



Al-Aşīl Wa Al-Dakhīl Fī Al-Tafsīr: Legalitas, Klasifikasi Dan Kritik Para Ulama

Moh. Ikhyā Uluḡuddin Al Hikam
STAI Nurul Islam Mojokerto
mohammadalhikam@gmail.com

Abstrack:

This study discusses al-aşīl wa al-dakhīl in Qur'anic exegesis, which is an analysis to differentiate between authentic (al-aşīl) and contaminated interpretations (al-dakhīl) that lack valid sources. Throughout the history of exegesis, many interpretations have incorporated elements that contradict the principles of Islam, including ideologies from outside Islam and invalid narrations. The term al-dakhīl refers to ideas and theories infiltrating Qur'anic exegesis that lack legitimate foundations or contradict Islamic teachings. This research uses a qualitative analytical approach with a descriptive method to identify, classify, and analyze various forms of al-dakhīl in Qur'anic exegesis. The main data sources for this research are classical and contemporary exegesis literature, along with works by scholars addressing the phenomenon of infiltration in interpretation. This study also highlights the importance of clear understanding of authentic sources of exegesis (al-aşīl) in order to differentiate between correct and invalid interpretations. The findings of this study indicate that infiltration in Qur'anic exegesis takes various forms, ranging from the infiltration of foreign ideologies to the spread of fabricated hadiths and isrā'iliyyāt. This research concludes that to preserve the purity of Qur'anic exegesis, it is crucial for exegesis scholars and readers to critically assess and select valid and authentic sources (al-aşīl).

Keywords: *al-aşīl wa al-dakhīl; isrā'iliyyāt; legality of tafseer*

Abstrak:

Penelitian ini membahas mengenai *al-aşīl wa al-dakhīl* dalam tafsir al-Qur'an, yang merupakan kajian untuk memisahkan tafsir yang sah (*al-aşīl*) dan yang terkontaminasi oleh sumber-sumber yang tidak jelas (*al-dakhīl*). Dalam sejarah tafsir, banyak penafsiran yang mengandung unsur-unsur yang bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam, termasuk ideologi yang berasal dari luar Islam dan riwayat-riwayat yang tidak valid. Istilah *al-dakhīl* merujuk pada pemikiran dan teori yang masuk ke dalam tafsir al-Qur'an yang tidak memiliki dasar yang sah atau bertentangan dengan ajaran Islam. Penelitian ini menggunakan pendekatan analitis kualitatif dengan metode deskriptif untuk mengidentifikasi, mengklasifikasikan, dan menganalisis berbagai bentuk *al-dakhīl* dalam tafsir al-Qur'an. Sumber data utama dalam penelitian ini adalah literatur tafsir klasik dan kontemporer, serta karya-karya ulama yang membahas fenomena infiltrasi dalam tafsir. Kajian ini juga menyoroti pentingnya pemahaman yang jelas terhadap sumber-sumber tafsir yang otentik (*al-aşīl*) agar dapat membedakan tafsir yang sah dan yang tidak sah.



Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa infiltrasi dalam tafsir al-Qur'an memiliki beragam bentuk, mulai dari penyusupan ideologi asing hingga penyebaran hadis-hadis palsu dan *isrā'iliyyāt*. Penelitian ini menyimpulkan bahwa untuk menjaga kemurnian tafsir al-Qur'an, penting bagi para mufassir dan pembaca untuk secara kritis memilah dan memilih sumber-sumber yang sahih dan otentik (*al-aṣīl*).

Kata Kunci: *al-aṣīl wa al-dakhīl*; *isrā'iliyyāt*; legalitas tafsir

A. PENDAHULUAN

Konsep *al-dakhīl wa al-aṣīl* merupakan kajian dalam ilmu tafsir al-Qur'an yang dapat dikatakan baru. Konsep ini, secara resmi, pertama kali diperkenalkan pada tahun 1980-an oleh seorang pengajar di Universitas al-Azhar Kairo, Ibrahim Khalīfah, melalui bukunya *al-Dakhīl fī al-Tafsīr*. Dalam bukunya, ia menjelaskan bahwa *al-dakhīl* merujuk pada unsur-unsur yang tidak memiliki dasar yang sah dalam tafsir, yang harus dijaui dan dihindari. Sebaliknya, *al-aṣīl* adalah sumber tafsir yang dianggap sahih dan valid karena memiliki dasar yang kuat dan dapat dipertanggungjawabkan.¹ Namun kata *al-dakhīl* sendiri bukan berarti juga baru digunakan. Hal ini misalnya dapat konfirmasi dalam kitab *Miftāḥ al-Khabīr* karya al-Fūdī ulama dari Nigeria yang mensyarah kitab al-Itqān dan al-Nuqāyah telah menggunakan kata tersebut dalam bentuk *mandūmah*. Dengan kata lain, al-Suyūṭī berarti telah menggunakan kata tersebut dalam karyanya meski secara konseptual ia belum nampak sematang hari ini.²

Di Indonesia sendiri, kajian mengenai *al-dakhīl* dilakukan oleh Ulinnuha, seorang akademisi dari Institut Ilmu al-Qur'an Jakarta (IIQ), dengan bukunya dengan judul Metode Kritik ad-Dakhīl fī al-Tafsīr. Buku ini walau tidak terlalu besar, sangat bagus terutama dalam memotret lanskap kajian seputar tentang *al-dakhīl* dewasa ini. Di dalam karyanya ini, Ulinnuha menggunakan karya Abdul Wahāb al-Fāyēd yang berjudul "*al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*" sebagai sumber utama sembari mengupas secara kritis terhadapnya. Sehingga, tema tentang *al-dakhīl* dan apa yang terkait dengannya menjadi lebih mudah dipahami.³ Selain itu, tulisan lain yang relevan adalah artikel karya M. Taqwa, "*Pengertian dan Perkembangan Al-Dakhil fī al-Tafsir*" (Jurnal *Mudabbir*, 2025), berfokus pada pemaparan konseptual dan historis mengenai istilah *al-dakhīl* dalam tradisi tafsir. Tulisan tersebut menekankan definisi, latar kemunculan, serta perkembangan kritik terhadap infiltrasi dalam tafsir, dengan tujuan memperjelas batas antara tafsir yang sahih dan yang tidak sahih. Meskipun memberikan kontribusi penting dalam pemetaan terminologis dan historis, artikel tersebut masih menempatkan konsep *al-aṣīl* sebagai kategori normatif yang telah mapan. Aspek legalitas epistemologis

¹ Moh. Alwy Amru Ghazali, "*Menyoal Legalitas Tafsir: Telaah Kritis Konsep Al-Ashil wa Al-Dakhil*," *Tafsire* 6, no. 2 (2018), hlm. 68.

² Muhammad Maḥfūz al-Tarmasī, *Fatḥ al-Khabīr bi Syarḥ Miftāḥ al-Tafsīr* (Jakarta: Maktabah al-Turmusy, 2019), hlm. 330.

³ Muhammad Ulinnuha, *Metode Kritik Ad-Dakhīl fī al-Tafsīr*, cet II (Jakarta Selatan: Qaf, 2022).

penetapan *al-aṣīl*, serta pengaruh faktor historis, ideologis, dan sosial dalam proses klasifikasi tersebut, belum menjadi fokus kajian secara eksplisit.⁴

Berbeda dari penelitian yang telah ada, tulisan ini mengambil posisi yang secara metodologis dan epistemologis berbeda. Artikel ini tidak hanya membahas *al-aṣīl wa al-dakhīl fī al-tafsīr* dalam kerangka definisi, klasifikasi, atau studi kasus, melainkan berupaya mengkaji secara kritis legalitas epistemologis dan otoritas ulama dalam menetapkan standar keaslian tafsir. Hal ini tampak dari penekanan penulis bahwa klasifikasi tersebut sangat dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan, kondisi sosial-politik, ideologi, mazhab, serta horizon keilmuan mufassir. Berdasarkan berbagai pemaparan mengenai pengertian, sejarah kemunculan, serta ragam bentuk dan faktor infiltrasi dalam tafsir al-Qur'an sebagaimana telah diuraikan di atas, tampak jelas bahwa konsep *al-dakhīl wa al-aṣīl* tidak lahir dalam ruang hampa, melainkan sebagai respons ilmiah terhadap dinamika penafsiran yang terus berkembang dan tidak selalu steril dari kekeliruan maupun kepentingan tertentu.

Dari uraian ini, dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa tujuan dari *al-dakhīl wa al-aṣīl* adalah untuk melindungi tafsir dari kesalahan dan penyimpangan. Adanya kesalahan dalam penafsiran yang dilakukan oleh mufassir bukanlah hal yang mustahil, dan penyimpangan yang dilakukan dengan sengaja juga mungkin terjadi. Oleh karena itu, konsep *al-dakhīl* hadir untuk mengeliminasi penyimpangan dan kesalahan tersebut, sambil menawarkan model tafsir yang dianggap sah dan benar (*al-aṣīl*). Dengan demikian, *al-dakhīl wa al-aṣīl* dalam konteks tafsir berfungsi sebagai kunci untuk memastikan legalitas penafsiran tersebut. Akan tetapi, permasalahan muncul dalam menentukan mana yang termasuk *al-dakhīl* dan mana yang termasuk *al-aṣīl*. Penentuan ini tentu saja merupakan perspektif historis, bukan bersifat normatif. Artinya, keputusan tersebut sering kali dipengaruhi oleh latar belakang historis seseorang, baik yang terkait dengan pendidikan dasar, kondisi sosial-kemasyarakatan, ideologi, dan sebagainya, bukan berdasarkan *tasyrī'* yang ditetapkan melalui wahyu. Apalagi jika mengingat sifat tafsir itu sendiri sebagai sebuah aktivitas manusia yang senantiasa berkembang seiring waktu, yang dipengaruhi oleh perubahan dan perkembangan dalam dimensi sejarah manusia. Oleh karena itu, dapat terlihat bagaimana tafsir berkembang dalam berbagai bentuk sejak periode klasik hingga modern, dengan kecenderungan perbedaan yang jelas antar satu dengan yang lainnya. Dalam konteks inilah *al-dakhīl wa al-aṣīl* menghadapi tantangan yang mendasar. Sebagai konsep yang relatif baru, *al-dakhīl wa al-aṣīl* memang membutuhkan analisis dan pembahasan yang mendalam dari para pengkaji.

B. METODOLOGI PENELITIAN

Penelitian ini mengadopsi pendekatan kualitatif dengan menggunakan metode analitis-deskriptif untuk mengidentifikasi, mengklasifikasikan, dan menganalisis fenomena infiltrasi dalam tafsir al-Qur'an, yang dikenal dengan istilah *al-dakhīl*. Penelitian ini mengandalkan sumber data yang terdiri dari literatur tafsir klasik dan kontemporer serta karya-karya ulama yang membahas fenomena infiltrasi dalam penafsiran al-Qur'an.

⁴ Muhammad Taqwa et al., "Pengertian Dan Perkembangan Al-Dakhil Fi Al-Tafsir," *MUDABBIR* 5, no. 2 (2025).

Dalam penelitian ini, data utama yang digunakan adalah teks-teks tafsir dari berbagai periode waktu, mulai dari tafsir klasik hingga kontemporer, yang memberikan gambaran tentang infiltrasi yang terjadi dalam tafsir al-Qur'an. Penulis menganalisis berbagai bentuk infiltrasi, mulai dari penyusupan ideologi asing, seperti yang ditemukan dalam riwayat-riwayat *isrā'iliyyāt*, hingga penyebaran hadis-hadis palsu yang dapat merusak pemahaman umat Islam terhadap teks al-Qur'an. Sumber lain yang disertakan dalam penelitian ini adalah karya-karya ulama yang memberikan pemikiran dan kritik terhadap fenomena al-dakhīl, baik dari sisi metodologi maupun isi tafsir itu sendiri.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Pengertian *al-Aṣīl* dan *al-Dakhīl*

Sebagaimana yang telah dipahami, tafsir dalam konteks otentisitasnya dibagi menjadi dua kategori, yaitu *al-aṣīl* dan *al-dakhīl*. Secara etimologis, *al-aṣīl* berasal dari bahasa Arab yang memiliki makna sebagai sesuatu yang bersumber, sah, pokok, dan mendasar. Dalam bahasa Inggris, *al-aṣīl* diterjemahkan sebagai "*authentic*," yang mencakup makna asli, orisinal, sah, dan sah. Dalam bahasa Arab, istilah *syai'un aṣīlun* mengarah pada sesuatu yang memiliki asal-usul yang kuat, sedangkan *rajulun aṣīlun* merujuk pada seorang pemuda yang memiliki garis keturunan yang jelas dan kemampuan berpikir yang sehat dan kokoh.⁵ Fayrūz Ābādī dalam al-Qāmūs menjelaskan bahwa *al-aṣīl* adalah dasar atau fondasi, dan juga merujuk pada seseorang yang memiliki asal-usul yang jelas. Dengan demikian, secara linguistik, *al-aṣīl* merujuk pada segala sesuatu yang memiliki sumber yang pasti, orisinal, otentik dan sah. Oleh karena itu, *al-aṣīl* adalah penafsiran yang murni, bebas dari intervensi, dan tidak mengandung elemen-elemen asing yang dapat merusak atau mengubah pemahaman yang benar.

Dari aspek terminologis, para ahli tafsir memiliki perspektif yang tidak sama dalam mendefinisikan istilah *al-aṣīl*. Meskipun demikian, secara general, pandangan tersebut dapat diklasifikasi ke dalam dua pengertian utama: *pertama*, tafsir yang memiliki dalil-dalil, asal-usul dan argumentasi yang jelas berdasarkan sumber syariat. *Kedua*, tafsir yang esensinya berpijak pada al-Qur'an, sunnah, Namun, jika diperhatikan lebih lanjut, definisi tersebut hanya mencakup satu bentuk tafsir tertentu, yaitu tafsir *bi al-ma'tsūr*, yang didasarkan pada riwayat atau naskah yang dapat dipertanggungjawabkan. Pendekatan ini tidak mencakup tafsir *bi al-ra'y* yang mengandalkan rasio dan penalaran manusia. Oleh karena itu, definisi *al-aṣīl* dalam tafsir yang lebih komprehensif (*jāmi'* dan *māni'*) adalah tafsir yang memiliki dasar atau rujukan yang valid serta dapat dipertanggungjawabkan, baik sumbernya berasal dari al-Qur'an, hadis sahih, *qaul* sahabat dan *tabi'in* yang diakui, atau logika sehat yang memenuhi kriteria serta prasyarat *ijtihad*.⁶ Dengan demikian, *al-aṣīl* mencakup prinsip-prinsip ilmiah yang memiliki sumber yang jelas dan sah yang berhubungan langsung dengan penafsiran al-Qur'an. Sementara itu, *al-dakhīl* berasal dari kata Arab *dakhala/yadkhulu* yang memiliki makna 'masuk,' 'memasuki,' atau sesuatu yang asing, yang merujuk pada kata-kata atau elemen yang

⁵ Muhammad Ulinnuha, *Metode Kritik ad-Dakhil fit-Tafsir*, cet II (Jakarta Selatan: Qaf, 2022), hlm. 48.

⁶ Muhammad Ulinnuha, *Metode Kritik ad-Dakhil fit-Tafsir*, hlm. 49.

tidak sesuai atau tidak memiliki dasar yang jelas, seperti diksi asing yang masuk ke dalam bahasa Arab, contohnya adalah kalimat-kalimat '*ajamiyah*.

Dengan demikian, bisa diartikan *al-dakhil* adalah kalimat-kalimat asing yang ikut serta dalam penafsiran al-Qur'an serta menjadi aib atau penyakit di dalamnya. Ibn Manẓūr dalam *Lisān al-'Arab* memberikan contoh kalimat asing *Fulān dakhil fī banī Fulān* (Si Fulan adalah orang asing di lingkungan Bani Fulan). Pada kesempatan yang lain, *al-dakhil* juga dimaknai sebagai "kemasukan akal jahat".⁷

Klasifikasi *al-Dakhil fī al-Tafsir*

Al-dakhil dalam tafsir dapat diklasifikasikan menjadi dua kategori utama, yang kemunculannya dapat dianalisis dari dua perspektif atau sumber. Pertama, *al-dakhil* yang berasal dari kalangan non-Islam, yang sering disebut sebagai *al-dakhil al-khawārijī*. Jenis *al-dakhil* ini muncul dari pemikiran pihak-pihak yang berseberangan dengan Islam, yang bertujuan untuk merusak atau menghancurkan ajaran agama Islam. Kelompok ini bisa berasal dari golongan Yahudi, Nasrani, ateis, atau bahkan orientalis yang berusaha mempermainkan agama dan menginginkan agar al-Qur'an dipandang sebagai kitab suci yang bertentangan dengan dinamika kehidupan manusia. Secara perlahan, mereka mulai menyusupkan ideologi-ideologi yang keliru dalam penafsiran terhadap al-Qur'an. Sebagai contoh, beberapa orang non-Islam berusaha mengalihkan arah ibadah umat Islam, yang semestinya menghadap ke Ka'bah, ke arah yang tidak diridhai oleh Allah, seperti menghadap salib, patung, atau simbol lainnya.⁸

Kedua, *al-dakhil* yang timbul dari kalangan umat Islam itu sendiri. *Al-dakhil* semacam ini bisa muncul dari berbagai kelompok yang menyatakan diri sebagai bagian dari Islam, namun sejatinya memiliki hubungan tersembunyi dengan musuh-musuh Islam. Dari sini muncul berbagai fatwa yang terlalu meliberalkan atau merendahkan pemahaman serta pandangan hukum Islam, yang menyimpang dari prinsip-prinsip dasar ajaran Islam yang sesungguhnya. Hal ini juga diungkapkan oleh Muhammad Abū Shuhbah dalam pengantar bukunya *Isrā'iliyyāt wa al-Mawdu'āt fī Kutub al-Tafsīr*, di mana ia mengungkapkan keprihatinannya terhadap fenomena tersebut dengan nada yang penuh kecemasan:

ومما يؤسف له غاية الأسف أن بعض المتعلمين والمتقنين الذين تتقفوا بثقافة غير إسلامية، ولا سيما من صنعتهم أوروبا على عينيها، وربتهم على يديها، ويتسمون بأسماء المسلمين، قد تابعوا سادتهم المستشرقين فيما زعموا وصاروا أبواقا لهم، يرددون ما يقوله هؤلاء؛ لأنهم ينظرون إليهم على أنهم قمم في العلم والمعرفة، والشأن في المغلوب كما قال واضع أساس علم الاجتماع: العلامة ابن خلدون أن

⁷ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dār al-Ḥadīs, 2013), hlm. 142.

⁸ Enok Ghosiyah, "Al-Dakhil fī al-Tafsir sebagai Objek Kajian Ilmu al-Qur'an," *Al-Fath* 9, no. 1 (2015), hlm. 98.

يقلد الغالب وتتماع شخصيته في شخصيته، وبذلك ساعدوا على نفث هذه السموم بين المتعلمين
من شباب المسلمين!!⁹

Bahwa bahaya dari para pemuja orientalis ini, yang seringkali justru menjadi juru bicara mereka, lebih besar bahayanya. Sebab jika penulisnya adalah orang-orang yang jelas diidentifikasi sebagai orientalis atau misionaris, maka orang-orang Islam tentu lebih mudah menegasikannya. Namun apabila penulisnya adalah orang-orang Islam sendiri, maka hal ini lebih sulit diidentifikasi dan dinegasikan.

Selain pengklasifikasian di atas, menurut pandangan Abdul Wahāb al-Najjār, *al-dakhīl* dapat dipetakan ke dalam dua kategori yang lain, yaitu *al-dakhīl fī al-ma'sūr* dan *al-dakhīl fī al-ra'yī*. *Al-dakhīl fī al-ma'sūr*, menurut al-Najjar, berkumpul dalam beberapa hal di bawah ini:¹⁰

1. Hadis-hadis palsu
2. Hadis-hadis dhaif (terutama hadis yang tidak dapat ditolong oleh derajat hadis lain yang lebih tinggi)
3. Cerita *Isrā'iliyyāt* (yang bertentangan dengan al-Qur'an, hadis, serta bukan *Isrā'iliyyāt* yang tidak diketahui kesepakatan ulama dan juga penolakannya, ia disebut *maskūt 'anhu*).
4. Apa yang dinisbatkan kepada para Sahabat tetapi tidak ada penetapan (tidak valid)
5. Apa yang dinisbatkan kepada para tabi'in tetapi tidak ada penetapan (tidak valid)
6. Apa yang bertentangan dengan qaul sahabat serta al-Qur'an, hadis atau logika, yang tidak mungkin dikompromikan di antaranya (*lā yumkin al-jam' baynahu wa bayna hāzihi al-asy'yā'*).

Adapun bentuk-bentuk *al-dakhīl fī al-ra'yī* (sebagaimana juga kesalahan-kesalahan dalam *tafsīr bi al-ra'yī*) berkumpul dalam beberapa poin berikut:¹¹

1. Skeptik terhadap ayat-ayat Allah disertai maksud yang buruk (*mā'a sū'i al-qaṣd*)
2. Memahami ayat secara tekstual tanpa memperhatikan sesuatu yang pantas (*mā yalīq bi Ḍātih*) dan tidak pantas (*mā lā yalīq bi Ḍātih*) bagi keagungan Allah
3. Mengubah teks-teks syariah dari konteksnya, mendisfungsikannya, serta memalingkannya dari maksud yang jelas
4. Berlebihan dalam mengungkapkan makna instrinsik dari teks tanpa ada dalil
5. Berlebihan dalam kaidah kebahasaan sehingga keluar dari prinsip-prinsip yang ditetapkan
6. Menafsirkan al-Qur'an tanpa memperhatikan syarat-syarat bagi seorang mufasssir meliputi ilmu-ilmu yang wajib dikuasai

⁹ Muḥammad Abū Syuḥbah, *al-Isrā'iliyyāt wa al-Mawḍū'āt fī Kutub al-Tafsīr* (Maktabah al-Sunnah, 1987), hlm. 6.

¹⁰ Jamāl Muṣṭafā Abd al-Ḥamīd al-Najjār, *Uṣūl al-Dakhīl fī Tafsīr Ay al-Tanzīl* (Kairo: Jāmi'ah al-Azhar, 2001), hlm. 25.

¹¹ *Ibid*, hlm. 26.

7. Menghubung-hubungkan ayat-ayat al-Qur'an dengan ilmu-ilmu modern (*cocokologi*)

Penyebab dasar kesalahan-kesalahan *al-dakhīl fī al-ra'yī* di atas dikarenakan beberapa faktor di bawah ini:

1. Faktor kekafiran. Umumnya mereka adalah kelompok Bathiniyyah (yang lama), Baha'iyyah, Babiyyah dan Qadiyaniyyah (yang baru).
2. Faktor *muysabbihah* dan *mujassimah* (antropomorfis)
3. Infiltrasi dari kelompok Islam seperti Syi'ah dan Mu'tazilah
4. *Syāṭahāt* orang-orang Sufi
5. Faktor linguistik
6. Mufassir yang tidak menggunakan metode yang telah digunakan oleh para mufassirin
7. Infiltrasi *tafsīr 'ilmī* (saintifik)

Sejarah al-Dakhil dan Faktor-faktor Kemunculannya

Munculnya *al-dakhīl* atau infiltrasi dalam tafsir al-Quran sebenarnya dapat dilacak dari sejarah kaum muslim awal. Lebih dari itu, bahkan infiltrasi ini terjadi beriringan dengan proses-situasi ketika ayat turun (*asbāb al-nuzūl*). Al-Najjār menjelaskan dalam hal ini:

وفي بعض أسباب النزول يتبين لنا أن الدخيل نشأ في عصر نزول القرآن الكريم، وإن كان في غاية القلة، ولكنه أخذ بعد ذلك ينمو شيئاً فشيئاً حتى بدت له أنواع متعددة و ألوان كثيرة، ولا زال عصرنا الحاضر يشهد اختراع بعض هذه الأنواع.¹²

Dalam proses *asbāb al-nuzūl* bahkan potensi *al-dakhīl* telah ada. Hingga pada waktu-waktu berikutnya ia nampak semakin besar dan kompleks. Bentuk *al-dakhīl* yang lain kemudian berangsur-angsur lahir, berwarna-warni, bermacam-macam sampai pada apa yang bisa disaksikan riwayat-riwayatnya hari ini. Tumbuhnya *al-dakhīl* di masa *nuzūl al-Qur'ān*, menurut al-Najjār, bersumber dari dua hal: *Pertama*, syubhatnya orang-orang kafir. Mereka ingin menunjukkan bahwa al-Qur'an saling bertentangan di dalamnya, ia bukan berasal dari Allah dan Nabi Muhammad Saw bukanlah utusan-Nya. *Kedua*, beragamnya pemahaman sebagian sahabat, karena terburu-buru dalam menafsirkan al-Qur'an, atau karena ayat-ayat yang lain belum turun secara sempurna, dan bukan karena niat tidak baik.¹³ Hal ini merupakan hal yang lumrah terjadi mengingat wahyu pada

¹² *Ibid*, hlm. 29.

¹³ Perlu diketahui di sini, bahwa di antara para sahabat sendiri pada dasarnya memiliki pemahaman yang terpaut antara satu dengan yang lain dalam memahami ayat al-Qur'an, sebagaimana dipersepsikan Ibn Qutaibah. Terkait hal ini Husein al-Dzahabī menjelaskan:

ولو أننا رجعنا إلى عهد الصحابة لوجدنا أنهم لم يكونوا في درجة واحدة بالنسبة لفهم معاني القرآن، بل تفاوتت مراتبهم، وأشكل على بعضهم ما ظهر لبعض آخر منهم، وهذا يرجع إلى تفاوتهم في القوة العقلية، وتفاوتهم في معرفة

dasarnya turun sebagai, meminjam bahasa Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *'amaliyyah ittīṣāl* (sebuah proses komunikasi) antara pengirim dan penerima.¹⁴ Salah satu contoh historis mengilustrasikan poin kedua ini adalah riwayat yang dicatat oleh Bukhari, di mana 'Adī bin Ḥātim salah memahami ayat Al-Quran mengenai makan dan minum hingga terbit fajar. Ia secara harfiah mengambil benang putih dan benang hitam, dan baru menyadari kesalahannya setelah tidak dapat membedakannya di malam hari. Ketika ia melaporkan hal ini kepada Rasulullah SAW, Nabi menjelaskan maksud ayat tersebut dan mengisyaratkan kurangnya pemahaman 'Adī bin Ḥātim.

Contoh lain digambarkan oleh sebuah dialog antara Khalifah Umar bin al-Khaṭṭab dan Qudāmah bin Maḍ'ūn:

ما روى من أن عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين فقدم الجارود على عمر فقال: إن قدامة شرب فسكراً، فقال عمر: مَنْ يشهد على ما تقول؟ قال الجارود: أبو هريرة يشهد على ما أقول، فقال عمر: يا قدامة إني جالِدُك، قال: والله لو شربت كما يقول ما كان لك أن تجلِدني، قال عمر: ولم؟ قال: لأن الله يقول: {لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا} [المائدة: 93] فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ثم اتقوا وآمنوا، ثم اتقوا وأحسنوا، شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بدرًا، وأُخِذًا، والخندق، والمشاهد. فقال عمر: ألا تردون عليه قوله؟ فقال ابن عباس: إن هذه الآيات أنزلت عذراً للماضين وحجة على الباقين، لأن الله يقول: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ} [المائدة: 90] .. قال عمر: صدقت.

ما أحاط بالقرآن من ظروف وملابسات، وأكثر من هذا، أنهم كانوا لا يتساوون في معرفة المعاني التي وُضعت لها المفردات، فمن مفردات القرآن ما خفي معناه على بعض الصحابة، ولا ضَيَّر في هذا، فإن اللغة لا يحيط بها إلا معصوم، ولم يدَّع أحد أن كل فرد من أُمَّة يعرف جميع ألفاظ لغتها.

Sebenarnya, kita tidak dapat menyamakan cara para sahabat dalam menafsirkan atau memahami ayat-ayat al-Qur'an. Hal ini dikarenakan mereka memiliki tingkat pemahaman yang relatif berbeda. Beberapa faktor yang memengaruhinya adalah kemampuan intelektual, pengalaman hidup, dan kedalaman pengetahuan agama mereka. Oleh karena itu, kekuatan akal dan daya nalar masing-masing sahabat turut mempengaruhi cara mereka dalam menangkap makna dari wahyu yang diturunkan Muhammad Husein al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Dār al-Ḥadīs, 2012), hlm 36. Argumentasi ketidakmungkinan para sahabat memahami seluruh kata dalam al-Qur'an, lihat Ibn Qutaibah al-Dīnawarī, *al-Masā'il wa al-Ajwibah fī al-Ḥadīs wa al-Tafsīr* (Dār Ibn Kaṣīr, 1990), hlm. 48.

¹⁴ Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Mafhūm al-Naṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: al-Markaz al-Ṣāqafī al-'Arabī, 2014), hlm. 31.

¹⁵ Aḥmad Amīn, *Fajr al-Islām* (Kairo: Hindāwī li al-Ta'līm wa al-Ṣāqāfah, 2012), hlm. 218.

Kisah dalam riwayat di atas menunjukkan bagaimana perbedaan pemahaman, tanpa niat buruk, bisa muncul ketika konteks keseluruhan atau ayat-ayat terkait belum sepenuhnya dipahami. Meskipun Qudamah adalah seorang sahabat terkemuka dan pejuang Islam, Umar tetap bertekad menegakkan hukum. Namun, ia juga membuka ruang untuk pembelaan dan diskusi ilmiah, yang pada akhirnya membawa kepada kejelasan hukum.

Selain faktor pemahaman sahabat di atas, faktor lain yang turut menjadi pangkal banyaknya infiltrasi dalam tafsir adalah karena masifnya riwayat-riwayat hadis palsu dan juga penghapusan-penghapusan sanad yang kebanyakan terjadi sejak tahun 41 hijriyyah. Pada dasarnya, kepalsuan dalam tafsir memang juga berhubungan erat dengan kepalsuan-kepalsuan dalam hadis. Al-Dzahabī menjelaskan:

نَشَأَ الْوَضْعُ فِي التَّفْسِيرِ مَعَ نَشْأَتِهِ فِي الْحَدِيثِ، لِأَنَّهُمَا كَانَا أَوَّلَ الْأَمْرِ مَزْجًا لَا يَسْتَقِلُّ أَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ، فَكَمَا أَنَّا نَجِدُ فِي الْحَدِيثِ: الصَّحِيحَ وَالْحَسَنَ وَالضَّعِيفَ، وَفِي رَوَاتِهِ مَنْ هُوَ مُوْتَوَقٌّ بِهِ، وَمَنْ هُوَ مُشْكُوكٌ فِيهِ.¹⁶

Setelah munculnya *al-dakhīl* dalam sejarah awal di atas, *al-dakhīl* kemudian berkembang dalam asuhan faktor-faktor lain yang lebih luas. Beberapa faktor tersebut beserta contoh-contohnya adalah antara lain sebagai berikut:

1. Faktor Persinggungan dengan Ahl Kitab

Mungkin di antara berbagai elemen lainnya, kontribusi terbesar *al-dakhīl* dalam penafsiran al-Qur'an berasal dari riwayat-riwayat *isrā'iliyyāt*. Hal ini dapat dimengerti mengingat banyaknya kalangan Ahl Kitab yang masuk Islam, sehingga menyebabkan interaksi antara umat Islam dengan mereka menjadi tidak terhindarkan. Selain itu, para sahabat sering kali, dalam sejumlah kesempatan, mengajukan pertanyaan atau berdiskusi dengan orang Ahl Kitab yang telah masuk Islam. Interaksi sosial dan kegiatan sehari-hari yang terjadi antara kedua kelompok ini menciptakan pertemuan budaya, tradisi, dan perspektif yang makin mendalam. Proses saling bertukar pemahaman ini pun akhirnya memperkaya tafsir dan memperluas cakrawala pemikiran di kalangan umat Islam. Beberapa sahabat yang dikenal sering berdialog dengan mereka antara lain Abū Hurairah, 'Abdullāh ibn 'Abbās, dan 'Abdullah ibn 'Amr ibn 'Āṣ, yang tak jarang mencari informasi mengenai hal-hal tertentu dari Ahl Kitab yang telah memeluk Islam. Sebagai contoh, Abu Hurairah pernah bertanya kepada Ka'b al-Aḥbār tentang keutamaan waktu satu jam pada hari Jumat, menunjukkan betapa intensnya hubungan yang terjalin antara kedua kelompok tersebut, baik dalam konteks spiritual maupun sosial. Hal tersebut seperti yang terrekam dalam riwayat di bawah ini:

¹⁶ Muhammad Ḥusein al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, hlm. 141.

فَقَدْ اخْتَلَفَ السَّلَفُ فِي تَعْيِينِ هَذِهِ السَّاعَةِ، وَهَلْ هِيَ بَاقِيَةٌ أَوْ زُفِعَتْ؟ وَإِذَا كَانَتْ بَاقِيَةً، فَهَلْ هِيَ فِي جُمُعَةٍ وَاحِدَةٍ مِنَ السَّنَةِ أَوْ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ مِنْهَا؟ فَجَدَّ أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَسْأَلُ كَعْبَ الْأَخْبَارِ عَنْ ذَلِكَ، فَيُجِيبُهُ كَعْبٌ: بِأَنَّهَا فِي جُمُعَةٍ وَاحِدَةٍ مِنَ السَّنَةِ، فَيُرَدُّ عَلَيْهِ أَبُو هُرَيْرَةَ قَوْلَهُ هَذَا وَيُبَيِّنُ لَهُ: أَنَّهَا فِي كُلِّ جُمُعَةٍ، فَيَرْجِعُ كَعْبٌ إِلَى التَّوْرَةِ، فَيَرَى الصَّوَابَ مَعَ أَبِي هُرَيْرَةَ فَيَرْجِعُ إِلَيْهِ.¹⁷

Para Salaf (generasi Muslim terdahulu) berbeda pendapat mengenai penentuan waktu mustajab pada hari Jumat. Perdebatan berkisar pada apakah waktu tersebut masih ada atau telah diangkat? Dan jika masih ada, apakah itu terjadi pada satu hari Jumat saja dalam setahun, atau pada setiap hari Jumat? Dikisahkan bahwa Abu Hurairah RA pernah bertanya kepada Ka'ab al-Ahbar mengenai hal ini. Ka'ab menjawab bahwa waktu tersebut hanya ada pada satu hari Jumat dalam setahun. Namun, Abu Hurairah membantah pendapat Ka'ab dan menjelaskan kepadanya bahwa waktu mustajab itu ada pada setiap hari Jumat. Kemudian, Ka'ab kembali merujuk pada Taurat, dan ia mendapati bahwa kebenaran terletak pada pendapat Abu Hurairah, lalu ia pun kembali mengikuti pendapat Abu Hurairah.

Selain itu, *isrā'iliyyāt* telah sejak lama menjadi bagian yang tak terpisahkan dari khazanah literatur Islam, berkontribusi dalam jumlah yang besar, tersebar luas, dan terulang-ulang sepanjang sejarah perkembangan Islam. Dalam hal ini, contoh-contoh kisah *isrā'iliyyāt* yang terdapat dalam tafsir al-Qur'an sangatlah melimpah. Salah satu contoh yang sering dijadikan rujukan adalah kisah Nabi Sulaiman dan Ratu Balqis. Dikisahkan bahwa Balqis menginginkan Nabi Sulaiman untuk mencarikan suatu air yang tidak berasal dari bumi maupun langit. Untuk memenuhi permintaan tersebut, Nabi Sulaiman meminta bantuan dari manusia, jin, dan syetan. Para syetan memberi solusi dengan mengatakan, "Ini mudah. Larikanlah kuda, ambil keringatnya, dan penuhilah bejana dengan cairan itu." Sulaiman kemudian memerintahkan para pengikutnya untuk melaksanakan perintah tersebut. Kisah lain yang terkenal adalah mengenai putra yang disembelih oleh Nabi Ibrahim, yang dalam beberapa riwayat disebutkan bukan Ismail, tetapi Ishaq. Tidak hanya itu, beberapa riwayat juga menggambarkan Nabi Dawud yang dikatakan pernah memerintahkan seseorang agar berperang di garis depan supaya ia bisa terbunuh, sehingga beliau dapat menikahi janda dari orang tersebut. Di sisi lain, terdapat pula riwayat yang mengisahkan tentang Nabi Ayub

¹⁷ Al-Qaṣṭalānī, *Irsyād al-Sārī li Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, hadis no. 935 (Maṭba'ah al-Kubrā al-Amirīyyah, n.d.), juz 2, hlm. 190. Sejalan dengan hal itu, al-Dahlawī menilai fenomena sahabat yang bertanya kepada Ahl Kitab merupakan *taḍyī' al-waqt* (perbuatan yang menyia-nyiakan waktu). Walī Allāh al-Dahlawī, *Al-Fauz al-Kabīr fī Uṣūl al-Tafsīr* (Damaskus: Dār al-Ghauṣānī li al-Dirāsāt al-Qur'āniyah, 2008), hlm. 35.

yang diberi ujian berupa penyakit yang sangat parah hingga menyebabkan masyarakat menghindarinya. Selain itu, beberapa riwayat lainnya menggambarkan kejadian-kejadian alam yang tidak masuk akal, seperti sembilan malaikat yang ditugaskan melempari matahari dengan es setiap hari, bintang-bintang yang dikatakan berada di atas punggung paus, serta petir yang dianggap sebagai cambuk malaikat.

Kisah-kisah seperti ini tentu memiliki unsur-unsur yang fantastis, tidak rasional, dan cenderung merusak integritas ajaran Islam itu sendiri. Sebab, apabila diterima tanpa penilaian kritis, mereka akan memberikan kesan bahwa al-Qur'an dan khazanah Islam penuh dengan khurafat, takhayul, dan mitos yang bertentangan dengan ajaran yang berbasis pada dalil-dalil yang rasional dan akal sehat.

2. Faktor Politik dan Kekuasaan

Konflik politik yang muncul setelah kekhalifahan 'Usmān ibn 'Affān dan pada masa awal pemerintahan 'Alī ibn Abī Ṭālib merupakan faktor utama yang memicu lahirnya berbagai sekte-sekte dalam Islam. Perpecahan ini semakin tajam dengan munculnya tuduhan saling serang antar kelompok, yang bahkan disertai dengan penciptaan hadis-hadis palsu serta penafsiran al-Qur'an yang bernuansa sektarian. Sebagai contoh, kelompok Syī'ah Rāfiḍah, yang merupakan bagian dari mazhab Syī'ah, menafsirkan sejumlah ayat al-Qur'an dengan interpretasi yang sangat berbeda dari penafsiran *mainstream*. Ayat *tabbat yadā abī laḥabin wa tabb* (Q.S. 111:1) misalnya, ditafsirkan oleh mereka bukan untuk mengutuk Abu Lahab, tetapi sebagai sindiran terhadap Abu Bakar dan 'Umar ibn Khaṭṭāb. Begitu pula dengan ayat *maraj al-bahrain yaltaqiyān* (Q.S. 55:19), yang dalam tafsiran mereka merujuk kepada hubungan antara 'Ali dan Fatimah. Sebagian kelompok oposisi Dinasti Umayyiah juga tidak kalah cerdik dalam memanipulasi penafsiran al-Qur'an untuk memperkuat posisi politik mereka, sehingga tafsiran-tefsiran tersebut bukan hanya berdampak pada pemahaman agama, tetapi juga memperburuk perselisihan politik antar sekte. Sebagian kelompok yang berseberangan dengan Dinasti Umayyiah bahkan mendistorsi penafsiran ayat yang berbunyi:

... وَالشَّجَرَةُ الْمَلْعُونَةُ فِي الْقُرْآنِ وَخَوْفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا.

...pohon kayu yang terkutuk dalam al-Qur'an. Kami menakut-nakuti mereka, tetapi yang demikian itu hanyalah menambah kedurhakaan mereka. (Q.S. al-Isra': 60).

Penafsiran mengenai "pohon yang terkutuk" dalam ayat ini banyak dikaitkan dengan simbolisasi terhadap kekuatan atau kelompok yang memegang kekuasaan secara tidak sah atau zalim. Dalam hal ini, salah satu penafsiran yang cukup terkenal adalah bahwa pohon tersebut merujuk kepada Bani Umayyiah, yang dianggap sebagai kelompok yang terkutuk karena kedurhakaannya terhadap hak-hak kaum Muslimin lainnya, terutama setelah terjadinya perpecahan besar dalam

sejarah Islam. Penafsiran ini mendasarkan diri pada riwayat yang menyebutkan bahwa Aisyah, istri Nabi Muhammad SAW, pernah mengungkapkan sebuah pesan kepada Marwan ibn Hakam, yang merupakan anggota keluarga Bani Umayyah, mengenai konotasi buruk terhadap mereka.¹⁸ Contoh penafsiran lainnya adalah:

قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ حَمَزَةَ الْكِرْمَانِي مِنْ ذَلِكَ قَوْلُ مَنْ قَالَ فِي (حَم)، عَشَقَ « إِنَّ الْحَاءَ حَرْبٌ عَلَيَّ
وَمُعَاوِيَةَ، وَالْمِيمُ وَلَايَةُ الْمُرَوَّانِيَّةِ، وَالْعَيْنُ وَلَايَةُ الْعَبَّاسِيَّةِ، وَالسِّينُ وَلَايَةُ السُّفْيَانِيَّةِ وَالْقَافُ قُدُوةٌ مَهْدِي،
حَكَاهُ أَبُو مُسْلِمٍ.¹⁹

Mahmud bin Hamzah al-Kirmani berkata dalam pernyataannya mengenai "عشق" "حم". Ia mengatakan bahwa huruf-huruf dalam "حم" memiliki makna yang sangat simbolis: huruf *hā'* (ح) melambangkan peperangan antara Ali dan Muawiyah, huruf *mīm* (م) merujuk pada kepemimpinan dinasti Marwan, huruf *ʿayn* (ع) melambangkan kekuasaan dinasti Abbasiyah, huruf *sīn* (س) merujuk pada kekuasaan dinasti Umayyah, dan huruf *qāf* (ق) mencerminkan sosok sebagai teladan yang akan menjadi Mahdi. Kisah ini disampaikan oleh Abu Muslim.

3. Faktor Kebencian terhadap Islam

Kelompok yang membenci Islam sengaja menciptakan riwayat palsu dengan maksud menggonggong Islam dari dalam. Sejumlah penafsiran yang tidak memiliki dalil kuat mereka edarkan di tengah-tengah umat. Contoh yang paling mudah dari kategori ini adalah kisah *Gharānīq* yang diklaim sebagai *asbāb al-nuzūl* dari Q.S. al-Hajj: 53. Tentu saja riwayat *Gharānīq* ini dibantah oleh muḥaddiṣīn (pakar hadis) dan digolongkan sebagai hadis palsu karena jelas bertentangan dengan prinsip *ʿiṣmah al-nubuwwah*. Kisah ini begitu masyhur di kalangan orientalis. Mereka seringkali mengulang-ulang, mereproduksi dan mentransmisikannya secara terus menerus.

4. Faktor Fanatisme

Faktor fanatisme menjadi penyebab banyak penafsiran terhadap al-Qurʾan tidak didasarkan kepada sikap-sikap yang objektif. Di antara contohnya adalah ketika kelompok Syiʿah menafsirkan ayat 55 Surah al-Maidah:

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ

¹⁸ Husein Muhammad Ibrāhīm Muhammad 'Umar, *Al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm* (Kairo: Jāmi'ah al-Azhar, n.d.), hlm. 39-40.

¹⁹ Muhammad Maḥfūz al-Tarmasī, *Fath al-Khabīr bi Syarḥ Miftāḥ al-Tafsīr* (Jakarta: Maktabah al-Turmusy, 2019), juz 2, hlm. 330.

Sesungguhnya penolong kamu hanyalah Allah, Rasul-Nya dan orang-orang yang beriman yang mendirikan sholat dan menunaikan zakat seraya mereka tunduk (Q.S. al-Maidah: 55).

Kelompok Syi'ah menafsirkan bahwa ayat di atas turun berkaitan dengan kejadian yang melibatkan 'Ali ibn Abi Talib. Ketika 'Ali sedang melaksanakan shalat dan dalam posisi ruku', seorang pengemis datang meminta bantuan, dan 'Ali memberikan cincin yang dikenakannya kepada pengemis tersebut sebagai sedekah.²⁰ Menurut mereka, kejadian ini menjadi konteks utama turunnya ayat ini, yang menunjukkan bahwa 'Ali lah yang dimaksud dalam ayat tersebut sebagai "orang yang beriman" yang memberikan zakat saat ruku'.

5. Faktor Perbedaan Madzhab

Perbedaan (*ikhtilāf*) adalah suatu keniscayaan. Ia merupakan Sunnatullah yang manusia tidak memiliki kekuatan untuk menghindarinya. Namun, perbedaan ini masih dapat dimaklumi sepanjang ia tidak menyentuh prinsip-prinsip dasar (*uṣūlī*) melainkan hanya pada dataran *furū'ī* semata. Karena itu, munculnya perbedaan-perbedaan nyata terhadap persoalan yang prinsipiel (akidah) menjadi tantangan besar bagi agama Islam ini sendiri. Misalnya adalah Ahmadiyah Qādiān yang menobatkan Mirza Ghulam Ahmad sebagai Nabi berdasarkan tafsir mereka terhadap Q.S. al-Ṣaff ayat 6 dan juga al-Nisa' ayat 69.²¹

6. Faktor Ketidaktahuan

Pengetahuan yang baik dalam konteks ini peting diperhatikan dalam mengiringi dan menghasilkan suatu tindakan-tindakan yang baik pula. Salah seorang yang masyhur di kalangan ulama sebagai pemalsu hadis-hadis keutamaan surat per-surat al-Qur'an adalah Nūh bin Maryam.²² Bahkan riwayat darinya dicantumkan dalam kitab-kitab tafsir seperti; al-Zamakhsharī, al-Wāhidī, al-Ṣā'labī, al-Nasafī, al-Baidawī, dan lain-lain. Hanya saja al-Ṣā'labī dan al-Wāhidī lebih dapat dimaafkan karena telah menyebutkan sanadnya dengan jelas. Ibn Sholah mengatakan bahwa sungguh salah para mufassir yang menuliskan riwayat ini dalam tafsir-tafsir mereka.²³

²⁰ Contoh-contoh *al-dakhīl* dalam bentuk hadis palsu, lihat Muhammad al-Syaukānī, *Al-Fawā'id al-Majmū'ah fī al-Aḥādīs al-Maudhū'ah* (Beirut: Dār Ṣadr, n.d.), hlm. 328.

²¹ Umar, *Al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, hlm. 37.

²² Namanya adalah Abū 'Ismah Nūh ibn Abī Maryam al-Marzawī. Ia dikenal sebagai *al-jāmi'* (pengumpul), karena mengumpulkan banyak sekali ilmu. Ia mengambil ilmu *naqd* dari Abū Hanīfah dan Abū Lailah, ilmu tafsir dari al-Kalbī, ilmu sejarah dari Muhammad ibn Ishāq, ilmu hadis dari Hajjaj ibn Arṭah. Dikatakan *إنه كان جامعاً لكل شيء إلا الصدق* lihat Muḥammad Abū Syuhbah, *al-Isrā'iliyyāt wa al-Mawḍū'āt fī Kutub al-Tafsīr* (Maktabah al-Sunnah, 1987), hlm. 308. Selain nama Nūh bin Abi Maryam, nama lain yang juga sering membuat riwayat-riwayat palsu adalah Muḥammad ibn 'Ukasyah al-Kirmānī, Aḥmad ibn 'Abdillāh al-Jubārī, lihat Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), juz 1, hlm. 78.

²³ Imam Jalāluddīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, cet. vii (Lebanon: Dār al-Kotob al-'Ilmiyah, 2019), 540. Lihat juga, Sayyid Muhammad ibn 'Alawī, *Al-Manhal al-Laṭīf* (Hai'ah ash-Shofwah al-Malikiyyah, n.d.), hlm. 150.

Dalam kitabnya *Rawā'i al-Bayān*, Syeikh Alī al-Ṣābūnī mengidentifikasi beberapa kelompok yang gemar melakukan pemalsuan hadis dalam menafsirkan al-Qur'an:

فمنهم قوم من الزنادقة وضعوا أحاديث ليوقعوا بذلك الشك في قلوب الناس. ومنهم قوم وضعوا الحديث لهوى يدعون الناس إليه، حتى قال شيخ من شيوخ الخوارج بعد أن تاب إننا كنا إذا هويتنا أمراً صيرناه حديثاً. ومنهم جماعة وضعوا الحديث حسبة أي لوجه الله كما زعموا يدعون الناس إلى فضائل الأعمال، كما فعل نوح المَرْزُوي حيث كان يضع أحاديث في فضل سور القرآن سورة سورة، فلما سئل عن ذلك قال: إني رأيت الناس قد أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقهِ «أبي حنيفة ومغازي ابن إسحق فوضعت هذا الحديث حسبة».²⁴

Bahkan apa yang terjadi di masa awal sahabat, hadis yang berbunyi “*Man kazaba ‘alayya muta’ammidan fal yatabawwa’ maq’adahu min al-nār*” sengaja dibuang kata “*muta’ammidan*” darinya agar lebih leluasa memalsukan hadis. Karena itu muncul sebuah adagium “*nakzibu laka, lā ‘alaika*” (kami berbohong demi kebaikan engkau, bukan karena merusak nama engkau).²⁵ Munculnya hadis-hadis palsu ini kemudian mengundang reaksi besar yang terrekam dalam sejarah literatur Islam. Hal ini bukan saja ditandai dengan lahirnya berjilid-jilid kitab hadis dan tafsir, melainkan juga berbagai rumusan-rumusan dan konsep-konsep ilmiah dalam disiplin yang lain.

Sikap dan Kritik Ulama terhadap *al-Dakhīl*

Komentar para ulama mengenai fenomena *al-dakhīl* (infiltrasi) khususnya dalam penafsiran al-Qur'an ini beragam dari segi subjek di satu sisi, dan dari segi objek di sisi lain. Dari sisi subjek, perbedaan ini terletak pada bagaimana para ahli melihat proses *ijtihād*, *istinbāt*, dan *istidlāl* mereka sehingga dapat menghasilkan *tafsīr bi al-ra'yī al-jā'iz/al-mamdūh* terhadap al-Qur'an beserta metodologi-metodologi dan perspektif modern yang senantiasa terus berkembang. Sedang perbedaan dalam segi objek adalah bagaimana mereka menyikapi setiap bentuk-bentuk *al-dakhīl* yang bermacam-macam tersebut.

Syeikh Abū Syuḥbah misalnya, dalam kata pengantar karyanya *isrā'iliyyāt wa al-Maudhū'āt*, mengungkapkan pendapat para responden dalam memandang dan menyikapi secara praktis *al-dakhīl*, khususnya terhadap *isrā'iliyyāt* dan hadis-hadis palsu, yang telah tersebar di berbagai khazanah turas Islam. *Pertama*, di antara mereka terdapat pendapat yang menganggap tidak dibutuhkannya sama sekali kitab-kitab tafsir yang memuat sejumlah hadis-hadis palsu dan *isrā'iliyyāt* yang menyerang agama Islam dan kaum muslimin serta yang mentransmisikan semua ini dari musuh-musuh Islam. Tindakan yang harus dilakukan adalah, kitab-kitab tersebut harus dibakar dan

²⁴ Muhammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Rawā'i al-Bayān* (Beirut: Mu'assasah al-Rayyan, 1999), hlm. 13.

²⁵ Mun'im Sirry, *Tradisi Intelektual Islam* (Malang: Madani, 2015), hlm. 131.

dimusnahkan sehingga kaum muslimin dapat terhindar dari membacanya. Setelah itu dicetak ulang kitab-kitab yang steril dari dari hadis-hadis invalid dan *isrā'iliyyāt*. Tentu saja hal ini, menurut Abū Syaḥbah, terlalu berlebihan. Ia menyatakan, bagaimana mungkin dapat dimusnahkan seluruhnya sementara di dalam kitab tersebut tidak hanya memuat kebatilan, melainkan juga memuat ilmu yang banyak dan kebudayaan Islam yang otentik. Tidak mungkin demi menghilangkan keburukannya, kebaikannya (yang lebih besar) pun turut dimusnahkan. Ini adalah tindakan yang tidak dibenarkan oleh syariat dan akal. Di samping itu, hal ini tidak akan berjalan efektif, sebab jika ia dapat dilakukan terhadap perpustakaan-perpustakaan publik dan percetakan-percetakan besar, maka bagaimana dengan literatur-literatur yang tersimpan di perpustakaan-perpustakaan milik pribadi?! Di antara pemiliknya bahkan ada yang sangat menjaga dan mencintainya melebihi terhadap dirinya sendiri. Dan tidak seorangpun dibenarkan merampas hak orang lain dengan alasan di atas.

Kedua, sekelompok orang berpendapat agar kitab-kitab ini dikumpulkan dan disembunyikan, walaupun tidak dengan memusnahkannya, dari peredaran. Lagi-lagi, menurut Abū Syuḥbah, ini adalah hal yang mustahil dilakukan. Sebagaimana alasan di atas, kita tidak bisa mengambil secara paksa kitab-kitab yang dimiliki secara pribadi. Selain itu, dengan *isrā'iliyyāt* kita dapat melihat standar ilmiah serta peradaban masa tersebut beserta cara-cara berpikirnya. Sebab, apa yang mereka buat, tentu tidak terlepas dari lingkungan, paradigma, dan ruh dari masa tersebut (*world view*), termasuk apa yang telah mempengaruhinya, dan apa yang telah dipengaruhi olehnya.

Ketiga, adalah pendapat kelompok yang memandang bahwa infiltrasi-ilnfiltrasi (*dukhālā'*) ini harus ditandingi dengan menghadirkan penelitian-penelitian yang valid, kredibel, dan akuntabel yang mampu meng-*counter* pandangan-pandangan bathil dalam kitab-kitab yang sudah ada. Karya-karya tandingan ini kemudian bisa disebarkan secara luas dan masif ke seluruh pelosok negeri. Dengan ini, menurutnya, kita dapat setidaknya meminimalisir infiltrasi-ilnfiltrasi tersebut tanpa harus memberangus apa yang telah tersebar luas di mana-mana.

Untuk menyikapi *al-dakhīl* dalam bentuk *isrā'iliyyāt* ini para ulama membuat parameternya: *pertama*, jika ia diketahui kebenarannya dan tidak bertentangan dengan ajaran Islam, maka boleh diterima. *Kedua*, jika ia diketahui kebohongannya, maka harus ditolak. *Ketiga*, jika ia tidak diketahui kebenaran dan kebohongannya (*maskūt 'anhu*), maka lebih baik di-*tawaqquf*-kan atau dibiarkan saja. Sementara itu, kepada *al-dakhīl* dalam bentuk yang lain, linguistik dan *ṣaṭaḥāt ṣūfiyah* misalnya, para ulama juga memberikan kritikan dan rambu-rambu yang jelas dalam memahaminya. Di antara contohnya adalah ketika al-Zamakhshari menafsirkan Q.S. al-Nisa':164 وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى ...

تَكْلِيمًا bahwa *kallama* (berbicara) di sini dengan kata *jarraḥa* (melukai). Dengan demikian yang dimaksud ayat tersebut, menurut teologi Muktaẓilah adalah Allah telah melukai Nabi Musa dengan bermacam ujian serta cobaan, dan bukan berkata langsung sebagaimana mayoritas ulama menafsirkannya. Membaca penafsiran ini, Wahb al-Fāyad kemudian memberikan kritik tajam. Menurut penafsiran linguistik ini keluar dari makna populer bahasa Arab. Sebab orang Arab umumnya memahami kata *kallama*

sebagai perkataan atau pembicaraan.²⁶ Kritik lain juga datang dari pengarang *Inṣāf ‘alā Hāmisī al-Kasyāf*, Ibn Munīr. Baginya, penafsiran Zamakhsyari sangat jelas sebagai tafsir fanatisme madzhab yang berlebihan, kendati ia begitu pandai dalam ilmu bahasa.²⁷

D. Kesimpulan

Al-Qur'an sebagai pedoman hidup bagi seluruh umat manusia telah berusia ratusan tahun sejak ia pertama kali diturunkan 14 abad yang lalu. Perjalanan panjang ini membuka beragam kemungkinan besar bagaimana ia dipahami dan ditafsirkan, termasuk sesuatu yang kemudian tersusup di dalamnya. Apa yang disebut dengan istilah *al-aṣīl* dan *al-dakhīl* di sini adalah di antara upaya ulama dalam mempelajari hal tersebut. *Al-aṣīl* disebut sebagai sesuatu yang otentik dalam arti ia berdasar kepada al-Qur'an itu sendiri, hadis, *qaul* para sahabat dan tabi'in terhadap tafsir al-Qur'an. Sedangkan *al-dakhīl* adalah infiltrasi yang disusupkan kepada penafsiran-penafsiran al-Qur'an yang tidak dibangun di atas legalitas empat prinsip di atas serta bertentangan dengan akal sehat. Contoh-contoh di dalamnya sangat beragam sebagaimana bentuk, kategori dan klasifikasinya. Tidak berhenti di sini, para ulama juga memberikan banyak kritik, argumentasi, komentar terhadap tafsir-tafsir yang *maẓmūm* (tercela) tersebut dan menyikapinya secara prosedural dan profesional.

²⁶ Al-Fāyad, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, hlm. 67.

²⁷ *Ibid.*,

Daftar Pustaka

- Al-Fayad, Abd al-Wahhab Abd al-Wahab. *Al-Dakhil Fi Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*. Kairo: Maktabah al-Hadharah al-Islamiyyah, 1980.
- Al-Najjar, Jamal Mustafa Abd al-Hamid. *Ushul Al-Dakhil Fi Tafsir Ay Al-Tanzil*. Kairo: Jami'ah al-Azhar, 2001.
- al-Qastalani. *Irsyad Al-Sari Li Syarh Sahih Al-Bukhari*. Matba'ah al-Kubra al-Amiriyyah, n.d.
- Al-Qurthubi. *Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964.
- Al-Shabuni, Muhammad Ali. *Rawa'i Al-Bayan*. Beirut: Mu'assasah al-Rayyan, 1999.
- Al-Suyouti, Imam Jalaluddin. *Al-Itqan Fi Ulum Al-Qur'an*. Cet. vii. Lebanon: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, 2019.
- Al-Syaukani, Muhammad. *Al-Fawa'id Al-Majmu'ah Fi Al-Ahadis Al-Maudhu'ah*. Beirut: Dar Sadr, n.d.
- Al-Tarmasi, Muhammad Mahfudz. *Fath Al-Khabir Bi Syarh Miftah Al-Tafsir*. Jakarta: Maktabah al-Turmusy, 2019.
- Amin, Ahmad. *Fajr Al-Islam*. Kairo: Hindawi li al-Ta'lim wa al-Tsaqafah, 2012.
- Enok Ghosiyah. "Al-Dakhil Fi Al-Tafsir Sebagai Objek Kajian Ilmu Al-Qur'an." *Al-Fath* 9, no. 1 (2015).
- Ibn Qutaibah al-Dinawari. *Al-Masa'il Wa Al-Ajwibah Fi Al-Hadis Wa Al-Tafsir*. Dar Ibn Katsir, 1990.
- Mandhur, Ibn. *Lisan Al-'Arab*. Kairo: Dar al-Hadis, 2013.
- Moh. Alwy Amru Ghozali. "Menyoal Legalitas Tafsir: Telaah Kritis Konsep Al-Ashil Wa Al-Dakhil." *Tafsere* 6, no. 2 (2018).
- Muhammad Husein al-Dzahabi. *Al-Tafsir Wa Al-Mufasssirun*. Kairo: Dar al-Hadis, 2012.
- Muhammad Ulinnuha. *Metode Kritik Ad-Dakhil Fit-Tafsir*. Cet II. Jakarta Selatan: Qaf, 2022.
- Mun'im Sirry. *Tradisi Intelektual Islam*. Malang: Madani, 2015.
- Sayyid Muhammad ibn Alawy. *Al-Manhal Al-Lathif*. Hai'ah ash-Shofwah al-Malikiyyah, n.d.
- Syuhbah, Muḥammad Abū. *Al-Isrā'iliyyāt Wa Al-Maudhu'āt Fī Kutub Al-Tafsīr*. Maktabah al-Sunnah, 1987.
- Taqwa, Muhammad, Irfhan Irfhan, Hery Sahputra, and Ahmad Huzaifah. "Pengertian Dan Perkembangan Al-Dakhil Fi Al-Tafsir." *MUDABBIR* 5, no. 2 (2025).

- Umar, Husein Muhammad Ibrahim Muhammad. *Al-Dakhil Fi Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*. Kairo: Jami'ah al-Azhar, n.d.
- Wali Allah al-Dahlawi. *Al-Fauz Al-Kabir Fi Usul Al-Tafsir*. Damaskus: Dar al-Ghausani li al-Dirasat al-Qur'aniyah, 2008.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Mafhum Al-Nash Dirasah Fi 'Ulum Al-Qur'an*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 2014. <https://www.ptonline.com/articles/how-to-get-better-mfi-results>.