'an. Salah satu istilah yang sering muncul dalam konten dakwah digital adalah *al-fāḥishah* (الفاحشة) dalam QS. Al-A'raf (7): 80-81. Salah satu contohnya dapat ditemukan pada unggahan akun @aguskhoirulhuda yang berupaya menjelaskan makna istilah tersebut melalui pendekatan linguistik dan kontekstual. Dalam unggahan tersebut, ayat ini dan lafadz *al-fāḥishah* diartikan sebagai;

*Ayat ini sering di pakek banyak orang untuk melakukan **diskriminasi**, menghujat serta membuli orang-orang yang memiliki ketertarikan sesama jenis"*

dikutip dari reel dari akun @aguskhoirulhuda (detik 0-12s).

*"perbuatan yang sangat keji, berlebihan, dan melanggar norma sosial secara terang-terangan."*

dikutip dari reel dari akun @aguskhoirulhuda (detik 22-30s).

Selain itu, dijelaskan bahwa istilah tersebut dalam Al-Qur'an digunakan untuk menggambarkan;

*“eksploitasi seksual, zina yang dilakukan secara publik serta tindakan seksual yang mengandung unsur kekerasan atau penghinaan.”*

dikutip dari reel dari akun @aguskhairulhuda (detik 22-30s).

Unggahan tersebut juga menegaskan bahwa *al-fāḥishah* bukan sekadar istilah netral yang merujuk pada hubungan seksual, melainkan menunjuk kepada perbuatan yang dianggap sangat tercela secara moral dan sosial.

### ***Identifikasi Ad-Dakhīl al-Tsaqāfi dalam Penafsiran Tersebut***

Meskipun penjelasan tersebut tampak informatif, analisis yang lebih mendalam menunjukkan adanya indikasi *ad-dakhīl al-tsaqāfi*, antara lain:

- a. Penafsiran tidak murni bersumber dari tradisi tafsir klasik. Penjelasan yang disajikan (bahwa *al-fāḥishah* berarti “perbuatan sangat keji, eksploitasi seksual, zina publik, tindakan seksual dengan kekerasan”) dinilai telah dicampuri oleh konstruksi budaya LGBT dan perspektif moral kontemporer, bukan semata-murni dari semantik Arab Qur’ani atau kitab-kitab tafsir otoritatif.
- b. Reduksi makna *fāḥishah* hanya pada pelanggaran seksual tertentu. Dalam Al-Qur’an, *fāḥishah* memiliki cakupan yang lebih luas (termasuk perbuatan keji non-seksual). Namun, dalam unggahan tersebut, maknanya dipersempit secara tidak proporsional pada “eksploitasi seksual, zina publik, dan kekerasan seksual” sebuah penyempitan yang mencerminkan kepentingan wacana moral modern yang sangat terfokus pada isu seksualitas LGBT.
- c. Pembacaan ayat (QS. Al-A’raf 7:80-81) sebagai alat diskriminasi. Unggahan tersebut mengklaim bahwa ayat ini *”sering dipakai semua orang untuk melakukan diskriminasi, membujat, serta membuli orang-orang yang memiliki ketertarikan sesama jenis.”* Klaim ini menunjukkan bahwa penafsir telah membawa asumsi budaya kontemporer (bahwa ayat tersebut semata-mata digunakan sebagai senjata sosial) ke dalam pemahaman teks, tanpa terlebih dahulu menggali maksud asli ayat dalam konteks historisnya.
- d. Menghilangkan kekhususan konteks ayat (*asbāb al-nuzūl*) (Hariyanto, 2025). Ayat QS. Al-A’raf 7:80-81 berbicara secara spesifik tentang praktik homoseksual kaum Luth yang disertai dengan *”mendatangi laki-laki dengan syahwat, bukan perempuan”* serta *”melampaui batas”*. Dalam tafsir klasik, ayat ini dipahami sebagai kecaman terhadap perilaku spesifik tersebut, bukan sebagai label umum untuk semua bentuk “pelanggaran moral” modern. Dengan mengaburkan kekhususan ini, penafsir telah memasukkan kerangka budaya modern yang ingin menyamaratakan berbagai bentuk penyimpangan.

## Metodologi Kritik Berbasis *Aṣīl al-Tafsīr* pada Tafsir Mu'tabar dalam Standardisasi Tafsir Digital

### *Penafsiran "Rabbil 'Ālamīn" dalam Tafsir Al-Jalalain dan Tafsir At-Tahrīr wa at-Tanwīr*

Kata "Rabbil 'ālamīn" pada ayat kedua Surah Al-Fatihah merupakan salah satu puncak pengagungan nama Allah sekaligus fondasi tauhid rububiyah dalam Al-Qur'an. Para mufassir dari berbagai generasi telah memberikan penjelasan mendalam tentang makna kata ini, dan di antara yang paling representatif adalah Tafsir Al-Jalalain karya Jalāl ad-Dīn al-Maḥallī serta Tafsir At-Tahrīr wa at-Tanwīr karya Muḥammad aṭ-Ṭāhir ibn 'Āsyūr. Keduanya memiliki pendekatan yang berbeda namun saling melengkapi, mencerminkan perkembangan ulumul tafsir dari era klasik hingga modern.

Tafsir Al-Jalalain yang ringkas dan populer di kalangan pesantren menjelaskan "Rabbil 'ālamīn" dengan sangat padat namun padat makna. Dalam naskah yang disediakan, disebutkan:

{ رَبِّ الْعَالَمِينَ } أَي مَالِكِ جَمِيعِ الْخَلْقِ مِنَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ وَالْمَلَائِكَةِ وَالذَّوَابِّ وَغَيْرِهِمْ وَكُلِّ مِنْهَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ عَالَمٌ يُقَالُ عَالَمُ الْإِنْسِ وَعَالَمُ الْجِنِّ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ وَغَلَبَ فِي جَمْعِهِ بِالْيَاءِ وَالنُّونِ أَوْلِي الْعِلْمِ عَلَى غَيْرِهِمْ وَهُوَ مِنَ الْعَلَامَةِ لِأَنَّهُ عِلْمٌ عَلَى مُوجِدِهِ.

{ الْحَمْدُ لِلَّهِ } (Segala puji bagi Allah) adalah kalimat berita yang dimaksudkan untuk memuji Allah dengan kandungannya, bahwa Dia Maha Memiliki segala pujian dari seluruh makhluk, atau bahwa Dia berhak untuk mereka puji. Dan lafadz 'Allah' adalah nama bagi Dzat yang disembah dengan hak. { رَبِّ الْعَالَمِينَ } (Tuhan seluruh alam) yaitu Pemilik seluruh makhluk, dari manusia, jin, malaikat, hewan melata, dan selain mereka. Masing-masing dari makhluk itu disebut 'alam, seperti alam manusia, alam jin, dan seterusnya. Dan dalam bentuk jamaknya (dengan tambahan ya' dan nun) lebih didominasi untuk makhluk yang berakal dibandingkan yang lainnya. Kata 'alam berasal dari al-'alamah (tanda), karena ia adalah tanda bagi Penciptanya (Al-Suyūṭī, 1505).

Dari kutipan ini, setidaknya ada lima poin penafsiran yang ditawarkan Al-Jalalain. *Pertama*, makna dasar "Rabb" di sini bukan sekadar "Tuhan" dalam arti umum, tetapi secara spesifik diartikan sebagai "Mālik" (Pemilik). Ini penting karena menunjukkan bahwa Allah tidak hanya menciptakan, tetapi juga memiliki seluruh makhluk secara mutlak. *Kedua*, "al-'ālamīn" mencakup semua jenis makhluk: manusia, jin, malaikat, hewan melata (dawābb), dan selain mereka. Penafsiran ini bersifat inklusif dan tidak membatasi alam hanya pada yang berakal. *Ketiga*, setiap golongan dari makhluk tersebut dapat disebut sebagai 'alam tersendiri, seperti alam manusia, alam jin, dan seterusnya. *Keempat*, meskipun secara bahasa 'ālamīn adalah bentuk jamak mudzakkār salīm (dengan tambahan ya' dan nun), tetapi dalam penggunaannya lebih didominasi oleh makhluk yang berakal (ulū al-'ilm) seperti manusia dan jin, karena mereka yang paling layak mendapatkan predikat "alam" yang berarti "tanda" bagi kekuasaan Allah. *Kelima*, penjelasan etimologis yang sangat mendasar: kata 'ālam

berasal dari al-'alāmah (tanda), karena seluruh alam semesta beserta isinya adalah tanda-tanda (bukti) yang menunjukkan keberadaan Penciptanya (mūjib). Dengan demikian, penafsiran Al-Jalalain menekankan bahwa Allah sebagai Pemilik segala sesuatu, dan alam adalah kumpulan tanda-tanda yang membuktikan keesaan dan kekuasaan-Nya.

Sementara itu, *al-Tabrīr wa al-Tanwīr* karya Muḥammad al-Ṭāhir bin 'Āshūr menjelaskan berasal dari kata رَبَّةٌ yang bermakna *tarbiyah* (merawat, mendidik, dan mengurus) Makna ini menunjukkan bahwa Allah adalah Dzat yang mengatur, memelihara, membimbing, dan menyampaikan makhluk-Nya menuju kesempurnaan secara bertahap (Ibn 'Asyur, 1984). Oleh karena itu, *Rubūbiyyah* Allah mencakup seluruh proses pemeliharaan dan pengembangan makhluk sejak awal penciptaan hingga mencapai tujuan keberadaannya.

Menurut pendapat ini, *Rabb* berarti pemilik dan penguasa. Namun, penulis tafsir lebih menguatkan makna pertama, yaitu *tarbiyah*, karena lebih sesuai dengan konteks ayat. Jika *Rabb* dimaknai sebagai “pemilik” atau “raja”, maka penyebutan مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (*Māliki Yawm ad-Dīn*) pada ayat berikutnya akan terkesan sebagai pengulangan makna yang sama. Sebaliknya, makna *tarbiyah* menekankan pengaturan Allah terhadap kehidupan dunia, sedangkan *Māliki Yawm ad-Dīn* menegaskan kekuasaan-Nya pada kehidupan akhirat (Ibn 'Asyur, 1984).

Ibnu 'Asyur juga menjelaskan bahwa kata رَبٌ dalam bahasa Arab tidak secara eksklusif digunakan untuk Allah. Lafaz ini dapat digunakan untuk selain Allah, baik dalam bentuk *mudhāf* (disandarkan) maupun dalam konteks tertentu, sebagaimana ditemukan dalam syair-syair Arab dan kisah Nabi Yusuf yang menyebut raja Mesir sebagai رَبٌ. Akan tetapi, dalam tradisi Islam dianjurkan agar lafaz رَبٌ secara mutlak hanya digunakan untuk Allah, sedangkan untuk selain-Nya digunakan dalam bentuk yang disandarkan, seperti رَبِّ الدَّارِ (pemilik rumah) (Ibn 'Asyur, 1984).

وَالرَّبُّ إِمَامٌ مُّصَدَّرٌ وَإِمَا صِفَةٌ مُّشَبَّهَةٌ عَلَى وَزْنِ فَعَلٍ مِنْ رَبَّهٖ يَرْبُهُ بِمَعْنَى رَبَّاهُ وَهُوَ رَبُّ بِمَعْنَى مُرَبِّ وَسَائِسٍ... وَالْأَظْهَرُ أَنَّهُ مُشْتَقٌّ مِنْ رَبَّهٖ بِمَعْنَى رَبَّاهُ وَسَاسَهُ. لَا مِنْ رَبَّهٖ بِمَعْنَى مَلِكِهِ. لِأَنَّ الْأَوَّلَ الْأَنْسَبَ بِالْمَقَامِ هُنَا إِذِ الْمُرَادُ أَنَّهُ مُدَبِّرُ الْخَلَائِقِ وَسَائِسُ أُمُورِهَا وَمُبَلِّغُهَا عَايَةَ كَمَا لَهَا.

*Kata ar-Rabb dapat dipahami sebagai mashdar (kata benda verbal) atau sebagai ṣifah musyabbahah (kata sifat yang menunjukkan makna tetap) pada wazan fa'l. Kata ini berasal dari fi'il rabbahu yarubbuhu yang bermakna rabbāhu (mendidik, memelihara, dan mengasuhnya). Dengan demikian, Rabb bermakna murabbi (pendidik/pemelihara) dan sā'is (pengatur atau pengelola). Pendapat yang lebih kuat adalah bahwa kata Rabb berasal dari makna rabbahu wa sāsahu (mendidik, memelihara, dan mengatur), bukan dari makna malakahu (memilikinya atau menguasainya). Sebab makna yang pertama*

lebih sesuai dengan konteks ayat ini. Yang dimaksud di sini adalah bahwa Allah merupakan Pengatur seluruh makhluk, Pengelola segala urusan mereka, dan Dzat yang mengantarkan mereka secara bertahap menuju kesempurnaan yang menjadi tujuan penciptaan mereka (Ibn 'Asyur, 1984).

Kata الْعَالَمِينَ merupakan bentuk jamak dari عَالَمٍ ('alam). Para ahli bahasa menjelaskan bahwa 'alam adalah nama bagi setiap jenis atau kelompok makhluk yang ada, seperti alam manusia, alam hewan, alam tumbuhan, alam malaikat, dan lain sebagainya. Secara etimologis, kata 'alam berkaitan dengan makna tanda ('alāmah), karena seluruh alam semesta merupakan tanda yang menunjukkan keberadaan dan kekuasaan Sang Pencipta (Ibn 'Asyur, 1984). Dengan mengamati alam, manusia dapat mengenal Allah dan memahami kebesaran-Nya. Mengutip pendapat At-Taftazani dalam *Syarḥ al-Kasyshāf* yang menegaskan bahwa dalam penggunaan bahasa Arab murni, kata عَالَمٍ tidak digunakan untuk menunjuk seluruh makhluk selain Allah secara mutlak (Ibn 'Asyur, 1984). Penggunaan tersebut lebih merupakan istilah yang berkembang di kalangan para mutakallimūn (teolog). Dalam bahasa Arab klasik, kata 'alam biasanya digunakan untuk menunjukkan kelompok tertentu dari makhluk, seperti alam manusia atau alam tumbuhan.

وَالْعَالَمُ الْجِنْسُ مِنْ أَجْنَاسِ الْمَوْجُودَاتِ... وَقَدْ قَالَ التَّفْتَّازَانِيُّ فِي شَرْحِ الْكَشَافِ: «الْعَالَمُ اسْمٌ لِدَوِي الْعِلْمِ وَلِكُلِّ جِنْسٍ يُعْلَمُ بِهِ الْخَالِقُ. يُقَالُ عَالَمُ الْمَلِكِ. وَعَالَمُ الْإِنْسَانِ. وَعَالَمُ النَّبَاتِ...» وَهَذَا هُوَ تَحْقِيقُ اللَّغَةِ. فَإِنَّهُ لَا يُوجَدُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ إِطْلَاقُ عَالَمٍ عَلَى مَجْمُوعِ مَا سِوَى اللَّهِ تَعَالَى.

*Al-'alam (alam) adalah suatu jenis (jins) dari berbagai jenis makhluk yang ada. At-Taftazani berkata dalam Syarḥ al-Kasyshāf: 'Al-'alam adalah nama bagi makhluk yang berakal (memiliki pengetahuan) dan bagi setiap jenis makhluk yang dengannya Sang Pencipta dapat diketahui. Oleh karena itu dikatakan: alam kerajaan ('alam al-mulk), alam manusia ('alam al-insān), alam tumbuhan ('alam an-nabāt), dan sebagainya.'* Inilah hakikat penggunaan bahasa yang benar, karena dalam perkataan orang Arab tidak ditemukan penggunaan kata 'alam untuk menunjukkan keseluruhan segala sesuatu selain Allah Ta'ala secara mutlak (Ibn 'Asyur, 1984).

Al-Qur'an tidak menggunakan bentuk tunggal الْعَالَمِ (*al-'alam*), melainkan bentuk jamak الْعَالَمِينَ (*al-'alamin*). Menurut penulis tafsir, penggunaan bentuk jamak ini bertujuan untuk menunjukkan istigrāq (cakupan menyeluruh) (Ibn 'Asyur, 1984). Jika digunakan bentuk tunggal, bisa timbul dugaan bahwa yang dimaksud hanya satu jenis alam tertentu atau makna yang terbatas. Dengan bentuk jamak, Al-Qur'an menegaskan bahwa rububiyah Allah mencakup seluruh jenis makhluk tanpa terkecuali.

Berdasarkan penafsiran Tafsir Al-Jalalain dan Tafsir At-Tahrīr wa at-Tanwīr, lafaz رَبِّ الْعَالَمِينَ menunjukkan keluasan makna *Rubūbiyyah* Allah yang mencakup

seluruh makhluk dan seluruh dimensi kehidupan. Al-Jalalain menekankan aspek kepemilikan (al-milk) dengan memaknai *Rabb* sebagai Pemilik seluruh makhluk, baik manusia, jin, malaikat, hewan, maupun makhluk lainnya. Sementara itu, Ibn ‘Āsyūr memperluas makna tersebut dengan menekankan aspek tarbiyah dan tadbīr, yakni Allah sebagai Dzat yang memelihara, mendidik, mengatur, dan mengantarkan seluruh makhluk menuju kesempurnaan sesuai tujuan penciptaannya. Perbedaan ini tidak bersifat kontradiktif, melainkan saling melengkapi, karena kepemilikan Allah atas alam semesta menjadi dasar bagi pengaturan dan pemeliharaan-Nya terhadap seluruh ciptaan. Adapun kata الْعَالَمِينَ dipahami oleh kedua mufasir sebagai seluruh jenis

makhluk yang menjadi tanda keberadaan dan kekuasaan Allah. Al-Jalalain menyoroti cakupan seluruh golongan makhluk, sedangkan Ibn ‘Āsyūr memberikan analisis linguistik yang lebih mendalam dengan menjelaskan bahwa ‘alam menunjuk pada setiap jenis makhluk yang dapat menjadi sarana mengenal Sang Pencipta. Penggunaan bentuk jamak الْعَالَمِينَ menunjukkan makna *istigraq*, yaitu mencakup seluruh jenis makhluk tanpa pengecualian. Dengan demikian, lafaz رَبِّ الْعَالَمِينَ menegaskan bahwa Allah adalah Pemilik, Pemelihara, Pengatur, dan Pendidik seluruh alam, sehingga hanya Dia yang berhak menerima segala pujian dan penghambaan secara mutlak.

#### *Bantahan ad-Dakbil al-Tsaqāfi berbasis Aṣil al-Tafsīr*

Berdasarkan penjelasan para mufasir klasik dan kontemporer seperti Al-Jalalain dan Ibn ‘Āsyūr, penafsiran yang mengaitkan lafaz رَبِّ الْعَالَمِينَ dengan “rupiah” tidak memiliki landasan linguistik, tafsir, maupun teologis yang dapat dipertanggungjawabkan. Secara etimologis, kata *Rabb* berasal dari makna *tarbiyah*, *tadbīr*, dan *Rubūbiyyah*, yaitu memelihara, mengatur, mendidik, serta mengantarkan makhluk menuju kesempurnaannya. Tidak ada satu pun penjelasan dari Al-Qur’an, hadis, sahabat, tabi’in, maupun kitab-kitab tafsir mu’tabar yang menghubungkan kata *Rabb* dengan konsep mata uang atau alat transaksi ekonomi. Tafsir Al-Jalalain menegaskan bahwa *Rabb* berarti Pemilik seluruh makhluk, sedangkan Ibn ‘Āsyūr menekankan bahwa *Rabb* adalah Pengatur dan Pemelihara seluruh alam. Oleh karena itu, penafsiran “rupiah yang menyelesaikan semesta alam” merupakan pemaknaan yang keluar dari makna lughawi dan istilah lafaz *Rabb*. Dalam perspektif kajian *ad-dakbil fi al-tafsīr*, hal ini dapat dikategorikan sebagai infiltrasi pemikiran eksternal ke dalam teks Al-Qur’an melalui pemaksaan makna yang tidak memiliki hubungan semantik dengan lafaz yang ditafsirkan. Di sini tampak adanya reduksi konsep *Rubūbiyyah* yang bersifat teosentris menjadi narasi materialistik yang menempatkan uang sebagai faktor dominan dalam kehidupan manusia, padahal Al-Qur’an justru menegaskan bahwa seluruh sebab, rezeki, dan keteraturan alam berada di bawah pengaturan Allah sebagai *Rabb al-‘Ālamīn*.

Selain itu, penafsiran tersebut juga mengabaikan metodologi tafsir yang telah disepakati para ulama. Ayat الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ berada dalam konteks pujian dan pengagungan kepada Allah, sehingga makna *Rabb* harus dipahami dalam kerangka tauhid *Rubūbiyyah*, bukan dalam kerangka ekonomi atau simbol mata uang modern.

Tidak ditemukan riwayat yang sahih maupun penjelasan mufasir otoritatif yang menghubungkan ayat ini dengan konsep “rupiah”. Dengan demikian, penggunaan permainan bunyi antara kata *Rabb, rubbiyah*, dan “rupiah” lebih merupakan retorika populer daripada penafsiran ilmiah. Dalam kajian *ad-dakbil al-tsaqāfi*, fenomena ini menunjukkan masuknya budaya sensasionalisme digital, viralitas, dan kecenderungan populisme keagamaan yang mengutamakan efek kejut dibanding ketepatan makna. Akibatnya, otoritas tafsir yang berbasis Al-Qur’an, Sunnah, bahasa Arab, dan warisan ulama tergeser oleh interpretasi subjektif yang tidak memiliki pijakan metodologis. Oleh sebab itu, kritik terhadap penafsiran semacam ini penting dilakukan untuk menjaga kemurnian makna *Rubūbiyyah* Allah serta memastikan bahwa penafsiran Al-Qur’an tetap berada dalam koridor *aṣīl al-tafsīr* yang berlandaskan kaidah ilmiah dan tradisi keilmuan Islam yang otoritatif.

### **Penafsiran “Fāḥisyah” dalam Tafsir Al-Jalalain dan Tafsir At-Tahrīr wa at-Tanwīr**

{و} {أَذْكَرُ {لُوطًا} وَيُبَدِّلُ مِنْهُ {إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ} أَيُّ أَدْبَارِ الرِّجَالِ {مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ} {الْإِنْسِ وَالْجِنِّ} - {أَنْتُمْ} {بِتَحْقِيقِ الْهَمَزَتَيْنِ وَتَسْهِيلِ الثَّانِيَةِ وَإِدْخَالِ الْأَلْفِ بَيْنَهُمَا عَلَى الْوَجْهِينِ وَفِي قِرَاءَةِ إِنْكُمْ} {لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ} {مُتَجَاوِزُونَ الْحَلَالَ إِلَى الْحَرَامِ} ﴿٨٠﴾

Ayat 80: {Dan} sebutkanlah {Luth} dan sebagai badal (pengganti) dari lafadz tersebut adalah {ketika dia berkata kepada kaumnya: ‘Apakah kalian mendatangi perbuatan keji?’} maksudnya (mendatangi) dubur laki-laki. {Tidak ada seorang pun dari alam (semesta) yang mendahului kalian dalam perbuatan itu} yakni dari kalangan manusia dan jin. Ayat 81: {Apakah sesungguhnya kalian} dengan cara membaca tahqiq (jelas) dua hamzah, atau tashil (memudahkan) hamzah kedua, serta memasukkan alif di antara keduanya menurut dua cara; dan dalam satu qira’at dibaca innakum (sesungguhnya kalian) {benar-benar mendatangi laki-laki dengan syahwat selain (dari) perempuan. Bahkan kalian adalah kaum yang melampaui batas} yakni melampaui batas dari yang halal menuju yang haram (Al-Suyūṭī, 1505).

Menurut penafsiran Jalaluddin al-Mahalli dalam Tafsir *Jalalain* terhadap QS. Al-A’rāf ayat 80–81, Nabi Luth diutus untuk menegur kaumnya yang melakukan *al-Fāḥisyah*, yaitu perbuatan keji berupa mendatangi dubur sesama laki-laki. Tafsir *Jalalain* menjelaskan bahwa kata *al-Fāḥisyah* pada ayat ini secara spesifik merujuk kepada praktik homoseksual yang dilakukan oleh kaum Luth, suatu perbuatan yang menurut Al-Qur’an belum pernah dilakukan oleh siapa pun sebelumnya, baik dari kalangan manusia maupun jin. Penegasan “*mā sabaqakum bihā min aḥādīn mina al-‘ālamīn*” menunjukkan keunikan sekaligus keburukan perilaku tersebut karena mereka menjadi pelopor dalam melakukan penyimpangan yang bertentangan dengan fitrah. Pada ayat berikutnya, Nabi Luth mengecam mereka karena lebih memilih mendatangi laki-laki untuk memenuhi syahwat daripada mendatangi perempuan yang telah Allah halalkan sebagai pasangan (Al-Suyūṭī, 1505). Menurut *Jalalain*, tindakan tersebut

merupakan bentuk penyimpangan yang nyata dari ketentuan Allah dan dari tujuan penciptaan naluri seksual manusia. Oleh sebab itu, Allah menyebut mereka sebagai *qawmun musrifun* (kaum yang melampaui batas), yaitu orang-orang yang meninggalkan jalan yang halal dan berpindah kepada sesuatu yang haram.

Penafsiran Jalalain pada bagian ini bersifat ringkas dan lugas, dengan fokus pada identifikasi langsung terhadap makna *al-Fāḥisyah* sebagai hubungan seksual sesama jenis laki-laki serta penjelasan bahwa sifat *israf* (melampaui batas) terletak pada tindakan meninggalkan ketentuan yang dibenarkan syariat dan memilih perilaku yang diharamkan (Al-Suyūṭī, 1505). Dengan demikian, dalam perspektif Tafsir Jalalain, kecaman terhadap kaum Luth tidak hanya karena mereka melakukan dosa seksual, tetapi juga karena mereka telah melampaui batas fitrah dan hukum Allah dengan mengalihkan syahwat dari saluran yang halal menuju perbuatan yang diharamkan.

وَالْفَاحِشَةُ: الْفِعْلُ الَّذِي الدَّمِيمُ، وَقَدْ تَقَدَّمَ الْكَلَامُ عَلَيْهَا عِنْدَ تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً [الأعراف: ﴿٤٦﴾]: وَالْمُرَادُ هُنَا فَاحِشَةٌ مَعْرُوفَةٌ، فَالتَّعْرِيفُ لِلْعَهْدِ.

*Al-Fahisyah* adalah perbuatan keji dan tercela. Telah dijelaskan sebelumnya ketika menafsirkan firman-Nya: 'Wa idza fa'alu fahisyah' (QS. Al-A'raf: 28). Yang dimaksud di sini adalah suatu fahisyah yang sudah dikenal (oleh mereka), sehingga bentuk definisi (alif lam) menunjukkan pada makna 'sesuatu yang telah diketahui' (Ibn 'Asyur, 1984).

Dalam menafsirkan QS. Al-A'rāf ayat 80–81, Syaikh Muhammad Thahir bin 'Asyur memberikan perhatian khusus terhadap makna lafaz *al-Fāḥisyah* (الفاحشة) yang digunakan untuk menggambarkan perilaku kaum Nabi Luth (Ibn 'Asyur, 1984). Dalam *Tafsir At-Tabrīr wa At-Tanwīr*, beliau menjelaskan bahwa *al-Fāḥisyah* berarti *al-fi'l ad-damī' ad-dzāmīm*, yakni suatu perbuatan yang sangat keji, rendah, dan tercela menurut ukuran akal sehat serta fitrah manusia. Ibnu 'Asyur mengaitkan penjelasan ini dengan tafsirnya pada QS. Al-A'rāf ayat 28, kemudian menegaskan bahwa penggunaan bentuk ma'rifah (dengan alif-lam) pada kata *al-Fāḥisyah* dalam kisah Nabi Luth menunjukkan bahwa yang dimaksud adalah suatu perbuatan keji yang telah dikenal secara luas keburukannya (Ibn 'Asyur, 1984). Dengan demikian, penggunaan kata tersebut bukan sekadar menunjukkan jenis dosa tertentu, tetapi juga menegaskan bahwa keburukannya telah diketahui dan diakui secara fitri oleh manusia. Menurut Ibnu 'Asyur, penyebutan perilaku kaum Luth sebagai *al-Fāḥisyah* mengandung isyarat bahwa perbuatan tersebut bertentangan dengan tabiat manusia yang lurus dan tidak memerlukan argumentasi panjang untuk membuktikan keburukannya. Lebih jauh, beliau menafsirkan firman Allah yang menyatakan bahwa tidak ada seorang pun sebelum mereka yang melakukan perbuatan tersebut sebagai indikasi bahwa kaum Luth menjadi pelopor dalam bentuk penyimpangan seksual itu. Hal ini menunjukkan tingkat kerusakan moral yang sangat serius karena mereka memperkenalkan perilaku yang tidak dikenal dalam sejarah umat manusia sebelumnya.

Pada ayat berikutnya, ketika Allah menyebut mereka sebagai kaum yang *musrifun* (melampaui batas), Ibnu 'Asyur menjelaskan bahwa sifat berlebihan tersebut

tampak dalam penggunaan naluri seksual di luar tujuan penciptaannya. Syahwat yang semestinya menjadi sarana keberlangsungan keturunan dan pembentukan keluarga dialihkan kepada hubungan yang tidak menghasilkan keturunan serta bertentangan dengan sistem fitrah yang telah ditetapkan Allah (Ibn 'Asyur, 1984). Selain itu, perbuatan tersebut dinilai merusak tatanan hubungan alami antara laki-laki dan perempuan, mengandung unsur penghinaan terhadap pihak yang menjadi objek perbuatan, serta berpotensi menghambat keberlangsungan generasi manusia.

Oleh karena itu, menurut Ibnu 'Asyur, penyebutan perilaku kaum Luth sebagai *al-Fāḥisyah* tidak hanya menunjukkan aspek dosa secara individual, tetapi juga menggambarkan dampak sosial, moral, dan kemanusiaan yang luas. Penafsiran ini memperlihatkan karakteristik metodologi Ibnu 'Asyur yang tidak berhenti pada makna kebahasaan semata, melainkan mengaitkan teks Al-Qur'an dengan dimensi fitrah, hikmah syariat, serta kemaslahatan social (Ibn 'Asyur, 1984). Dengan demikian, istilah *al-Fāḥisyah* dalam QS. Al-A'rāf ayat 80–81 dipahami sebagai representasi dari perbuatan yang mencapai tingkat keburukan paling tinggi karena bertentangan dengan fitrah manusia, merusak tujuan penciptaan naluri seksual, dan menimbulkan berbagai kerusakan bagi kehidupan individu maupun masyarakat.

Berdasarkan penafsiran Jalaluddin al-Mahalli dalam *Tafsir Jalalain* dan Muhammad Thahir bin 'Asyur dalam *At-Tabrīr wa At-Tamwīr*, terdapat kesamaan mendasar bahwa istilah *al-Fāḥisyah* dalam QS. Al-A'rāf ayat 80–81 merujuk pada perbuatan homoseksual yang dilakukan oleh kaum Nabi Luth dan dipandang sebagai perbuatan yang sangat keji, tercela, serta bertentangan dengan ketentuan Allah. Kedua mufasir sepakat bahwa perilaku tersebut merupakan bentuk penyimpangan seksual yang belum pernah dilakukan oleh umat sebelumnya dan menjadi alasan utama kecaman Allah terhadap kaum Luth. Namun, keduanya memiliki titik tekan yang berbeda. Tafsir Jalalain menjelaskan makna ayat secara ringkas dengan menegaskan bahwa *al-Fāḥisyah* adalah mendatangi sesama laki-laki untuk memenuhi syahwat dan bahwa sifat *isrāf* (melampaui batas) terletak pada tindakan meninggalkan yang halal menuju yang haram. Sementara itu, Ibnu 'Asyur memberikan analisis yang lebih luas dengan menafsirkan *al-Fāḥisyah* sebagai perbuatan yang secara fitri telah diketahui keburukannya, serta menjelaskan dampak moral, sosial, dan kemanusiaan yang ditimbulkannya, seperti penyimpangan tujuan naluri seksual, kerusakan tatanan keluarga, dan terhambatnya keberlangsungan keturunan. Dengan demikian, Jalalain lebih menonjolkan aspek hukum dan identifikasi makna tekstual, sedangkan *At-Tabrīr wa At-Tamwīr* memperluas pembahasan pada dimensi fitrah, maqāṣid syariah, dan kemaslahatan sosial, sehingga keduanya saling melengkapi dalam menjelaskan makna dan implikasi *al-Fāḥisyah* dalam kisah kaum Nabi Luth.

#### *Bantahan ad-Dakhil al-Tsaqāfi berbasis Aṣl al-Tafsir*

Berdasarkan perbandingan dengan penafsiran yang dikemukakan dalam *Tafsir Jalalain* dan *At-Tabrīr wa At-Tamwīr*, narasi yang disampaikan dalam unggahan akun Instagram @aguskhoirulhuda menunjukkan adanya indikasi *ad-dakhil al-tsaqāfi* (infiltrasi unsur budaya dan pemikiran eksternal ke dalam penafsiran Al-Qur'an). Dalam teori ad-dakhil, suatu penafsiran dinilai mengandung unsur asing ketika makna ayat lebih banyak dibentuk oleh paradigma budaya, ideologi, atau konstruksi sosial

tertentu daripada oleh petunjuk bahasa Al-Qur'an, konteks ayat, dan tradisi tafsir yang otoritatif. Pada kasus ini, penjelasan bahwa *al-fāḥishah* berarti “eksploitasi seksual, zina yang dilakukan secara publik, serta tindakan seksual yang mengandung unsur kekerasan atau penghinaan” tidak sepenuhnya sejalan dengan penafsiran para mufasir klasik maupun kontemporer yang mu'tabar. Jalaluddin al-Mahalli dalam *Tafsir Jalalain* secara eksplisit menafsirkan *al-fāḥishah* pada QS. Al-A'rāf ayat 80 sebagai tindakan mendatangi sesama laki-laki untuk tujuan seksual (*ityān adbār ar-rijāl*), sedangkan Ibnu 'Asyur dalam *At-Tabrīr wa At-Tamwīr* menjelaskan bahwa istilah tersebut merujuk pada perbuatan keji yang telah diketahui keburukannya dan dalam konteks kisah Nabi Luth menunjuk pada praktik homoseksual yang bertentangan dengan fitrah manusia. Kedua tafsir tersebut menunjukkan bahwa makna *al-fāḥishah* dalam ayat ini memiliki objek yang spesifik, bukan sekadar perbuatan seksual yang bersifat eksploitatif atau mengandung kekerasan.

Indikasi *ad-dakḥil al-tsaqāfi* juga tampak pada upaya mengalihkan fokus ayat dari kritik terhadap perilaku kaum Luth menuju isu diskriminasi terhadap individu yang memiliki ketertarikan sesama jenis. Pernyataan bahwa ayat ini “sering dipakai untuk melakukan diskriminasi, menghujat, dan membuli orang-orang yang memiliki ketertarikan sesama jenis” pada dasarnya merupakan komentar terhadap fenomena sosial kontemporer, bukan penjelasan terhadap makna ayat itu sendiri. Secara metodologis, persoalan bagaimana suatu ayat digunakan oleh sebagian orang dalam ruang sosial modern merupakan isu yang berbeda dari maksud dan kandungan ayat ketika diturunkan. Ketika pengalaman sosial kontemporer dijadikan lensa utama dalam memahami teks, terdapat risiko terjadinya pergeseran makna dari pesan asli Al-Qur'an menuju kepentingan wacana yang berkembang pada masa kini.

Selain itu, narasi tersebut cenderung mereduksi makna *al-fāḥishah* menjadi bentuk-bentuk pelanggaran seksual tertentu seperti eksploitasi, kekerasan seksual, dan zina publik. Padahal, dalam konteks QS. Al-A'rāf ayat 80–81, Al-Qur'an sendiri telah memberikan penjelasan yang sangat spesifik melalui frasa “*innakum lata'tūna ar-rijāla syahwatan min dūni an-nisā*” (sesungguhnya kalian mendatangi laki-laki untuk memenuhi syahwat, bukan perempuan). Karena itu, mayoritas mufasir memahami bahwa objek utama kecaman ayat adalah praktik homoseksual kaum Luth, bukan semata-mata unsur kekerasan, eksploitasi, atau penghinaan yang mungkin menyertainya. Dengan menggeser fokus tersebut, penafsiran media sosial tersebut berpotensi mengaburkan kekhususan konteks ayat yang telah dijelaskan secara eksplisit dalam teks Al-Qur'an dan diperkuat oleh tradisi tafsir.

Dengan demikian, jika diukur menggunakan kerangka teori *ad-dakḥil al-tsaqāfi*, penafsiran yang muncul dalam konten media sosial tersebut dapat dikategorikan sebagai bentuk pembacaan yang dipengaruhi oleh paradigma sosial dan budaya kontemporer, khususnya diskursus mengenai identitas seksual, diskriminasi, dan hak-hak kelompok minoritas. Pengaruh tersebut menyebabkan terjadinya pergeseran fokus dari makna tekstual yang dipahami oleh para mufasir klasik hingga kontemporer menuju pendekatan yang lebih menekankan sensitivitas sosial modern. Oleh karena itu, berdasarkan perbandingan dengan *Tafsir Jalalain* dan *At-Tabrīr wa At-Tamwīr*, terdapat indikasi bahwa penafsiran tersebut mengandung unsur *ad-dakḥil al-*

*tsaqāfi* karena memasukkan kerangka pemikiran eksternal yang tidak menjadi fokus utama penafsiran ayat dalam tradisi tafsir Islam yang otoritatif.

## KESIMPULAN

Penelitian ini menunjukkan bahwa media sosial tidak hanya berfungsi sebagai sarana penyebaran tafsir Al-Qur'an, tetapi juga menjadi ruang yang memungkinkan masuknya berbagai unsur budaya, ideologi, dan konstruksi sosial ke dalam proses pemaknaan ayat. Analisis terhadap penafsiran lafaz *Rabbil 'Alamin* dalam QS. Al-Fātiḥah dan istilah *al-fāḥishab* dalam QS. Al-A'raf ayat 80–81 mengindikasikan adanya *ad-dakbil al-tsaqāfi*, yaitu infiltrasi unsur eksternal yang menggeser makna teks dari pemahaman yang dibangun oleh tradisi tafsir yang otoritatif. Pada kasus pertama, penafsiran yang mengaitkan kata *Rabb* dengan “rupiah” merupakan bentuk pengaruh materialisme, kapitalisme, dan sensasionalisme digital yang tidak memiliki dasar dalam kajian kebahasaan Arab maupun tradisi tafsir. Penafsiran tersebut bertentangan dengan pemaknaan *Rabb* dalam *Tafsir Al-Jalalain* sebagai Pemilik dan Penguasa seluruh makhluk serta dalam *At-Tabrīr wa At-Tanwīr* sebagai Pemelihara, Pendidik, dan Pengatur alam semesta, sehingga konsep *Rubūbiyyah* yang teosentris direduksi menjadi narasi yang berorientasi pada aspek material dan ekonomi.

Pada kasus kedua, penafsiran *al-fāḥishab* yang dibatasi pada eksploitasi seksual, zina publik, dan kekerasan seksual serta dibingkai sebagai isu diskriminasi terhadap individu yang memiliki ketertarikan sesama jenis menunjukkan masuknya paradigma identitas seksual dan wacana hak-hak kelompok minoritas kontemporer ke dalam pembacaan ayat. Padahal, baik *Tafsir Al-Jalalain* maupun *At-Tabrīr wa At-Tanwīr* secara tegas menjelaskan bahwa *al-fāḥishab* dalam QS. Al-A'raf ayat 80–81 merujuk pada praktik homoseksual kaum Nabi Luth yang dipandang sebagai perbuatan keji, melampaui batas, dan bertentangan dengan fitrah manusia. Temuan ini menegaskan pentingnya pendekatan *aṣīl al-tafsīr* sebagai instrumen kritik terhadap konten tafsir digital, karena penafsiran yang otentik harus berpijak pada kaidah bahasa Arab, konteks ayat, *asbāb al-nuzūl*, *munāsabah*, dan tradisi tafsir yang *mu'tabar*. Tanpa landasan metodologis tersebut, penafsiran rentan dipengaruhi oleh budaya populer, ideologi tertentu, dan kepentingan sosial kontemporer, sehingga penguatan literasi tafsir digital menjadi kebutuhan penting untuk menjaga kemurnian pesan Al-Qur'an di era media sosial.

## DAFTAR PUSTAKA

- Ab Rashid, R., Mohamad, A., Musa, R., Rahman, S. B. A., Darus, S., Yunus, K., & Shukri, K. (2018). Representation of Islam in social media discourse produced by an apostate. *2018 4th International Conference On Web Research (Icwr)*, 1–5.
- Al-Suyūṭī, J. al-D. A.-M. M. ibn A. J. al-D. 'Abd al-R. (1505). *Tafsīr al-Jalālayn*. Dār al-Ḥadīth.
- Ali, R., & Isnaini, S. N. (2024). Digitising interpretation: Transforming Tafsir Al-Mishbah in the context of the living Quran. *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis*, 25(1), 1–23.
- AM, M. A., Komarudin, E., & Rohmana, J. A. (2025). From Sanad to Algorithm:

- Digital Qur'anic Interpretation and the Reconfiguration of Religious Authority in Indonesia. *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Tafsir*, 8(2), 405–419.
- Armita, P. (2025). Digital Da'wah and Quranic Interpretation: Opportunities, Distortions, and Ethics in the Spread of Interpretations on Social Media. *International Journal of Islamic Thought and Humanities*, 4(1), 154–164.
- Awadin, A. P., & Rusmana, D. (2023). Model Al-Qur'an and Tafsir Models: Internalization of the Development of Digital Media. *Islah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab Dan Dakwah*, 5(2), 221–234.
- Ghozali, M. A. A. (2018). Menyoal Legalitas Tafsir (Telaah Kritis Konsep Al-Ashil wa Al-Dakhil). *Jurnal Tafsire*, 6(2).
- Hariyanto, I. (2025). Hermeneutics Of The Qur'an In Digital Space: Discourse Analysis Of Interpretation And Religious Authority. *Tabiro: Journal of Peace and Religious Mederation*, 2(2), 139–150.
- Hasanah, I. F., Hasanah, U., Makhzuniyah, M., & Zawawi, A. N. K. B. (2025). Qur'anic Learning In The Digital Era: A Study On Digital Applications And Their Impact. *Jurnal Pamator: Jurnal Ilmiah Universitas Trunojoyo*, 18(1), 146–159.
- Huda, M., Purnama, D. I., Muhajirin, C. M., Widodo, P., & Salim, M. (2025). Qur'anic Interpretation In The Digital Age: Exploring The Role Of Ijtihad On Social Media Platforms. *Cultura: International Journal of Philosophy of Culture and Axiology*, 22(5), 371–384.
- Ibn 'Asyur, M. A.-T. (1984). *Al-Tabrir Wa al-Tanwir*. Dar al-Tunisia li al-Nasyr.
- Istiqomah, D., Rusidi, M., & Yensi, O. (2025). Tafsir digital: Antara adaptasi dan krisis otoritas keagamaan. *Lathائف: Literasi Tafsir, Hadis Dan Filologi*, 4(1), 41–56.
- Ittefaq, M., & Ahmad, T. (2018). Representation of Islam and Muslims on social media: A discourse analysis of Facebook. *Journal of Media Critiques*, 4(13), 39–52.
- Junaidi, R. (2014). Al-Ashil wa Dakhil fi Tafsir. *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam Dan Filsafat*, 11(2), 67–88.
- Lukman, F. (2016). Tafsir Sosial Media Di Indonesia. *Nun: Jurnal Studi Alquran Dan Tafsir Di Nusantara*, 2(2).
- Mukhtar, A. S. (2025). Kritik terhadap Unsur Tafsir Ad-Dakhil. *REVELATIA Jurnal Ilmu Al-Quran Dan Tafsir*, 6(2).
- Rahman, A. (2020). *Ideologi dalam Tafsir Indonesia*. PT. RajaGrafindo Persada-Rajawali Pers.
- Rouf, A. (2025). Digitization of Tafsir and its Challenge to the Authority of Interpretation: A Review of Ulumul Qur'an. *QOSIM: Jurnal Pendidikan Sosial & Humaniora*, 3(2), 605–610.
- Sihabussalam, S., Lailah, S., & Wijaya, R. (2024). Digital Era Qur'anic Interpretation in Indonesia. *SUHUF*, 17(1), 87–114.