

EROSI IMAN DI ERA DISRUPSI: REINTERPRETASI IRTIDĀD DALAM QS. AL-MĀ'IDAH: 54 MELALUI VARIASI QIRĀ'ĀT

Siti Amelia¹, Hananajma Muharromah², Naima Aziza³, Najib Irsyadi⁴

Universitas Islam Negeri Antasari Banjarmasin, Indonesia ^{1,2,3,4}

Email: 240103020078@mhs.uin-antasari.ac.id¹, 240103020125@mhs.uin-antasari.ac.id²,
240103020237@mhs.uin-antasari.ac.id³, najibirsyad@uin-antasari.ac.id⁴

Informasi

Abstract

Volume : 3
Nomor : 6
Bulan : Juni
Tahun : 2026
E-ISSN : 3062-9624

This article investigates how the variation of Qur'anic readings (qirā'āt) in QS. al-Mā'idah: 54 opens a new semantic space for reinterpreting the gradual erosion of religious commitment among contemporary Muslim netizens a phenomenon termed "digital faith erosion." Through qualitative library research employing an interdisciplinary approach (linguistic-qirā'āt analysis, comparative tafsīr, and religious identity theory), this study finds that the morphological difference between yartadda (idghām, majority reading) and yartadid (izhār, Ḥamzah and al-Kisā'ī) generates two distinct semantic layers: (1) formal/legal riddah denoting an abrupt, decisive act of apostasy and (2) symbolic/gradual riddah reflecting a slow, iterative erosion of spiritual commitment occurring in digital spaces through exposure to nihilism, religious relativism, and algorithmic consumerism. Classical exegetes (al-Ṭabarī and Ibn Kathīr) contextualise the verse within the historical Ridda Wars, adopting a political-military hermeneutic. Contemporary exegetes (Ibn 'Ashūr and Quraish Shihab), by contrast, foreground the communal dimensions of spiritual resilience expressed through the verse's core triad: yuḥibbuhum wa yuḥibbūnahū (reciprocal love), adhillah 'alā al-mu'minīn (solidarity), and lā yakhāfūna lawmata lā'im (moral courage). This study contributes a novel theoretical framework integrating 'Ulūm al-Qur'ān with the Sociology of Digital Religion and argues that qirā'āt is not merely a technical discipline but a rich hermeneutic instrument for addressing the fragility of faith in the digital age.

Keyword: Disruption Faith Erosion; Irtidād; Contextual Tafsīr; QS. al-Mā'idah: 54; Qirā'āt Variation

Abstrak

Artikel ini mengkaji bagaimana variasi bacaan (qirā'āt) dalam QS. al-Mā'idah: 54 membuka ruang semantik baru untuk mereinterpretasi pengikisan komitmen keagamaan secara gradual pada masyarakat Muslim siber kontemporer sebuah fenomena yang diistilahkan sebagai "erosi iman di era disrupsi." Melalui penelitian kualitatif kepustakaan dengan pendekatan interdisipliner (analisis linguistik-qirā'āt, tafsir komparatif, dan teori identitas keagamaan), penelitian ini menemukan bahwa perbedaan morfologis antara yartadda (idghām, bacaan mayoritas) dan yartadid (izhār, bacaan Ḥamzah dan al-Kisā'ī) menghasilkan dua lapisan semantik yang berbeda: (1) irtidād formal/legal yang menunjuk pada tindakan kemurtadan yang tiba-tiba dan tegas; dan (2) irtidād simbolik/gradual yang mencerminkan pengikisan spiritual yang lambat dan berulang di ruang digital melalui paparan nihilisme, relativisme kebenaran, dan konsumerisme algoritmik. Mufasir klasik (al-Ṭabarī dan Ibn Kathīr) mengontekstualisasikan ayat ini dalam Perang Riddah historis dengan hermeneutika politik-militer. Mufasir kontemporer (Ibn 'Ashūr dan Quraish Shihab) sebaliknya menonjolkan dimensi komunal ketahanan spiritual yang terungkap melalui triad inti ayat: yuḥibbuhum wa yuḥibbūnahū (cinta timbal balik), adhillah 'alā al-mu'minīn (solidaritas), dan lā yakhāfūna lawmata lā'im (keberanian moral). Penelitian ini menyumbangkan kerangka teoritis baru yang mengintegrasikan 'Ulūm al-Qur'ān dengan

Sosiologi Agama Digital dan berargumen bahwa qirā'āt bukan sekadar disiplin teknis, melainkan instrumen hermeneutik yang kaya untuk menjawab kerapuhan iman di era digital.

Kata Kunci: Erosi Iman Di era Disrupsi; Irtidād; Kontekstualisasi Tafsir; QS. al-Mā'idah: 54; Variasi Qirā'āt

A. PENDAHULUAN

Di era disrupsi informasi digital, ruang publik keagamaan mengalami metamorfosis yang belum pernah terjadi sebelumnya. Laporan Amika Wardana yang dipublikasikan dalam *Frontiers in Sociology* mencatat bahwa meskipun afiliasi keagamaan masyarakat Indonesia tetap tinggi, keyakinan personal meliputi keimanan kepada Tuhan dan intensitas praktik doa harian menunjukkan tren penurunan yang signifikan dalam dua dekade terakhir.¹ Paradoks ini menggambarkan realitas baru: individu tetap mengidentifikasi diri sebagai Muslim, secara formal-demografis namun konten digital yang mereka konsumsi secara diam-diam menggerus kedalaman komitmen keimanan mereka.

Fenomena yang oleh para sosiolog agama disebut sebagai *spiritual but not religious* ini menemukan medan suburnya di dunia maya. Nafik Muthohirin dalam kajiannya tentang keberagaman generasi muda Muslim di media sosial menyimpulkan bahwa platform digital tidak hanya menjadi arena dakwah, tetapi juga ruang kontestasi identitas yang rentan terhadap fragmentasi spiritual.² Survei PPIM UIN Jakarta tahun 2021 mengungkapkan bahwa 64,66% responden menjadikan media sosial sebagai sumber utama pengetahuan agama mereka,³ sebuah fakta yang mengindikasikan pergeseran otoritas keagamaan dari ulama tradisional ke algoritma platform digital.

Dari perspektif ilmu Al-Qur'an, fenomena ini mendorong pertanyaan fundamental: apakah khazanah keilmuan qirā'āt yang selama ini diperlakukan semata sebagai disiplin teknis fonologis menyimpan potensi teoritis untuk memetakan dan merespons krisis spiritual kontemporer tersebut? QS. al-Mā'idah: 54 adalah ayat yang secara tekstual berbicara tentang ancaman kemurtadan (riddah) dan penawaran solusi berupa komunitas alternatif yang dibangun atas dasar cinta ilahi. Secara qirā'ātī, ayat ini memiliki varian bacaan pada kata kunci

¹Amika Wardana, "Regulated Religion, Fading Belief: How Indonesians' Religiosity Has Quietly Changed, 2000–2020," *Frontiers in Sociology* 10 (2026): 1698036. <https://www.frontiersin.org/journals/sociology/articles/10.3389/fsoc.2025.1698036/full>

²Nafik Muthohirin, "Faith in the Digital Age: The Rise of Islamic Fundamentalism and the Plurality of Young Muslims' Piety on Social Media," *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 19, no. 2 (2025): 199–233. <https://islamica.uinsa.ac.id/index.php/islamica/article/view/1186>

³Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta, *Beragama ala Anak Muda: Survei Nasional 2021* (Jakarta: PPIM UIN Jakarta, 2021), 64–66.

yartadda/yartadid yang berpotensi membuka dimensi makna yang berbeda secara substansial.⁴

Penelitian-penelitian qirā'āt terdahulu, seperti kajian Ahmad Arif Abdul Aziz dan Ojim tentang dampak keragaman qirā'āt dalam Surah Al-Mā'idah, masih menitikberatkan pada implikasi hukum fikih dari perbedaan bacaan tanpa mendalami resonansi sosiologis-spiritualnya bagi Masyarakat muslim digital.

Di sisi lain, studi sosiologi agama digital yang memotret krisis keimanan generasi Muslim muda seperti kajian Muthohirin di atas, tidak mengeksplorasi kekayaan variasi teks wahyu sebagai sumber daya konseptual.⁵ Celah epistemologis inilah yang hendak diisi oleh penelitian ini.

Berdasarkan latar belakang yang dicantumkan, penelitian ini dirumuskan atas dua pertanyaan pokok: Pertama, bagaimana variasi qirā'āt pada lafaz *yartadda/yartadid* dalam QS. al-Mā'idah: 54 memengaruhi dimensi semantik konsep irtidād? Kedua, bagaimana mufasir klasik dan kontemporer mengonstruksi makna irtidād tersebut sehingga relevan untuk membaca fenomena erosi iman digital? Tujuan penelitian ini adalah: (1) memetakan perbedaan morfologis dan semantis kedua varian bacaan tersebut; (2) mengomparasikan epistemologi tafsir klasik dan kontemporer dalam membingkai irtidād; dan (3) mengusulkan konsep "irtidād simbolik-gradual" sebagai kerangka analitis baru bagi studi Muslim digital.

TINJAUAN PUSTAKA

Semantik Qur'ani: Kerangka Teori Toshihiko Izutsu

Toshihiko Izutsu mengembangkan metodologi semantik struktural yang bertujuan mengungkap *weltanschauung* (pandangan dunia) Al-Qur'an melalui analisis medan semantik (semantic field) dari kata-kata kunci (*key terms*) yang saling berinteraksi.⁶ Dalam kerangka Izutsu, sebuah kata tidak hanya bermakna secara leksikal-isolatif (*basic meaning*), tetapi juga memancarkan jaringan makna relasional (*relational meaning*) yang ditentukan oleh hubungannya dengan kata-kata lain di sekitarnya dalam ekosistem Al-Qur'an.⁷

⁴Ibn al-Jazarī, *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, ed. 'Alī Muḥammad al-Ḍabbā' (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), juz I, 375.

⁵Ahmad Arif Abdul Aziz dan Ojim, "The Impact of Qiraat Asyrah Diversity on The Meaning of Qur'an Surah Al-Maidah," *Journal of Ulumul Qur'an and Tafsir Studies* 4, no. 1 (2025): 29–39. <http://journal.iaipibandung.ac.id/index.php/juquts/article/view/322>

⁶Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1966), 20–25.

⁷Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), 3–12.

Penelitian Achmad Mudakir dkk. memperlihatkan operasionalisasi metode Izutsu dalam menganalisis konsep *hawā* dalam Al-Qur'an, sebuah karya yang membuktikan bahwa pendekatan semantik Izutsu tetap produktif dan relevan untuk studi kosakata Qur'ani kontemporer.⁸ Dalam penelitian ini, kerangka Izutsu diterapkan untuk mengkaji relasi semantis antara *irtidād*, *iman*, *kufr*, *nifāq*, dan *riddah* dalam konstelasi pandangan dunia Qur'ani, guna menemukan bagaimana variasi qirā'āt memperkaya medan semantik konsep kemurtadan.

Kajian Qirā'āt dan Implikasi Tafsir

Ibn al-Jazarī dalam *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr* menetapkan bahwa variasi bacaan yang valid (*mutawātir*) secara sinergis memperluas dimensi makna ayat, bukan menimbulkan kontradiksi. Prinsip ini menjadi landasan epistemologis utama penelitian ini: bahwa perbedaan antara *yartadda* dan *yartadid* merupakan dua muka koin semantik yang saling melengkapi.

Ahmad Arif Abdul Aziz dan Ojim dalam kajian terbaru tentang dampak keragaman qirā'āt asyrah dalam Surah Al-Mā'idah menunjukkan bahwa tidak semua varian bacaan berdampak signifikan pada makna; namun ketika berdampak, implikasinya dapat fundamental sebagaimana terbukti dalam perbedaan hukum batalnya wuḍū' antara dua riwayat pada QS. al-Mā'idah: 6. Temuan ini mendukung signifikansi kajian varian bacaan pada QS. al-Mā'idah: 54.

Mufasir klasik seperti Al-Ṭabarī dalam *Jāmi' al-Bayān* menafsirkan QS. al-Mā'idah: 54 dalam kerangka historis Perang Riddah pasca wafatnya Nabi saw. Tindakan murtad dalam penafsirannya adalah gerakan politik-militer kolektif yang mengancam eksistensi negara Islam yang baru terbentuk.⁹ Ibn Kathīr memperkuat pembacaan historis tersebut dengan memfokuskan penafsirannya pada ayat sebagai ramalan ilahi tentang penggantian komunitas yang berkhianat dengan komunitas baru yang lebih loyal.¹⁰ Kedua mufasir klasik ini membentuk tradisi hermeneutik yang kuat berbasis konteks historis-legalistik. Kemudian, Mufasir Kontemporer seperti Ibn 'Āshūr dalam *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* melakukan terobosan signifikan dengan melampaui pendekatan legalistik dan memusatkan perhatian pada karakter komunitas pengganti yang digambarkan ayat: mereka yang mencintai Allah dan dicintai-Nya

⁸Achmad Mudakir, Deni Darmawan, dan Wahyudin Taufiq, "The Meaning of Hawa in the Qur'an: A Semantic Analysis of the Perspective Toshihiko Izutsu," *Journal of Iman dan Spiritualitas* 2, no. 2 (2022): 155–166. <https://doi.org/10.15575/jis.v2i2.16972>

⁹Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, ed. 'Abdullah ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (Kairo: Dār Hajar, 2001), juz X, 440–447.

¹⁰Imād al-Dīn Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, ed. Sāmī ibn Muḥammad Salāmah (Riyadh: Dār Ṭaybah, 1999), juz III, 120–123.

(*yuḥibbuhum wa yuḥibbūnahū*), rendah hati di hadapan sesama mukmin, dan tidak takut terhadap celaan manusia.¹¹ Bagi Ibn 'Āshūr, ancaman kemurtadan dijawab bukan dengan kekerasan hukuman, melainkan dengan pembangunan komunitas berkarakter spiritual dan moral yang tangguh. Quraish Shihab juga menerangkan dalam Tafsir al-Miṣbāḥ menekankan dimensi relasional-spiritual: ia membaca *yuḥibbuhum* sebagai fondasi motivasi amal yang melampaui dimensi legalitas formal. Kontekstualisasi Shihab membuka ruang bagi pembacaan ayat ini sebagai acuan normatif untuk membangun ketahanan iman komunal di tengah godaan konsumerisme spiritual era modern.¹²

Riddah dalam Perspektif Kontemporer dan Teori Identitas Keagamaan

Mujib dan Hamim dalam kajian bertaraf internasional tentang kebebasan beragama dan riddah melalui interpretasi maqāṣidī Ibn 'Āshūr berargumen bahwa hukuman mati bagi pelaku riddah perlu direinterpretasi karena bertentangan dengan dimensi *ḥifz al-nafs* dan *ḥifz al-dīn* dalam kerangka maqāṣid al-syarī'ah.¹³ Kajian ini melegitimasi pergeseran perspektif dari riddah legal menuju riddah simbolik-sosiologis.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif-deskriptif berbasis studi kepustakaan (library research). Sumber data primer terdiri dari: (1) kitab-kitab qirā'āt utama, yaitu al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr karya Ibn al-Jazarī dan Ḥujjat al-Qirā'āt karya Ibn Zanjala; (2) kitab-kitab tafsir otoritatif, yaitu Jāmi' al-Bayān karya al-Ṭabarī, Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm karya Ibn Kathīr, al-Taḥrīr wa al-Tanwīr karya Ibn 'Āshūr, Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil karya Nasiruddin al-Baidhawi, Al-Bahr al-Muhith fī al-Tafsir Karya Abu Hayyan al-Andalusi, Mafatih al-Ghaib karya Fakhrudin al-Razi, dan Tafsir al-Miṣbāḥ karya M. Quraish Shihab. Sumber data sekunder mencakup artikel jurnal ilmiah bereputasi terindeks SINTA 1 dan Scopus tahun 2020–2026 yang relevan.

Teknik pengumpulan data menggunakan dokumentasi tekstual (inventorying) atas ayat, variasi bacaan, dan narasi penafsiran. Analisis data dilakukan melalui tiga tahap: (1) analisis morfologis-qirā'ātī terhadap varian bacaan; (2) analisis komparatif penafsiran mufasir klasik

¹¹Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: Dār al-Tūnisīyah li al-Nashr, 1984), juz VI, 230–235.

¹²M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Miṣbāḥ: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. 3 (Ciputat: Lentera Hati, 2002), 166–172.

¹³Lalu Supriadi B. Mujib dan Khairul Hamim, "Religious Freedom and Riddah through the Maqāṣidī Interpretation of Ibn 'Āshūr," *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 77, no. 4 (2021): e1–e10. <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/6928>

versus kontemporer; dan (3) kontekstualisasi semantik dalam kerangka teori identitas keagamaan digital.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

HASIL PENELITIAN

A. Teks Ayat dan Konteks Nuzulnya

QS. al-Mā'idah 54 berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ - فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ - ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَسِعَ عَلِيمٌ

"Hai orang-orang yang beriman, barangsiapa di antara kamu yang murtad dari agamanya, maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya, yang bersikap lemah lembut terhadap orang yang mukmin, yang bersikap keras terhadap orang-orang kafir, yang berjihad di jalan Allah, dan yang tidak takut kepada celaan orang yang suka mencela. Itulah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya), lagi Maha Mengetahui."

B. Data Variasi Qirā'āt pada Lafaz Yartadda/Yartadid

Berdasarkan kitab al-Nashr karya Ibn al-Jazarī, terdapat dua varian bacaan yang sama-sama mutawātir pada kata yang menunjukkan kemurtadan dalam QS. al-Mā'idah: 54:¹⁴

Imam Qirā'āt	Lafaz	Fenomena Tajwid	Deskripsi Morfologis
Nāfi', Ibn Kathīr, Abū 'Amr, 'Āṣim, Ibn 'Āmir (mayoritas)	يَرْتَدُّ (yartadda)	Idghām (tasydid pada huruf dāl)	Dua huruf dāl dilebur menjadi satu bunyi bertekan (syiddah), mengesankan tindakan yang padat, tunggal, dan selesai.
Ḥamzah dan al-Kisā'ī	يَرْتَدِّد (yartadid)	Izhār (pemisahan dua huruf dāl dengan sukūn)	Dua huruf dāl terurai dan terpisah secara bunyi, mengesankan proses yang terbagi, berulang, dan berlangsung bertahap.

Ahmad Fathoni dalam karyanya tentang kaidah qirā'āt tujuh menjelaskan bahwa pola idghām secara bunyi dan morfologis mengindikasikan penyempurnaan atau finalitas suatu tindakan, sementara izhār dengan pemisahan bunyi cenderung menggambarkan proses yang belum tuntas atau yang terjadi secara bertahap.¹⁵

¹⁴Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Jazarī, *al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*, juz II, 239–240. Baca juga Ibn Zanjala, *Hujjat al-Qirā'āt*, ed. Sa'īd al-Afghānī (Beirut: Muassasat al-Risālah, 1997), 224.

¹⁵Ahmad Fathoni, *Kaidah Qira'at Tujuh* (Jakarta: Darul Ulum Press, 2007), 88–92.

C. Pandangan Mufasir Klasik

Al-Ṭabarī mendokumentasikan beragam riwayat dari para sahabat dan tābi'īn terkait QS. al-Mā'idah: 54. Ia mengutip riwayat dari Abū Hurayrah dan Ibn 'Abbās yang secara konsisten menghubungkan ancaman kemurtadan dalam ayat ini dengan Perang Riddah di bawah kepemimpinan Khalifah Abū Bakr al-Ṣiddīq. Komunitas "pengganti" (qawm) yang dimaksud ayat, menurut riwayat dominan yang dikutip al-Ṭabarī, adalah kaum Abū Mūsā al-Asy'arī dari Yaman atau pasukan yang bertempur melawan kaum murtad.¹⁶

Ibn Kathīr mempertegas pembacaan politik-militer ini. Ia menafsirkan *adhillah 'alā al-mu'minīn* sebagai kelembutan dan kasih sayang dalam hubungan internal Muslim, dan *a'izzah 'alā al-kāfirīn* sebagai keteguhan dan keberanian dalam menghadapi musuh eksternal. Frasa *lā yakhāfūna lawmata lā'im* ditafsirkan sebagai keberanian para mujahid yang tidak terpengaruh oleh opini publik dalam menegakkan hukum-hukum Allah.¹⁷

Al-Alusi dalam *Ruh al-Ma'ani* memberikan ulasan sufistik-kontemplatif. Al-Alusi memandang bahwa bacaan *yartadid* (izhhar) menggambarkan kondisi jiwa manusia yang sedang mengalami disintegrasi spiritual secara berangsur-angsur, di mana ikatan makrifatnya kepada Allah lepas satu demi satu.¹⁸

Abu Hayyan al-Andalusi dalam *Al-Bahr al-Muhith* memperkaya analisis sintaksis (i'rab) dari variasi ini. Menurutnya, bacaan izhhar mencerminkan aslinya bentuk kata (al-asl), yang dalam analisis semantik memberikan gambaran visual mengenai proses transisi keimanan seseorang yang terurai secara bertahap akibat pengaruh lingkungan.¹⁹

Dan Al-Baidhawi dalam *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil* menjelaskan secara ringkas bahwa *fa' idgham* (*yartadid*) adalah dialek bawaan yang kuat dari Bani Tamim. Secara maknawi, ia mengisyaratkan bahwa ancaman kemurtadan keagamaan bisa terjadi dalam skala makro yang solid (idgham) maupun mikro-individual yang renggang (izhhar).²⁰

D. Pandangan Mufasir Kontemporer

Ibn 'Āshūr dalam *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* melakukan pergeseran hermeneutis yang signifikan. Ia menafsirkan *yuhibbuhum wa yuhibbūnahū* sebagai relasi cinta transendental yang

¹⁶Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, juz X, 444–446.

¹⁷Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, juz III, 121–122.

¹⁸Shihabuddin al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm wa al-Sab'al-Matsani*, juz 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1415 H), h. 325

¹⁹Abu Hayyan al-Andalusi, *Al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsīr*, juz 4 (Beirut: Dar al-Fikr, 1420 H), h. 288

²⁰Nasiruddin al-Baidhawi, *Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil*, juz 2 (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, 1418 H), h. 128.

menjadi fondasi utama kepatuhan moral. Baginya, komunitas yang mampu bertahan dari ancaman riddah adalah komunitas yang motivasi utama amalnya adalah cinta kepada Allah, bukan sekadar ketakutan atas sanksi hukum.²¹

Fakhruddin al-Razi melalui Mafatih al-Ghaib meninjau variasi ini dari sudut pandang teologis. Al-Razi menjelaskan bahwa baik dibaca idgham maupun izhhar, ayat ini menunjukkan kemahakuasaan Allah yang tidak membutuhkan keimanan manusia. Namun, pola izhhar (yartadid) memperlihatkan tahapan-tahapan kemurtadan yang bisa bermula dari keraguan batin (al-syakk) yang dibiarkan menumpuk.²²

Quraish Shihab dalam Tafsir al-Miṣbāḥ membaca ayat ini dengan pendekatan yang sangat kontekstual-psikologis. Ia menekankan bahwa *adhillah 'alā al-mu'minīn* menggambarkan kerendahan hati dan empati dalam komunitas beriman (suatu kualitas yang justru membangun kohesi sosial yang kuat). Frasa *lā yakhāfūna lawmata lā'im* ditafsirkan Shihab sebagai kebebasan batin dari tekanan konformitas sosial yang sering menjadi racun dalam ruang-ruang digital.²³

PEMBAHASAN

A. Analisis Semantik Qira'at terhadap Irtidād

Dengan menerapkan kerangka medan semantik Izutsu, perbedaan antara *yartadda* (idghām) dan *yartadid* (izhār) bukan sekadar variasi fonologis-teknis, melainkan dua perspektif semantik yang berbeda tentang hakikat kemurtadan.²⁴

Bacaan idghām dengan tasydīd menyiratkan **irtidād formal/legal**: sebuah tindakan penyatuan keputusan yang bulat, tunggal, final, dan terselesaikan yaitu tindakan nyata meninggalkan Islam secara eksplisit dan deklaratif. Bacaan inilah yang sesuai dengan konteks historis Perang Riddah: orang-orang yang secara tegas dan terbuka mendeklarasikan penolakan mereka terhadap Islam dan otoritas Madinah.²⁵

Bacaan izhār dengan pemisahan dua huruf dāl, sebaliknya, menyiratkan **irtidād simbolik/gradual**: sebuah proses yang terurai, terbagi dalam episode-episode, berlangsung perlahan, dan senantiasa berulang. Dimensi semantik ini adalah gambaran yang sangat tepat untuk mendeskripsikan erosi iman digital: seseorang tidak murtad secara de jure dalam semalam, tetapi komitmen keimanannya tergerus hari demi hari melalui konsumsi konten

²¹Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, juz VI, 230–232.

²²Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, juz 12 (Beirut: Dar Iḥyā al-Turats al-Arabi, 1420 H), h. 367

²³Shihab, *Tafsir al-Miṣbāḥ*, vol. 3, 167–170.

²⁴Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*, 55–68.

²⁵Izutsu, *God and Man in the Qur'an*, 109–120.

nihilistik, eksposur terhadap relativisme kebenaran agama, serta perlahan-lahan melepaskan diri dari komunitas dan praktik keagamaan formal.²⁶

B. Fenomena Erosi Iman Di Era Disrupsi

Data sosiologis Wardana menunjukkan bahwa penurunan keyakinan personal di Indonesia tidak berlangsung dalam ledakan besar, melainkan dalam pergeseran gradual yang nyaris tak terdeteksi. Keyakinan kepada Tuhan dan intensitas shalat harian dua indikator iman personal yang paling privat adalah yang mengalami erosi paling signifikan, sementara afiliasi formal keagamaan tetap tinggi. Paradoks ini adalah manifestasi sosiologis sempurna dari konsep yartadid: seseorang masih "Muslim" secara KTP dan identitas sosial, namun imannya telah mengalami proses yartadid terurai, tergerus, tanpa satu momen keputusan yang tegas.

Muthohirin mengidentifikasi tiga mekanisme digital utama yang menjadi agen yartadid: (1) kemunculan *ustadz instan* yang membangun otoritas spiritual berbasis personal branding dan viralitas, bukan kedalaman ilmu menggantikan fondasi keimanan yang kokoh dengan fondasi yang dangkal dan mudah goyah; (2) komodifikasi dakwah di platform digital yang mengubah agama menjadi konten hiburan yang mudah dikonsumsi dan mudah dilupakan; dan (3) algoritma yang secara aktif memperkuat ruang gema (*echo chamber*) yang menampilkan versi-versi "Islam" yang disesuaikan dengan selera pengguna, bukan dengan kedalaman tradisi.²⁷

Bukhari dkk. dalam kajian Scopus tentang Muslim milenial dan media sosial menemukan bahwa influencer digital Muslim sering kali meredefinisi otoritas keagamaan berdasarkan metrik platform (jumlah pengikut, engagement rate) ketimbang kompetensi ilmiah tradisional, menghasilkan sebuah ekosistem spiritual yang superfisial namun sangat menarik secara visual.²⁸ Di sinilah proses yartadid bekerja secara halus namun efektif: bukan melalui doktrin murtad yang eksplisit, melainkan melalui penggantian kecintaan yang mendalam kepada Allah dengan kecintaan yang dangkal kepada konten dan figur digital.

C. Komparasi Tafsir Klasik dan Kontemporer

²⁶Wardana, "Regulated Religion, Fading Belief," 12–14.

²⁷Muthohirin, "Faith in the Digital Age," 205–212.

²⁸Zaid Bukhari, Jon Fedtke, Dong Dong Shin, Adil El Kadoussi, dan Mohammed Ibahrine, "Digital Islam and Muslim Millennials: How Social Media Influencers Reimagine Religious Authority and Islamic Practices," *Religions* 13, no. 4 (2022): 335. <https://doi.org/10.3390/rel13040335>

Perbedaan hermeneutis antara mufasir klasik dan kontemporer mencerminkan pergeseran paradigmatik yang mendalam dalam cara umat Islam memahami ancaman terhadap keimanan.²⁹

Mufasir klasik al-Ṭabarī dan Ibn Kathīr beroperasi dalam horizon sosiopolitik di mana ancaman riddah adalah gerakan kolektif-militer yang memiliki dimensi geopolitik. Respons yang relevan dalam konteks itu adalah respons institusional: negara menegakkan hukum, pasukan menumpas pemberontakan. Pembacaan mereka terhadap *lā yakhāfūna lawmata lā'im* sebagai keberanian militer-jihadi adalah valid dan kontekstual untuk zamannya.³⁰

Mufasir kontemporer Ibn 'Āshūr dan Quraish Shihab beroperasi dalam konteks di mana ancaman utama terhadap keimanan bersifat ideologis, budaya, dan kini digital. Ibn 'Āshūr dengan cemerlang menempatkan *yuḥibbuhum wa yuḥibbūnahū* sebagai prinsip utama: fondasi yang paling tangguh bagi ketahanan iman bukanlah ancaman hukuman, melainkan kualitas cinta dan relasi spiritual yang dibangun dengan Allah dan sesama.³¹ Quraish Shihab mengoperasionalkan ini dalam konteks Indonesia dengan menekankan solidaritas komunal (*adhillah 'alā al-mu'minīn*) dan kebebasan dari tekanan konformitas digital (*lā yakhāfūna lawmata lā'im*) sebagai dua pilar pembangunan ketahanan iman generasi Muslim siber.³²

D. Paradigma Keberagamaan Berbasis Cinta

Sintesis dari seluruh analisis di atas menghasilkan sebuah kerangka paradigmatik yang dapat disebut "Keberagamaan Aktif Berbasis Cinta" (Active Love-Based Religiosity). Paradigma ini berpijak pada pembacaan yartadid yang menganggap erosi iman gradual sebagai ancaman nyata, dan meresponsnya dengan resep QS. al-Mā'idah: 54 yang terdiri dari tiga pilar.³³

Pilar pertama adalah fondasi cinta spiritual (*yuḥibbuhum wa yuḥibbūnahū*). Izutsu menegaskan bahwa dalam konstelasi semantik Al-Qur'an, *maḥabbah* (cinta) kepada Allah adalah landasan motivasional amal yang paling tangguh dan tidak mudah terkikis oleh tekanan eksternal, berbeda dengan amal yang dimotivasi semata oleh rasa takut atau konformitas sosial.³⁴

Pilar kedua adalah ketahanan komunal (*adhillah 'alā al-mu'minīn*). Dalam konteks digital, ini berarti membangun dan mempertahankan komunitas nyata (online dan offline) yang

²⁹Mujib dan Hamim, "Religious Freedom and Riddah," e4–e6.

³⁰Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, juz X, 440–443.

³¹Ibn 'Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, juz VI, 232.

³²Shihab, *Tafsir al-Miṣbāḥ*, vol. 3, 171.

³³Ahmad Arif Abdul Aziz dan Ojim, "The Impact of Qiraat Asyrah," 36–38.

³⁴Izutsu, *God and Man in the Qur'an*, 112–115.

berlandaskan empati, saling mendukung, dan kedalaman ilmu. Bukhari dkk. membuktikan bahwa komunitas digital yang dibangun atas dasar nilai, bukan sekadar kesamaan preferensi algoritmik, mampu berfungsi sebagai benteng yang efektif terhadap fragmentasi spiritual.³⁵

Pilar ketiga adalah integritas moral tanpa konformitas (*lā yakhāfūna lawmata lā'im*). Dalam ekosistem media sosial yang sangat berorientasi pada validasi publik melalui likes dan views, keberanian untuk mempertahankan keyakinan keislaman yang substansial meskipun tidak viral adalah bentuk jihad kontemporer yang paling relevan. Mujib dan Hamim mengafirmasi bahwa pendekatan Ibn 'Āshūr yang mengutamakan perlindungan jiwa dan agama (*ḥifz al-nafs wa al-dīn*) secara inheren mendukung paradigma keberagamaan aktif yang non-punitif ini.³⁶

D. KESIMPULAN

Penelitian ini telah berhasil mendemonstrasikan bahwa variasi *qirā'āt* pada lafaz *yartadda* (*idghām*) dan *yartadid* (*iẓhār*) dalam QS. al-Mā'idah: 54 bukanlah sekadar perbedaan teknis-fonologis, melainkan dua lensa semantik yang membuka dimensi konseptual yang berbeda tentang *irtidād*. Bacaan *yartadda* mengekspresikan *irtidād* formal-legal yang bersifat tunggal dan deklaratif, sementara *yartadid* mengekspresikan *irtidād* simbolik-gradual yang menggambarkan pengikisan komitmen spiritual secara perlahan sebuah konsep yang secara akurat memetakan fenomena erosi iman digital pada masyarakat Muslim kontemporer.³⁷

Komparasi epistemologi tafsir memperlihatkan pergeseran paradigmatis: mufasir klasik menafsirkan *irtidād* dalam bingkai historis-legalistik Perang Riddah, sementara mufasir kontemporer membuka dimensi sosial-spiritual yang lebih relevan bagi konteks modern: bahwa ancaman kemurtadan era digital dijawab dengan pembangunan komunitas berbasis cinta ilahi, solidaritas horizontal, dan keberanian integritas moral.

Dengan demikian, penelitian ini menyumbangkan dua kontribusi akademik: (1) secara teoritis, mengintegrasikan metodologi 'Ulūm al-Qur'ān (analisis *qirā'āt* dan tafsir komparatif) dengan Sosiologi Agama Digital dalam satu kerangka analitis yang koheren; (2) secara praktis, menawarkan konsep "Keberagamaan Aktif Berbasis Cinta" sebagai paradigma normatif bagi pengembangan ketahanan iman generasi Muslim digital di Indonesia.

³⁵Bukhari et al., "Digital Islam and Muslim Millennials," 6–9.

³⁶Mujib dan Hamim, "Religious Freedom and Riddah," e6–e8.

³⁷Wardana, "Regulated Religion, Fading Belief," 16–18.

Keterbatasan penelitian ini terletak pada fokusnya yang semata pada kajian teks dan belum melakukan pengujian empiris-lapangan. Penelitian lanjutan direkomendasikan untuk menguji konsep "Erosi Iman Digital" ini menggunakan metode netnografi (studi komunitas Muslim di media sosial) atau pendekatan psikologi agama empiris lintas generasi.

E. DAFTAR PUSTAKA

- Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*. Diedit oleh 'Abdullah ibn 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. 26 jilid. Kairo: Dār Hajar, 2001.
- Ibn al-Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad. *Al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr*. Diedit oleh 'Alī Muḥammad al-Ḍabbā'. 2 jilid. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. 30 jilid. Tunis: Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr, 1984.
- Ibn Kathīr, 'Imād al-Dīn Abū al-Fidā' Ismā'īl. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Diedit oleh Sāmī ibn Muḥammad Salāmah. 8 jilid. Riyadh: Dār Ṭaybah, 1999.
- Ibn Zanjala, Abū Zur'ah 'Abd al-Raḥmān. *Ḥujjat al-Qirā'āt*. Diedit oleh Sa'id al-Afghānī. Beirut: Muassasat al-Risālah, 1997.
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1966.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Miṣbāḥ: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. 15 vol. Ciputat: Lentera Hati, 2002.
- Abdul Aziz, Ahmad Arif, dan Ojim. "The Impact of Qiraat Asyrah Diversity on The Meaning of Qur'an Surah Al-Maidah." *Journal of Ulumul Qur'an and Tafsir Studies* 4, no. 1 (2025): 29–39. <http://journal.iaipibandung.ac.id/index.php/juquts/article/view/322>.
- Bukhari, Zaid, Jon Fedtke, Dong Dong Shin, Adil El Kadoussi, dan Mohammed Ibahrine. "Digital Islam and Muslim Millennials: How Social Media Influencers Reimagine Religious Authority and Islamic Practices." *Religions* 13, no. 4 (2022): 335. <https://doi.org/10.3390/rel13040335>.
- Fathoni, Ahmad. *Kaidah Qira'at Tujuh*. Jakarta: Darul Ulum Press, 2007.
- Frontiers in Sociology. "Digital Religion in Platform Societies: Authority, Mediation, and Social Cohesion in Algorithmic Publics (2010–2025)." *Frontiers in Sociology* (2026). <https://www.frontiersin.org/journals/sociology/articles/10.3389/fsoc.2026.1802281/>

full.

Mudakir, Achmad, Deni Darmawan, dan Wahyudin Taufiq. "The Meaning of Hawa in the Qur'an: A Semantic Analysis of the Perspective Toshihiko Izutsu." *Journal of Iman dan Spiritualitas* 2, no. 2 (2022): 155–166. <https://doi.org/10.15575/jis.v2i2.16972>.

Mujib, Lalu Supriadi B., dan Khairul Hamim. "Religious Freedom and Riddah through the Maqāṣidī Interpretation of Ibn 'Āshūr." *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 77, no. 4 (2021): e1–e10. <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/6928>.

Muthohirin, Nafik. "Faith in the Digital Age: The Rise of Islamic Fundamentalism and the Plurality of Young Muslims' Piety on Social Media." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 19, no. 2 (2025): 199–233. <https://islamica.uinsa.ac.id/index.php/islamica/article/view/1186>.

PPIM UIN Jakarta. *Beragama ala Anak Muda: Survei Nasional 2021*. Jakarta: PPIM UIN Jakarta, 2021.

Wardana, Amika. "Regulated Religion, Fading Belief: How Indonesians' Religiosity Has Quietly Changed, 2000–2020." *Frontiers in Sociology* 10 (2026): 1698036. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2025.1698036>.