

AD-DAKHĪL DALAM TAFSIR SURAH AL-BAQĀRAH
(Studi Analisis Kitab *Al-Kashf wa al-Bayān* Karya *Muhammad al-Tha'labi* (w. 427 H))

SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas PTIQ
Jakarta

Sebagai Salah Satu Pernyataan Menyelesaikan Program Studi Strata Satu (S1)
Untuk Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag.)

Oleh:

Fathul Fahmi

NIM: 211910041



**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
1447 H/2025 M**

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Di bawah ini yang bertanda tangan :

Nama : Fathul Fahmi
NIM : 211910041
Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Judul Skripsi : *Ad-Dakhiil* Dalam Tafsir Surah Al-Baqārah (Studi Analisis Kitab
Al-Kashf wa al-Bayān Karya Muhammad al-Tha'labi (w. 427 H))

Dengan ini menyatakan :

1. Skripsi ini murni dari hasil karya sendiri. Apabila mengutip karya orang lain, akan dicantumkan sumbernya seperti ketentuan yang berlaku
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan skripsi ini adalah plagiat, maka penulis siap menerima sanksi atas perlakuan tersebut sesuai dengan peraturan yang berlaku di lingkungan kampus Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 24 September 2025



Nim. 211910041

SURAT TANDA PERSETUJUAN SKRIPSI

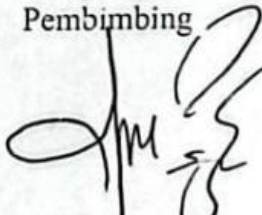
AD-DAKHĪL DALAM TAFSIR SURAH AL-BAQĀRAH
(Studi Analisis Kitab *Al-Kashf wa al-Bayān* Karya *Muhammad al-Tha'labi* (w.
427 H))

Skrripsi Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas
PTIQ Jakarta
Sebagai Salah Satu Pernyataan Menyelesaikan Program Studi Strata Satu (S1)
Untuk Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag.)

Oleh : Fathul Fahmi
NIM : 211910041

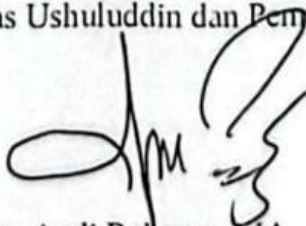
Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan Jakarta,.....2025

Menyetujui :
Pembimbing



Dr. Andi Rahman, MA


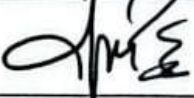


Mengetahui :
Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam



Dr. Andi Rahman, MA.

LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi yang berjudul "*AD-DAKHIL DALAM TAFSIR SURAH AL-BAQARAH (Studi Analisis Kitab *Al-Kashf wa al-Bayan* Karya Muhammad al-Tha'labi (w. 427 H))* yang ditulis oleh Fathul Fahmi dengan NIM: 211410041 telah dinyatakan lulus dalam sidang skripsi yang diselenggarakan pada hari Kamis, 2 Oktober 2025

No.	Nama Penguji	Jabatan	Tanda Tangan
1	Dr. Andi Rahman, MA	Ketua Sidang	
2	Dr. Andi Rahman, MA	Pembimbing	
3	Dr. Lukman Hakim, MA	Penguji 1	
4	Dr. M. Khoirul Anwar, MA	Penguji 2	

MOTTO

” Jangan pernah lelah untuk terus memberikan manfaat kepada siapapun dan apapun disekitarmu.

(Pesan Ayahanda sejak penulis masih kecil)

.....

TRANSLITERASI

1. Konsonan Tunggal

Arab	Latin	Arab	Latin
ا	a	ض	ḍ
ب	b	ط	ṭ
ت	t	ظ	ẓ
ث	th	ع	‘a
ج	j	غ	gh
ح	ḥ	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	dh	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	و	w
ش	sh	ه	h
ص	ṣ	ي	y

2. Vokal

Vokal Tunggal	Vokal Panjang	Vokal Rangkap
Fathah: a	ا : ā	ي ... : ay
Kasrah: i	ي : ī	و ... : aw
Ḍammah: u	و : ū	

3. Kata Sandang
 - a. Kata sandang yang diikuti alif lam (ال) *al-Qamariyyah* ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya. Contoh: البقرة - *al-Baqarah*, المدينة - *al-Madīnah*
 - b. Kata sandang yang diikuti oleh alif lam (ال) *al-Shamsiyyah* ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya. Contoh: الرجل - *al-Rajul*, الشمس - *al-Shams*.
4. *Syddah (Tasydīd)*

Syddah (Tasydīd) dalam sistem aksara Arab menggunakan lambang (◌), sedangkan untuk alih aksara ini dilambangkan dengan huruf, yaitu dengan cara menggandakan huruf yang bertanda *tasydīd*. Aturan ini berlaku secara umum, baik *tasydīd* yang berada di tengah kata, di akhir kata maupun yang terletak setelah kata sandang yang diikuti oleh huruf-huruf *shamsiyyah*. Contoh: امّن بالله - *āmanna billāhi*, امن السفهاء - *āmana al-Sufahā'*.
5. *Ta' Marbutah*

Apabila berdiri sendiri, *waqaf* atau diikuti oleh kata sifat (*na't*), maka huruf tersebut dialih aksarakan menjadi huruf "h" Contoh: الافئدة - *al-Af'idah*. Sedangkan *ta' marbutah* (ة) yang diikuti atau disambungkan (*di-wasal*) dengan kata benda (*isim*), maka dialih aksarakan menjadi huruf "t". Contoh: الاية الكبرى - *al-āyat al-kubrā*.
6. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan dengan apostrof. Namun, itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Bila terletak di awal kata, hamzah tidak dilambangkan, karena dalam bahasa Arab berupa alif. Contoh: امرت - *umirtu*, شيء - *syai'un*.
7. Huruf Kapital

Sistem penulisan huruf Arab tidak mengenal huruf kapital, akan tetapi apabila telah dialih aksarakan maka berlaku ketentuan Ejaan yang Disempurnakan (EYD) Bahasa Indonesia, seperti penulisan awal kalimat, huruf awal nama tempat, nama bulan, nama diri, dan lain-lain. Ketentuan yang berlaku pada EYD berlaku pula dalam alih aksara ini, seperti cetak miring (*italic*) atau cetak tebal (*bold*) dan ketentuan lainnya. Adapun untuk nama diri dengan kata sandang. Contoh: 'Alī Ḥasan al-'Arid, al-Asqalānī, al-Farmawī dan seterusnya. Khusus untuk penulisan kata Al-Qur'an dan nama-nama surahnya menggunakan huruf kapital. Contoh: Al-Qur'an, Al-Baqarah, Al-Fātiḥah dan seterusnya.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT, atas limpahan rahmat, kesehatan, serta kesempatan yang diberikan sehingga skripsi berjudul “*Ad-Dakhīl* Dalam Tafsir Surah Al-Baqārah (Studi Analisis Kitab *Al-Kashf wa al-Bayān* Karya Muhammad al-Tha‘labi (w. 427 H))”, ini akhirnya dapat terselesaikan. Penulisan skripsi ini dimaksudkan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana pada Program Studi Ilmu Al Qur’an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Universitas PTIQ Jakarta. Perjalanan menyusun skripsi ini penuh dengan tantangan, mulai dari rasa malas, kebuntuan ide, sampai revisi yang seolah nggak ada habisnya. Namun berkat doa, dorongan, dan bantuan banyak pihak, penulis bisa sampai di titik ini.

Dengan segala kerendahan hati, penulis ingin menyampaikan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Ibunda tercinta Nurhayati dan Ayahanda Iskandar yang tak henti-hentinya mendoakan, mendukung, dan menjadi sumber semangat terbesar dalam setiap langkah.
2. Adik tercinta, Rahmatul Husna dan Adiba Syakira Atmarini, yang dengan semangat suaranya mampu mengingatkan penulis untuk tidak mudah menyerah. Kehadiran dan cendanya selalu menjadi penyemangat tersendiri, seakan mengisi ruang hening dengan energi positif yang membuat perjalanan ini terasa lebih ringan.
3. Prof. Dr. KH Nasaruddin Umar, MA selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta yang telah memberikan fasilitas dan kesempatan untuk belajar.
4. Dr. Andi Rahman, MA selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam sekaligus dosen pembimbing, yang dengan penuh kesabaran dan ketelitian selalu memberikan arahan, motivasi, serta masukan berharga, bahkan ketika penulis sering terlambat menyerahkan draft.
5. Dr. Lukman Hakim, MA selaku Kaprodi Ilmu Al Qur’an dan Tafsir, yang selalu memberi arahan serta kesempatan kepada penulis dalam menyelesaikan proses akademik hingga tahap akhir skripsi ini.
6. Sahabat-sahabat terbaik, Kader dan Para Senior di Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia Komisariat Kebayoran Lama, yang selalu memberi energi, ruang berbagi gagasan, serta menjadi keluarga kedua dalam perjalanan intelektual dan pergerakan penulis. Dukungan, diskusi panjang, dan semangat kebersamaan kalian menjadi bagian berharga dalam menyelesaikan karya ini.
7. Rekan-rekan di Forum Senat Mahasiswa (FORSEMA) PTKIS Se-Jakarta Banten, yang senantiasa menjadi ruang silaturahmi, kolaborasi, dan wadah perjuangan bersama. Semangat intelektual dan kebersamaan yang tercipta menjadi motivasi tersendiri bagi penulis untuk terus belajar dan berkontribusi.

8. Saudara - saudara tercinta di Kosan Griya Mustika, yang dengan canda tawa, cerita malam, dan kebersamaan sehari-hari, menjadi penghibur sekaligus penyemangat di tengah lelahnya menulis. Kehangatan kosan menjelma rumah kedua yang membuat perjalanan ini lebih bermakna.
9. Terakhir, penulis ingin berterima kasih kepada diri sendiri, yang sudah berusaha bertahan di tengah rasa lelah, kebuntuan, bahkan keinginan untuk menyerah. Terima kasih telah mau terus berjalan meski langkah terasa berat, tetap menulis ketika pikiran buntu, dan berani menghadapi proses panjang ini. Semoga perjalanan ini menjadi pengingat bahwa setiap usaha sekecil apapun selalu berarti dan patut dihargai.

Penulis sadar bahwa skripsi ini masih jauh dari kata sempurna. Oleh karena itu, kritik dan saran yang membangun akan sangat berarti bagi perbaikan di masa mendatang. Besar harapan penulis, semoga karya sederhana ini dapat memberi manfaat, menjadi catatan berharga, dan membuka ruang inspirasi bagi siapapun yang membacanya.

Jakarta, 24 September 2025
Penulis

Fathul Fahmi

ABSTRAK

Penelitian ini membahas tema *ad-dakhīl* dalam tafsir Surah al-Baqarah pada kitab *al-Kashf wa al-Bayān* karya Muhammad al-Tha‘labī (w. 427 H). Kajian ini penting karena *ad-dakhīl*, yakni unsur asing yang menyusup ke dalam penafsiran al-Qur’an seperti *isrā’īliyyāt*, hadis *ḍa‘īf*, maupun penafsiran spekulatif—berdampak pada kemurnian makna ayat. Penelitian ini bertujuan menjelaskan bentuk-bentuk *ad-dakhīl* dalam penafsiran al-Tha‘labī, faktor-faktor penyebab masuknya, serta implikasinya terhadap pemahaman tafsir. Metode penelitian yang digunakan adalah kualitatif dengan pendekatan studi pustaka (*library research*) serta dianalisis melalui metode kritik tafsir, dengan sumber primer berupa kitab *al-Kashf wa al-Bayān* dan sumber sekunder berupa literatur tafsir klasik maupun kontemporer. Hasil penelitian menunjukkan bahwa dalam penafsiran Surah al-Baqarah, al-Tha‘labī banyak menggunakan riwayat *isrā’īliyyāt*, hadis *ḍa‘īf* bahkan *mawḍū‘*, serta narasi khurafat dan spekulasi terhadap ayat-ayat hukum. Faktor penyebab masuknya unsur *ad-dakhīl* antara lain: keterbukaan al-Tha‘labī dalam menghimpun berbagai riwayat tanpa seleksi ketat, pengaruh tradisi *isrā’īliyyāt*, lemahnya kritik sanad, serta kecenderungan corak tafsir *qaṣaṣī* (naratif) yang beliau gunakan. Kesimpulannya, tafsir al-Tha‘labī memperlihatkan sisi kekayaan narasi, tetapi pada saat yang sama mengandung banyak unsur *ad-dakhīl* yang menuntut sikap kritis agar tidak menyesatkan pemahaman keagamaan. Penelitian ini menegaskan pentingnya studi *ad-dakhīl fī al-tafsīr* sebagai upaya menjaga kemurnian tafsir al-Qur’an dari pengaruh riwayat lemah dan asing.

Kata Kunci: Ad-Dakhīl, Tafsir al-Qur’an, Isrā’īliyyāt, al-Kashf wa al-Bayān, al-Tha‘labī

ABSTRACT

This research discusses the theme of ad-dakhīl in the interpretation of Surah al-Baqarah within al-Kashf wa al-Bayān by Muhammad al-Tha‘labī (d. 427 H). This study is significant because ad-dakhīl, foreign elements infiltrating Qur’anic exegesis such as Isrū ‘līyyūt, weak (ḍa‘īf) traditions, or speculative interpretations, affects the authenticity of Qur’anic meaning. The aim of this research is to explain the forms of ad-dakhīl found in al-Tha‘labī’s tafsīr, the factors behind their inclusion, and their implications for the understanding of the Qur’an. The research employs a qualitative method using library research and applies the approach of tafsīr criticism. The primary source is al-Kashf wa al-Bayān, supported by secondary sources from both classical and contemporary tafsīr literature. The findings show that in interpreting Surah al-Baqarah, al-Tha‘labī frequently uses Isrū ‘līyyūt reports, weak and even fabricated traditions, as well as legendary or speculative narratives, particularly regarding legal verses. Several factors contributed to the presence of ad-dakhīl, including al-Tha‘labī’s openness in compiling various reports without rigorous verification, the influence of Jewish and Christian traditions, weak scrutiny of transmission chains, and his narrative (qaṣaṣī) exegetical style. In conclusion, al-Tha‘labī’s tafsīr demonstrates narrative richness but also contains many ad-dakhīl elements that require critical reading to avoid misleading religious understanding. This study highlights the importance of ad-dakhīl fī al-tafsīr as a scholarly effort to safeguard the authenticity of Qur’anic exegesis from weak and foreign influences.

Keywords: Ad-Dakhīl, Qur’anic Exegesis, Isrū ‘līyyūt, al-Kashf wa al-Bayān, al-Tha‘labī

DAFTAR ISI

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI	Error! Bookmark not defined.
SURAT TANDA PERSETUJUAN SKRIPSI.....	Error! Bookmark not defined.
MOTTO	iii
TRANSLITERASI.....	v
KATA PENGANTAR.....	vii
ABSTRAK	ix
ABSTRACT.....	x
DAFTAR ISI.....	xi
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi Masalah.....	6
C. Pembatasan Masalah.....	6
D. Rumusan Masalah.....	6
E. Tujuan dan Manfaat Penelitian	6
F. Tinjauan Pustaka.....	7
G. Metodologi Penelitian.....	11
1. Jenis Penelitian.....	11
2. Sumber Data.....	12
3. Teknik Pengumpulan Data.....	12
4. Teknik Analisis Data.....	12
5. Teknik Penulisan	13
H. Sistematika Penulisan	13
BAB II TINJAUAN UMUM TENTANG AD-DAKHĪL FĪ AT-TAFSĪR.....	15
A. Definisi <i>ad-Dakhīl</i>	15
B. Faktor-Faktor Penyebab Terjadinya <i>ad-Dakhil</i>	18
1. Faktor Internal	18
2. Faktor Eksternal	19
C. Sejarah dan Perkembangan <i>ad-Dakhīl</i>	20
1. Sejarah <i>ad-Dakhīl</i> dalam Tafsir	20
2. Perkembangan <i>ad-Dakhīl</i> dalam Tafsir.....	23
3. Urgensi Mempelajari <i>ad-Dakhi>l</i>	24
D. Macam-macam Bentuk <i>ad-Dakhīl</i>	24
1. <i>Al-Dakhīl Bi Al-Ma'sūr</i> (Riwayat).....	26
2. <i>Al-Dakhīl Bi Al-Ra'y</i> (ijtihad)	30
3. <i>Al-Dakhīl Bi al-Isyārah</i>	32
BAB III PROFIL KITAB TAFSĪR AL-KASHF WA AL-BAYAN KARYA MUHAMMAD AL-THA'LABI.....	37
A. Biografi Muhammad Al-Tha'Labi.....	37
1. Riwayat Hidup	37
2. Landasan Keagamaan Imam al-Tha'labi.....	38
3. Guru dan Murid <i>Al-Tha'labi</i>	40
B. Profil Kitab Tafsir <i>Al-Kashf Wa Al-Bayan</i>	41
1. Karakteristik Tafsir <i>Al-Kashf Wa Al-Bayan</i>	41

2. Metode dan Corak Tafsir <i>Al-Kashfu Wa Al-Bayan</i>	44
C. Pandanga Ulama Terhadap Tafsir <i>Al-Kasyfu Wa Al-Bayan</i>	45
BAB IV AD-DAKHIL DALAM TAFSIR AL-KASHF WA AL-BAYAN.....	47
A. Kisah Adam dan Hawa	47
1. Ringkasan Kisah Adam dan Hawa.....	47
2. Analisis <i>Ad-Dakhil</i> Kisah Adam dan Hawa.....	48
B. Kisah Harut dan Marut.....	50
1. Ringkasan Kisah Harut dan Marut	50
2. Analisis <i>Ad-Dakhil</i> Kisah Harut dan Marut	54
C. Kisah Ṭālūt dan Jālūt	56
1. Ringkasan Kisah Ṭālūt dan Jālūt.....	56
2. Analisis <i>Ad-Dakhil</i> Kisah Ṭālūt dan Jālūt.....	63
D. Kisah Uzair	67
1. Ringkasan Kisah ‘ <i>Uzayr</i>	67
2. Analisis <i>ad-Dakhil</i> Kisah ‘ <i>Uzayr</i>	70
E. Kisah Bani Israil	72
1. Ringkasan Kisah Sapi Bani Israil.....	72
2. Analisis <i>ad-Dakhil</i> Kisah Sapi Bani Israil.....	74
BAB V PENUTUP.....	79
A. Kesimpulan	79
DAFTAR PUSTAKA.....	81
TENTANG PENULIS	85

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Perkembangan penafsiran Al-Qur'ān berjalan seiring dengan dinamika persoalan yang dihadapi umat manusia dari masa ke masa. Setiap zaman membawa tantangan dan realitas sosial yang berbeda, sehingga interpretasi terhadap teks suci pun mengalami perluasan makna dan pendekatan. Pada masa awal turunnya wahyu, proses penafsiran dilakukan secara langsung oleh Rasulullah saw., yang tidak hanya menyampaikan ayat-ayat Al-Qur'ān, tetapi juga memberikan penjelasan, konteks, dan aplikasi praktis dari isi wahyu tersebut kepada para sahabat. Penafsiran pada masa ini bersifat otoritatif karena bersumber dari Rasulullah sebagai penerima wahyu dan penjelasnya. Para sahabat kemudian menjadi rujukan dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'ān melalui pemahaman yang mereka peroleh secara langsung dari Nabi, yang menjadi fondasi penting bagi perkembangan tafsir di masa-masa selanjutnya.¹

Setelah wafatnya Rasulullah, proses penafsiran dilanjutkan oleh para sahabat berdasarkan pemahaman mereka masing-masing. Pada fase inilah mulai tampak adanya perbedaan-perbedaan dalam penafsiran. Perbedaan tersebut disebabkan oleh dua faktor utama: pertama, sifat Al-Qur'ān yang memuat makna yang beragam; dan kedua, faktor eksternal berupa kapasitas dan keahlian mufassir. Adapun syarat menjadi mufassir meliputi akidah yang lurus, kebersihan hati dari hawa nafsu, menjadikan Al-Qur'ān sebagai rujukan utama sebelum hadis, penguasaan bahasa Arab dan cabang-cabang ilmunya, pemahaman terhadap ulumul Qur'ān, serta kemampuan memahami makna Al-Qur'ān secara cermat.²

Kecenderungan para mufassir dalam memahami Al-Qur'an sering kali dipengaruhi oleh latar belakang pribadi, ideologi, situasi politik, serta pengaruh penguasa pada masanya. Faktor-faktor tersebut membentuk cara pandang dan metode penafsiran yang berbeda-beda antara satu mufassir dengan yang lain. Akibatnya, tafsir menjadi sebuah disiplin ilmu yang sangat dinamis dan tidak mengenal titik akhir; ia senantiasa berkembang seiring dengan munculnya beragam persoalan manusia yang terus berubah dan bertambah kompleks. Perkembangan zaman, konteks sosial, budaya, hingga tantangan baru dalam kehidupan turut memengaruhi corak penafsiran Al-Qur'an. Hal ini memunculkan corak-corak tafsir yang beragam, bahkan membentuk aliran-aliran tafsir yang berbeda-beda, yang masing-masing

¹ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-Aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer* (Yogyakarta: Adab Press, 2014), h. 11-12.

² Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*, trj. Mudzakir AS. (Bogor: Litera AntarNusa, 2011), h. 462-465.

membawa nuansa khas sesuai dengan latar belakang dan tujuan para mufasirnya.³

Tafsir pada hakikatnya merupakan hasil dari proses olah pikir, refleksi, dan pemahaman manusia terhadap teks Al-Qur'an yang bersifat ilahi. Ia lahir dari upaya intelektual para mufassir dalam menggali makna ayat-ayat suci secara mendalam dan kontekstual.⁴ Selama ia menjadi produk pemikiran manusia, maka tidak bisa dilepaskan dari kemungkinan kekeliruan, bahkan penyimpangan dalam penafsiran (*inhirāf*). Salah satu bentuk penyimpangan tersebut dikenal dengan istilah *al-dakhīl* dalam tafsir. Secara bahasa, *dakhīl* berasal dari kata *dakhila* yang berarti mengalami kerusakan dari dalam atau mengandung cacat. Penyimpangan ini terjadi ketika unsur asing atau gagasan yang tidak sesuai masuk ke dalam tafsir, sehingga merusak kemurnian makna asli ayat Al-Qur'an.⁵ Adapun secara istilah, *al-dakhīl* dalam konteks tafsir adalah unsur cacat atau aib yang sengaja disembunyikan dan disusupkan ke dalam sebagian bentuk tafsir Al-Qur'an yang tampaknya otentik. Unsur ini membuat tafsir tersebut kelihatan asli dan sah, padahal sebenarnya mengandung kesalahan atau pengaruh asing yang dapat menyesatkan pemahaman terhadap teks suci.⁶

Secara etimologis, kata kerja yang tersusun dari huruf *dal*, *kha*, dan *lam* dengan bentuk pelafalan *dakhila* mengandung makna kerusakan yang menjalar ke bagian dalam sesuatu, baik secara fisik maupun maknawi. Dalam konteks ini, istilah tersebut merujuk pada kondisi di mana suatu hal mengalami kerusakan internal atau tercemari oleh unsur-unsur yang tidak semestinya. Menurut penjelasan *Ibnu Manzhūr*, istilah ini menggambarkan masuknya suatu elemen asing dari luar ke dalam diri manusia, yang berdampak negatif terhadap akal, mental, bahkan kondisi fisiknya. Makna ini kemudian diadopsi dalam kajian tafsir untuk menunjukkan adanya unsur luar yang mencemari kemurnian pemahaman terhadap Al-Qur'an.⁷

Secara umum, terdapat dua faktor utama yang menjadi penyebab masuknya unsur *al-dakhīl* ke dalam penafsiran Al-Qur'an. Faktor pertama berkaitan dengan intensitas interaksi antara Rasulullah SAW beserta para sahabat dengan kaum Ahli Kitab, terutama dari kalangan bangsa Yahudi seperti Bani Qaynuqa', Bani Nadir, dan Bani Qurayzah. Interaksi ini tidak

³ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik Al-Dakhil fit-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi Dalam Penafsiran al-Qur'an* (Jakarta: PT Qaf Media Kreativa 2019), h. 44.

⁴ Muhammad Ulinuha, *Konsep Al-Ashil dan Al-Dakhil Dalam Tafsir Al-Qur'an*, jurnal Madania (Riau: UIN Suska, 2017), Vol. 21, No. 2, h 127.

⁵ Ibrahim Mustafa, *al-Mu'jam al-Wasit*, (Turki: Dar al-Da'wah, 1990), 275.

⁶ Ahmad Fakhruddin fajrul Islam, "Al-Dakhil fi Tafsir (Studi Kritis dalam Metodologi Tafsir)", dalam Jurnal Tafaquh (Jombang: IAIBAFa, 2014), vol. 2 No. 2, h. 81.

⁷ Ahmad Fakhruddin Fajrul Islam, "Al-Dakhil fi Al-Tafsir (Studi Kritis dalam Metodologi Tafsir)", dalam Jurnal Tafaquh (Jombang: IAIBAFa, 2003), Vol. 2, No. 1, h. 78.

hanya terjadi dalam ranah sosial-politik, tetapi juga dalam aspek keagamaan dan intelektual. Dalam proses dakwah dan dialog yang berlangsung, sebagian riwayat, kisah, dan tradisi lisan dari Ahli Kitab ikut terbawa dan memengaruhi pemahaman sebagian sahabat terhadap ayat-ayat tertentu, terutama yang berkaitan dengan kisah-kisah para Nabi (*qaṣaṣ al-anbiyā*). Meski sebagian riwayat tersebut dianggap bisa memperkaya pemahaman historis, namun tidak sedikit yang ternyata mengandung unsur *isra'iliyyat* yang tidak jelas kebenarannya, bahkan berpotensi menyesatkan jika tidak disaring secara kritis.⁸

Dalam proses dakwah tersebut, terjadi dialog dan pertemuan yang membuka peluang masuknya informasi dari tradisi mereka ke dalam tafsir. Faktor kedua adalah keterlibatan sebagian orang Yahudi yang memeluk Islam namun kemudian menyebarkan hadis palsu atau menyampaikan riwayat yang direkayasa, terutama ketika mereka dimintai keterangan terkait kisah-kisah dalam Al-Qur'an yang disampaikan secara global. Dari sinilah kemudian terbentuk jalan bagi masuknya unsur *al-dakhil* ke dalam penafsiran Al-Qur'an.⁹

Kondisi ini menjadi semakin mengkhawatirkan ketika diketahui bahwa dalam berbagai kitab tafsir, terdapat sejumlah sumber penafsiran yang diragukan validitasnya. Beberapa di antaranya berupa riwayat-riwayat *isrā'īliyyāt* yang bersumber dari tradisi Yahudi dan Nasrani, hadis-hadis yang statusnya lemah bahkan palsu, serta pendapat-pendapat dari generasi terdahulu yang tidak jelas asal-usul maupun otoritas keilmuannya. Keberadaan unsur-unsur seperti ini tentu menimbulkan persoalan dalam menjaga kemurnian tafsir dan memerlukan kajian kritis untuk memilah antara yang dapat dijadikan pegangan dengan yang patut ditinggalkan.¹⁰

Salah satu kitab tafsir yang paling banyak disorot oleh kalangan ulama adalah Tafsir karya Al-Tha'labī yang berjudul *al-Kasyf Wa al-Bayān 'An Tafsīr al-Qur'ān*. Ia dikenal sebagai seorang mufassir terkemuka yang hidup pada akhir abad keempat Hijriah, setelah runtuhnya Daulah Abbasiyah. Al-Tha'labī dikenal sebagai sosok yang memiliki reputasi ilmiah yang tinggi di kalangan ulama pada masanya. Hal ini dapat dibuktikan melalui berbagai pujian yang disampaikan para ulama atas kedalaman dan kematangan keilmuannya, serta kontribusinya yang signifikan dalam pengembangan ilmu tafsir di dunia Islam.¹¹

⁸ Muhammad Jamal al-Din al-Qasimi, *Tafsir al-Qasimi* (Kairo: Isa al-Babi al-Halabi, 1958), juz 6, h. 445.

⁹ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik Al-Dakhil fit-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi Dalam Penafsiran al-Qur'an*, h. 57

¹⁰ Tri Aprilia, "Ad-Dakhil Dalam Tafsir Hizbut Tahrir Indonesia (Studi Kritis Terhadap Penafsiran Ayat-ayat Al-Qur'an dalam Buletin Dakwah Kaff)", *Skripsi* pada Intitut Ilmu AlQur'an (IIQ) Jakarta, 2019, h. 2.

¹¹ Alif Hibatullah, "Telaah Kitab Al-Kashfu wa Al-Bayan 'An Tafsir Al-Qur'an Karya Imam Al-Tha'labi", dalam *Jurnal Hamalatul Qur'an* (Jombang: PonPes Hamalatul Qur'an, 2023), Vol. 4, No. 2, h. 128

Banyak kalangan menilai bahwa tafsir ini memiliki sisi negatif, yaitu segi riwayat dan cerita-cerita Bani Israil. Sisi negatif ini dapat dilihat dengan membaca dan menganalisa isi tafsir tersebut melalui kaca mata ilmu hadis. Para ulama yang memberikan penilaian sebagaimana tersebut adalah Imam Ibnu Taimiyah (*al-Muqaddimah Fî Uṣul al-Tafsîr*), Imam Ibnu Kaṣîr (*al-Bidâyah Wa al-Nihâyah*), Imam al-Kattâni (*al-Risâlah al-Mustaṭrifah*) dan Dr. Muhammad Husain al-Žahabi (*al-Tafsîr Wa al-Mufasssîrîn*).¹² Tafsir Al-Tha‘labî, menurut Ibnu Taimiyah, mengandung banyak ilmu dan pengetahuan yang berharga. Namun, Ibnu Taimiyah juga menilai bahwa Al-Tha‘labî termasuk orang yang kurang mampu membedakan mana yang benar dan mana yang salah dalam riwayat yang ia gunakan (disebut Hâtib al-Lail). Akibatnya, dalam tafsirnya banyak ditemukan riwayat-riwayat yang sangat lemah, bahkan beberapa di antaranya palsu, yang turut dimasukkan tanpa seleksi ketat. Hal ini menjadikan tafsir tersebut perlu dibaca dengan hati-hati dan sikap kritis.¹³

Ibnu Kaṣîr berkata bahwa Al-Tha‘labî adalah sosok yang banyak mendengar dan meriwayatkan hadis dari berbagai sumber. Karena sifatnya yang sangat aktif dalam mengumpulkan riwayat, tidak jarang dalam karya-karyanya ditemukan hal-hal yang aneh atau tidak lazim. Oleh sebab itu, sebagian ulama menyarankan untuk berhati-hati dalam menggunakan tafsirnya, terutama ketika menghadapi riwayat yang kurang kuat atau meragukan..¹⁴ Jalaluddin al-Suyūṭi berkata bahwa jalur riwayat Ibnu Abbas yang paling lemah dan kurang dapat dipercaya adalah jalur al-Kalbi dari Abi Salih yang bersambung kepada Ibnu Abbas. Jika jalur ini digabungkan dengan jalur Muhammad bin Marwan al-Sudiy al-Sagir, maka hal tersebut menjadi sebuah jalur dusta yang tidak dapat dipertanggungjawabkan. Menurutnya, jalur sanad semacam ini banyak digunakan oleh para mufasssîr seperti aṣ-Ṣa‘labî dan al-Wâhidiy dalam karya-karya mereka, sehingga perlu kehati-hatian dalam menerima riwayat-riwayat dari jalur tersebut.¹⁵

Salah satu contoh dalam penafsirannya terhadap Surah al-Qaṣaṣ, al-Tha‘labî memuat sejumlah hadis palsu yang berkaitan dengan keutamaan membaca surah-surah Al-Qur’an secara spesifik. Ia mencantumkan keutamaan dari Surah al-Qaṣaṣ hingga Surah Saba’, dengan menyebutkan ganjaran tertentu bagi pembacanya. Misalnya, dalam tafsir Surah al-Qaṣaṣ, al-Tha‘labî meriwayatkan bahwa Rasulullah SAW bersabda: *“Barang siapa membaca Surah al-Qaṣaṣ, maka ia akan mendapatkan pahala sepuluh kebaikan dikalikan dengan jumlah orang-orang yang membenarkan dan*

¹² Khoirun Niat, “Ad-Dakhîl Dalam Kitab Al-Kasyfu Wa Al-Bayân ‘An Tafsîr Al-Qur’ân Karya Imam Aṣ-Ṣa‘labiy W. 427 H”, dalam Jurnal AN NUR (Yogyakarta: IIQ an-Nur, 2013), Vol. 5, No, 1, h. 3

¹³ Ibnu Taimiyah, *Al-Muqaddimah Fi Ushul al-Tafsir*, (Beirut: Dar Ibnu Hazm, 1997), h. 69

¹⁴ Ibnu Kasir, *Al-Bidayah wa al-Nihayah*, (Mesir: Dar Hajar, 1998), Jil. 15, h. 660

¹⁵ Jalaluddin al-Suyuti, *Al-Itqan fi Ulum al-Qur’an*, (Kairo: Maktabah Dar al-Turas, 1985), Jil. 4, h. 209

*mendustakan Nabi Musa AS. Seluruh malaikat di langit dan bumi akan menjadi saksi bahwa ia adalah orang yang jujur. Segala sesuatu akan binasa kecuali Allah; Dialah pemilik segala aturan dan hanya kepada-Nya kalian akan kembali.*¹⁶

Hadis ini merupakan bagian dari rangkaian hadis palsu yang membahas keutamaan masing-masing surah dalam Al-Qur'an secara berurutan. Riwayat tersebut memiliki beberapa jalur sanad, namun seluruhnya tidak sah karena bersumber dari periwayat yang dikenal sebagai pendusta.¹⁷ Dengan demikian, hadis ini sama sekali tidak dapat dinisbatkan kepada Rasulullah SAW karena tidak memiliki landasan yang sah. Meskipun memang terdapat beberapa surah dalam Al-Qur'an yang keutamaannya didukung oleh hadis-hadis sahih, seperti Surah al-Fātihah, al-Kahfi, dan beberapa lainnya, namun narasi yang mengklaim keutamaan setiap surah satu per satu tanpa dasar yang kuat adalah tidak valid dan tergolong sebagai hadis palsu (*maudhū'*). Klaim semacam ini justru dapat menyesatkan pemahaman umat terhadap Al-Qur'an jika tidak dikritisi secara ilmiah.

Berangkat dari penilaian para pakar serta beberapa contoh yang telah disebutkan sebelumnya, penulis terdorong untuk melakukan kajian yang lebih mendalam mengenai keberadaan unsur "*ad-Dakhīl*" dalam salah satu kitab tafsir klasik, yaitu *Al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān* karya Imam al-Tha'labī. Penelitian ini difokuskan pada penafsiran surah al-Baqarah, karena surah tersebut memuat banyak kisah dan hukum yang membuka kemungkinan besar terjadinya penyisipan unsur-unsur luar yang tidak valid. Oleh karena itu, penulis merasa penting untuk menelaah dan mengkritisi sejauh mana unsur *ad-Dakhīl* terdapat dalam tafsir surah tersebut serta dampaknya terhadap pemahaman keislaman yang bersumber dari tafsir tersebut.

Berdasarkan paparan sebelumnya, penulis berasumsi bahwa masih terdapat bentuk-bentuk *ad-dakhīl* lain dalam *Tafsir al-Kashf wa al-Bayān 'An Tafsīr al-Qur'ān* yang belum diungkap secara eksplisit maupun diklarifikasi secara tegas oleh al-Tha'labī sendiri. Beberapa riwayat atau penafsiran tampak dimasukkan tanpa landasan sanad yang kuat atau keterangan kritis yang memadai, sehingga membuka ruang bagi masuknya unsur-unsur yang meragukan. Atas dasar itulah, penulis merasa terdorong untuk mendalami lebih jauh kecenderungan penafsiran al-Tha'labī, khususnya dalam surah al-Baqarah, melalui sebuah penelitian yang berjudul *Ad-Dakhīl dalam Tafsir Surah al-Baqarah (Studi Analisis Kitab al-Kashf wa al-Bayān karya Muhammad al-Tha'labī)*. Kajian ini diharapkan mampu

¹⁶ Abu Ishaq al-Sa'labī, *Al-Kasyfu wa al-Bayan 'an Tafsir al-Qur'an*, (Beirut: Dar Ihya al-Turas al-Islamiy, 2002), Jil. 12, h. 232.

¹⁷ Muhammad Abu Syahbah, *Al-Israiliyyat wa al-Maudhu'at fi Kutub al-Tafsir* (Kairo: Maktabah as-Sunnah, 2006) h. 307.

mengidentifikasi dan menganalisis secara kritis keberadaan serta dampak unsur *ad-dakhil* dalam karya tafsir klasik tersebut.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, muncul beberapa identifikasi masalah, antara lain:

1. Bagaimana metodologi dan kecenderungan penafsiran yang digunakan Al-Tha‘labī dalam Tafsir *al-Kasyf Wa al-Bayān*?
2. Bagaimana Dakhil dalam dalam Tafsir *al-Kasyf Wa al-Bayān* pada surah al-Baqarah?
3. Bagaimana macam dan kategori *al-Dakhil* dalam penafsiran surah al-Baqarah pada tafsir *al-Kasyf Wa al-Bayān*?
4. Apa yang melatar belakangi terjadinya Dakhil dalam Tafsir *al-Kasyf Wa al-Bayān*?

C. Pembatasan Masalah

Agar lebih fokus dan terarah dan tidak melebar pada materi-materi yang tidak berkaitan dengan judul ini, maka pembatasan masalah pada penelitian ini dibutuhkan. Adapun penelitian ini terbatas pada pembahasan tentang indikasi-indikasi atau unsur-unsur *ad-dakhil* (infiltrasi) dengan berbagai variannya yang terdapat pada *Tafsir al-Kasyf Wa al-Bayān*. Penelitian ini hanya fokus pada satu surah diantara surah-surah yang ada dalam Al-Qur’ān yaitu surah al-Baqarah.

D. Rumusan Masalah

Berdasarkan penjelasan identifikasi masalah hingga pembatasan masalah, penelitian ini mempunyai pertanyaan utama (*mayor question*) sebagai problem akademik yang dijawab, yaitu:

1. Bagaimana *Ad-Dakhil* Dalam Surah Al-Baqarah pada Kitab Tafsir *Al-Kashf wa al-Bayān* Karya Muhammad al-Tha‘labi?

E. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Berdasarkan latar belakang dan rumusan masalah di atas, maka dapat disimpulkan tujuan dan manfaat penelitian ini sebagai berikut:

1. Tujuan penelitian
 - a. Untuk mengetahui metodologi dan kecenderungan penafsiran yang digunakan Al-Tha‘labī dalam Tafsir *al-Kasyf Wa al-Bayān*
 - b. Untuk mengetahui Dakhil dalam dalam Tafsir *al-Kasyf Wa al-Bayān* pada surah al-Baqarah.
 - c. Untuk mengetahui macam dan kategori *al-Dakhil* dalam penafsiran surah al-Baqarah pada tafsir *al-Kasyf Wa al-Bayān*
 - d. Untuk mengetahui latar belakang terjadinya *ad-Dakhil* dalam Tafsir *al-Kasyf Wa al-Bayān*.

2. Manfaat penelitian

Adapun manfaat dari hasil penelitian ini adalah sebagai berikut:

- a. Manfaat penelitian ini adalah memberikan pengetahuan kepada setiap pembaca dan memahami bahwa dalam Al-Qur'an terdapat *ad-dakhil* (infiltrasi) yang terkandung dalam Tafsir *al-Kasyf Wa al-Bayān* dan mengklasifikasikan sesuai dengan ketentuan masing-masing.
- b. Penelitian ini juga mudah-mudahan dapat memberikan khazanah keilmuan dalam islam khususnya dalam bidang tafsir, dan dapat bermanfaat bagi kepentingan akademis, maupun masyarakat luas terutama kaum muslimin.

F. Tinjauan Pustaka

Penelitian terdahulu atau *literature review* atau kajian kepustakaan adalah uraian tentang siapa saja yang telah meneliti tema yang sama dengan tema dalam skripsi dan apa saja hasil penelitiannya. Dalam sub bab penelitian terdahulu, perlu diungkapkan ringkasan dari setiap penelitian terdahulu dan apa kesamaan dan perbedaan dengan apa yang diteliti dalam skripsi.¹⁸ Adapun penelitian yang terkait dengan pokok pembahasan yang penulis kaji antara lain sebagai berikut:

1. Penelitian yang dilakukan oleh Nora Idola berjudul "*Ad-Dakhil dalam Tafsir al-Mishbāḥ Karya M. Quraish Shihab (Kajian Perspektif tentang Ayat-ayat Kisah dan Hukum)*" (Fakultas Ushuluddin, UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 1443 H/2022 M) bertujuan untuk menelaah keberadaan unsur *ad-dakhil* dalam Tafsir al-Mishbāḥ karya Quraish Shihab, khususnya pada ayat-ayat kisah dan hukum. Penelitian ini dilatarbelakangi oleh adanya sejumlah penafsiran Quraish Shihab yang dinilai kontroversial, karena merujuk pada tokoh-tokoh yang pandangannya berbeda dari jumbuh ulama. Penelitian ini merupakan jenis penelitian kepustakaan (library research) dengan menggunakan pendekatan kritik tafsir. Data primer yang digunakan adalah Tafsir al-Mishbāḥ, sementara data sekunder berupa literatur-literatur pendukung terkait tafsir dan *ad-dakhil*.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa terdapat beberapa bentuk *ad-dakhil* dalam Tafsir al-Mishbāḥ, baik dalam bentuk bil *ma'tsūr* maupun bil *ra'y*. Dalam kategori bil *ma'tsūr*, ditemukan dua hadis palsu: (1) hadis mengenai nazar Ali bin Abi Ṭālib pada QS. al-Insān [76]: 8, dan (2) hadis tentang kisah *gharānīq* pada QS. al-Ḥajj [22]: 52. Sedangkan dalam kategori bil *ra'y*, ditemukan pada: (1) kisah Nabi Dāwūd dalam QS. Ṣād

¹⁸ Andi Rahman, *Menjadi Peneliti Pemula Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Insititut PTIQ Jakarta, 2022, h. 11

[38]: 23–25, dan (2) ayat tentang hijab dalam QS. an-Nūr [24]: 31. Peneliti menyimpulkan bahwa kemunculan ad-dakhīl dalam tafsir Quraish Shihab disebabkan oleh beberapa hal, antara lain: kurangnya kehati-hatian terhadap validitas riwayat, adanya indikasi penyisipan ad-dakhīl dengan tujuan menjelaskan kelemahan atau kerusakan riwayat tersebut, serta karena tokoh-tokoh yang menjadi rujukan dalam tafsirnya dikenal sebagai sosok yang memunculkan banyak kontroversi.¹⁹

2. Penelitian yang dilakukan oleh Ita Purnama Sari berjudul "*Al-Dakhīl dalam Tafsir Jalālain Surat al-Kahfī Ayat 60–82*" (Program Studi Ilmu Al-Qur'ān dan Tafsir, Fakultas Agama Islam, Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2021), bertujuan untuk mengkaji bentuk al-dakhīl dalam penafsiran Tafsir Jalālain pada ayat-ayat kisah Nabi Mūsā dan Khidīr. Penelitian ini dilatarbelakangi oleh fenomena masuknya unsur-unsur penafsiran yang tidak berdasar seperti *isrā'īliyyāt*, hadis *da'īf*, hadis *maudhū'*, serta ta'wil spekulatif ke dalam kitab-kitab tafsir. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan pendekatan kritik tafsir, serta menggunakan metode deskriptif-analitis untuk mengungkap dan mengurai bentuk-bentuk al-dakhīl yang ditemukan. Tujuannya adalah untuk menguji keotentikan suatu teks dalam penafsiran ayat-ayat tertentu.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa bentuk al-dakhīl yang ditemukan dalam Tafsir Jalālain surat al-Kahfī ayat 60–82 adalah dalam bentuk *al-dakhīl bi al-ma'thūr*, khususnya dari jenis *isrā'īliyyāt*. Beberapa bentuk *al-dakhīl* tersebut antara lain: (1) kisah Nabi Khidīr membunuh anak kecil saat turun dari perahu; (2) kisah negeri yang disinggahi oleh Mūsā dan Khidīr bernama Antakiyah dan tembok yang ditegakkan setinggi seratus hasta; (3) kisah pemilik perahu berjumlah sepuluh orang; (4) kisah pengganti anak kecil yang dibunuh adalah seorang wanita yang kemudian menikah dengan seorang Nabi dan melahirkan Nabi lain sebagai petunjuk umat; serta (5) kisah harta simpanan anak yatim berupa emas dan perak. Penelitian ini memberikan kontribusi akademik dalam diskursus Ilmu Al-Qur'ān dan Tafsir, khususnya dalam tema *al-dakhīl fī al-tafsīr*, sebagai bagian dari upaya menjaga keotentikan penafsiran dan

¹⁹Nora Idola, *Ad-Dakhīl dalam Tafsir al-Mishbāh Karya M. Quraish Shihab (Kajian Perspektif tentang Ayat-ayat Kisah dan Hukum)*, Skripsi pada UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2022.

menganalisis pengaruh luar yang menyusup ke dalam teks tafsir Al-Qur'an.²⁰

3. Penelitian yang dilakukan oleh Shidqia Al-Muntadhar berjudul "*Ad-Dakhil dalam Tafsir Surah al-Kahfi: Studi Analisis Kitab al-Kasyif Karya Muhammad Jawwad Mugnyah (w. 1979 M)*" (Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Program Pascasarjana, Institut Ilmu Al-Qur'an [IIQ] Jakarta, 1446 H/2024 M), bertujuan untuk mengungkap bentuk-bentuk ad-dakhil dalam penafsiran surat al-Kahfi sebagaimana tercantum dalam kitab *Tafsir al-Kasyif*. Kitab tafsir ini ditulis oleh Muhammad Jawwad Mugnyah, seorang ulama Syi'ah kontemporer asal Lebanon yang dikenal produktif dalam menulis dan memiliki pengaruh ideologis yang kuat. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dalam bentuk studi kepustakaan (library research), dengan pendekatan kritik tafsir dan metode deskriptif-analitis serta komparatif. Sumber utama dalam penelitian ini adalah kitab *Tafsir al-Kasyif*, dengan dukungan dari berbagai referensi literatur lain yang relevan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa penafsiran Muhammad Jawwad Mugnyah terhadap surat al-Kahfi dalam *Tafsir al-Kasyif* mengandung unsur ad-dakhil. Secara spesifik ditemukan empat bentuk ad-dakhil al-ma'tsur, terdiri dari tiga hadis da'if dan satu israh'iliyyat, serta tiga bentuk ad-dakhil al-ra'yi yang merupakan hasil ijtihad pribadi mufassir. Unsur-unsur ad-dakhil ini muncul karena dua faktor utama: pertama, fanatisme ideologis terhadap sekte yang dianut oleh penulis; kedua, kelalaian dalam memilih dan mengutip sumber-sumber informasi yang lemah atau tidak jelas kredibilitasnya. Penelitian ini menegaskan pentingnya sikap kritis terhadap tafsir yang dipengaruhi oleh kecenderungan ideologis tertentu, serta menggarisbawahi urgensi menjaga kemurnian tafsir dari unsur-unsur luar yang tidak valid secara ilmiah maupun normatif.²¹
4. Penelitian yang dilakukan oleh Muhammad Alwi Abdussalam berjudul "*Al-Dakhil fi al-Tafsir (Studi Tafsir al-Kasyif)*" (Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 1441 H/2020 M), bertujuan untuk mengungkap unsur ad-dakhil dalam *Tafsir al-Kasyif* karya al-Zamakhshari. Al-Dakhil dalam konteks ini dimaknai sebagai unsur yang

²⁰ Ita Purnama Sari, "*Al-Dakhil dalam Tafsir Jalalain Surat al-Kahfi Ayat 60-82*" (Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, *Skripsi* pada Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2021).

²¹ Shidqia Al-Muntadhar, "*Ad-Dakhil dalam Tafsir Surah al-Kahfi: Studi Analisis Kitab al-Kasyif Karya Muhammad Jawwad Mugnyah (w. 1979 M)*", *Tesis* pada Institut Ilmu Al-Qur'an [IIQ] Jakarta, 2024.

mencemari otentisitas tafsir Al-Qur'ān, baik secara sengaja maupun tidak, dan tersembunyi dalam bentuk-bentuk interpretasi yang tampak valid namun sesungguhnya sarat kepentingan atau penyimpangan. Penelitian ini merupakan studi kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan tematik (*maudhū ṭ*), yaitu menelusuri bentuk-bentuk pengungkapan *ad-dakhīl* yang berkaitan dengan ideologi Mu'tazilah dalam penafsiran al-Zamakhsharī. Penulis menelusuri secara sistematis bagaimana pandangan Mu'tazilah memengaruhi penafsiran ayat-ayat tertentu dalam *Tafsīr al-Kasysyāf*.

Penelitian ini menemukan bahwa bentuk *ad-dakhīl* yang terdapat dalam *Tafsīr al-Kasysyāf* adalah dalam bentuk *ad-dakhīl bi al-ra'yī*, yakni interpretasi rasional atau hasil ijtihad yang tidak sejalan dengan keautentikan tafsir al-Qur'an yang shahih. Masuknya unsur *ad-dakhīl* ini didorong oleh tendensi ideologis dan hegemoni pemikiran Mu'tazilah yang dianut oleh al-Zamakhsharī, khususnya doktrin pemuliaan akal. Dalam tradisi Mu'tazilah, akal memiliki otoritas yang tinggi, bahkan ketika terjadi pertentangan antara makna tekstual dengan logika rasional, maka teks tersebut harus ditakwil secara filosofis atau rasional. Dengan demikian, penelitian ini menegaskan bahwa kecenderungan pemikiran ideologis dan rasionalisme ekstrem dalam tafsir dapat menjadi sumber utama masuknya *ad-dakhīl* ke dalam tafsir al-Qur'an, dan *Tafsīr al-Kasysyāf* menjadi salah satu contoh penting dalam hal ini. Penelitian ini memperkuat pentingnya sikap kritis terhadap tafsir-tafsir yang berangkat dari paradigma rasionalistik yang berlebihan.²²

5. Penelitian yang dilakukan oleh Sakinah Chamidah dari Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya tahun 2021, merupakan kajian mendalam terhadap keberadaan unsur *ad-dakhīl* dalam *Tafsīr Djuz 'Ammā al-Abrār* karya Mustafa Baisa. Kajian ini dilatarbelakangi oleh kecenderungan Mustafa Baisa dalam menyisipkan riwayat-riwayat yang tidak disertai sanad secara lengkap serta memasukkan unsur ilmu pengetahuan modern ke dalam penafsirannya. Tujuannya ialah untuk memperkuat argumen tafsirnya, namun hal ini menimbulkan kebutuhan untuk menguji apakah unsur-unsur tersebut termasuk kategori *ad-dakhīl* dalam tafsir al-Qur'an. Penelitian ini menggunakan metode kepustakaan (*library research*) dengan menganalisis konten kitab tafsir tersebut serta membandingkannya dengan kaidah-kaidah ilmiah penafsiran al-Qur'an. Hasil penelitian menunjukkan bahwa unsur *ad-dakhīl* dalam tafsir ini terbagi ke dalam beberapa bentuk: pertama, *ad-dakhīl* melalui riwayat,

²² Muhammad Alwi Abdussalam, "*Al-Dakhīl fi al-Tafsīr (Studi Tafsīr al-Kasysyāf)*" *Skripsi* pada Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2020.

yaitu penggunaan hadis-hadis dha'if dan *isrā'īlyyāt*; kedua, *ad-dakhīl bi al-ra'yī*, yaitu interpretasi pribadi mufassir dengan pendekatan rasional yang menonjolkan sisi kemukjizatan ilmiah al-Qur'an. Meskipun demikian, Baisa tetap menjaga agar tafsirnya tidak bertentangan dengan akidah Islam atau menyimpang dari nilai-nilai normatif ajaran agama. Faktor-faktor yang menyebabkan masuknya *ad-dakhīl* dalam tafsir ini antara lain adalah subjektivitas mufassir, kurangnya ketelitian dalam menelusuri riwayat-riwayat yang sahih, serta penggunaan sumber-sumber yang tidak selalu terverifikasi. Selain itu, kelemahan dalam memahami konteks ayat, baik dalam hal *asbāb al-nuzūl*, relasi antar-ayat, maupun kondisi sosial masyarakat, juga turut memberi ruang bagi unsur-unsur luar masuk ke dalam penafsiran. Namun demikian, penelitian ini menyimpulkan bahwa *Tafsir Djuz 'Ammā al-Abrār* karya Mustafa Baisa masih tergolong sebagai *tafsīr bi al-ra'yī al-mahmūdah*. Hal ini karena *isrā'īlyyāt* yang digunakan tidak termasuk dalam kategori yang ditolak secara mutlak, dan pendekatan rasional yang digunakan tidak melampaui batas sehingga bertentangan dengan ajaran Islam. Tafsir ini tetap berada dalam jalur tafsir yang dapat diterima secara ilmiah meskipun terdapat unsur *ad-dakhīl* di dalamnya.²³

G. Metodologi Penelitian

Untuk mengungkapkan permasalahan-permasalahan, perlu digunakan suatu metode agar tujuan penelitian dapat tercapai sesuai dengan yang diharapkan. Dalam penyusunan skripsi ini, penulis menggunakan metode sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan jenis penelitian kualitatif atau penelitian pustaka (*library research*). Penelitian pustaka (*library research*) yaitu mencari makna, pemahaman, pengertian tentang sebuah tema yang diangkat dari penelitian. Peneliti mengumpulkan tahap demi tahap dan makna disimpulkan selama proses berlangsung dari awal sampai akhir kegiatan.²⁴ Data kualitatif tidak berupa angka-angka atau hitungan tetapi kata-kata dan kalimat-kalimat atau narasi-narasi.

Dengan demikian penulis dapat menganalisis apa-apa saja yang berkaitan dengan judul penulisan, untuk mengumpulkan data, penulis

²³ Sakinah Chamidah, "keberadaan unsur *ad-dakhīl* dalam *Tafsir Djuz 'Ammā al-Abrār* karya Mustafa Baisa", *Skripsi* pada Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2021.

²⁴ A. Muri. Yusuf, *Metode Penelitian Kualitatif Kuantitatif dan Penelitian Gabungan* (Jakarta: PT Fajar Interpratama Mandiri, 2017) h. 328.

menelaah kitab-kitab tafsir serta buku-buku pendukung yang berkaitan dengan judul penulisan.²⁵

2. Sumber Data

Dalam pengumpulan data, penelitian ini menggunakan dua sumber data sebagai berikut:

a. Data Primer

Sumber data primer dalam penelitian ini adalah Al-Qur'an dan kitab *Tafsir al-Kasyf Wa al-Bayân 'An Tafsîr al-Qur'ân*.

b. Data Sekunder

Data sekunder diambil untuk menunjang data primer diantaranya dengan melakukan studi pustaka dan dokumentasi. Sumber data sekunder merupakan data yang diperoleh secara tidak langsung dari sumbernya. Data sekunder diperoleh dari catatan-catatan, dokumen yang berkaitan dengan penelitian ini.

Data sekunder ini berfungsi sebagai pelengkap atau pendukung data primer. Data sekunder dari penelitian ini adalah kitab-kitab tafsir klasik maupun kontemporer, serta buku-buku yang berkaitan dengan amar ma'ruf nahi munkar.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data merupakan langkah yang paling strategis dalam penelitian, karena tujuan utama dari penelitian adalah mendapatkan data. Pada penelitian ini peneliti menggunakan teknik studi pustaka (*library research*). Secara umum studi pustaka adalah cara untuk menyelesaikan persoalan dengan menelusuri sumber-sumber tulisan yang pernah dibuat sebelumnya diantaranya kitab-kitab yang mendukung sebagai rujukan dalam penulisan penelitian ini.

Teknik pengumpulan data dalam penelitian juga menggunakan metode dokumentasi, yaitu mencari data mengenai hal-hal yang berupa catatan, ataupun tulisan yang termasuk didalamnya buku-buku tentang pendapat, karya-karya peninggalan, teori yang berhubungan dengan amar ma'ruf nahi munkar dan sumber-sumber lain yang relevan dengan pembahasan dalam penelitian ini.²⁶ Data yang diambil berkaitan dengan penelitian yang penulis lakukan, sebagai masukan atau tambahan akan penulis deskripsikan dan analisis kembali, karena tidak semuanya dokumen memiliki kredibilitas tinggi.

4. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data yang digunakan adalah teknik analisis deskriptif. Analisis deskriptif merupakan metode yang berfungsi untuk mendeskripsikan atau memberikan gambaran secara jelas terhadap objek yang diteliti berdasarkan data atau sampel yang telah terkumpul,

²⁵ Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan: Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, (Bandung: Alfabeta, 2014), h. 15.

²⁶ Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, cet-21, (Bandung: Alfabeta, 2015) h. 329.

sebagaimana adanya, tanpa melakukan analisis mendalam ataupun membuat kesimpulan yang berlaku umum. Semua data yang terkumpul, baik yang bersifat primer maupun sekunder, akan diklasifikasikan terlebih dahulu, kemudian diulas secara deskriptif dan dikritisi dengan menerapkan metode kritik tafsir *ad-dakhil*. Adapun langkah-langkah yang akan dilakukan meliputi: 1. Menganalisis penafsiran al-Tha‘labi yang mengandung unsur *dakhil*; 2. Menganalisis bentuk-bentuk *dakhil* yang telah ditemukan dalam tafsir tersebut; dan 3. Memasukkan kritik serta evaluasi terhadap keberadaan *dakhil* yang ditemukan, sehingga penelitian dapat memberikan gambaran yang komprehensif terkait masalah ini.

5. Teknik Penulisan

Adapun teknik penulisan pada skripsi ini secara khusus mengacu pada buku panduan penyusunan skripsi yang diterbitkan oleh Fakultas Ushuluddin Universitas PTIQ Jakarta. Panduan tersebut menjadi pedoman utama dalam proses penulisan agar memenuhi standar akademik yang berlaku, mencakup tata cara penulisan, format penulisan, sistematika, serta kaidah penulisan ilmiah yang harus dipatuhi oleh penulis skripsi.

H. Sistematika Penulisan

Agar pembahasan dalam penelitian ini dapat dipahami secara sistematis, maka penulis menyajikan gambaran umum mengenai isi penelitian berdasarkan susunan bab sebagai berikut:

BAB I PENDAHULUAN, Bab ini menjadi landasan awal dari penelitian dengan membahas latar belakang pentingnya kajian mengenai fenomena *ad-Dakhil fī at-Tafsīr*, khususnya dalam konteks kitab *Tafsīr al-Kashf wa al-Bayān* karya Muhammad al-Tha‘labī. Dalam bab ini dijelaskan identifikasi masalah yang melatarbelakangi penelitian, diikuti dengan pembatasan masalah untuk memperjelas ruang lingkup kajian. Selanjutnya, dirumuskan masalah-masalah utama yang akan dianalisis, disertai penjabaran tujuan dan manfaat penelitian, baik secara teoritis maupun praktis. Bab ini juga menyajikan tinjauan pustaka sebagai pemetaan terhadap penelitian-penelitian sebelumnya yang relevan, serta menunjukkan kontribusi dan posisi penelitian ini dalam khazanah studi tafsir. Terakhir, dipaparkan metodologi yang digunakan, mencakup pendekatan dan jenis penelitian, sumber data, teknik pengumpulan dan analisis data, serta sistematika penulisan skripsi secara keseluruhan.

BAB II TINJAUAN UMUM TENTANG AD-DAKHĪL FĪ AT-TAFSĪR, Bab ini menyajikan landasan teoritis yang menjelaskan konsep dasar *ad-Dakhil* dalam tafsir. Pertama-tama dikaji definisi *ad-Dakhil* secara terminologis dan konseptual dalam tradisi ilmu tafsir. Kemudian dibahas sejarah kemunculan *ad-Dakhil* dalam karya-karya tafsir klasik serta perkembangan bentuk dan intensitasnya dalam berbagai corak penafsiran. Pada bagian selanjutnya, dikaji macam-macam bentuk *ad-Dakhil*, yakni *ad-*

Dakhīl al-Ma'sūr yang bersumber dari riwayat, dan *ad-Dakhīl bi al-Ra'yi* yang bersumber dari interpretasi rasional. Akhirnya, disajikan pula pandangan ulama tentang kehadiran unsur *ad-Dakhīl*, baik yang bersifat permisif, kritis, maupun penolakan secara tegas.

BAB III PROFIL KITAB TAFSĪR AL-KASHF WA AL-BAYĀN KARYA MUHAMMAD AL-THA'LABĪ, Bab ini berfungsi untuk memberikan pengenalan yang komprehensif terhadap sosok mufassir dan karya tafsir yang menjadi objek penelitian. Bagian awal mengulas biografi Muhammad al-Tha'labī yang mencakup riwayat hidupnya, latar belakang pendidikan, para guru yang berpengaruh terhadap pemikirannya, serta karya-karya yang telah dituliskannya. Setelah itu, pembahasan difokuskan pada profil kitab *Tafsīr al-Kashf wa al-Bayān*, termasuk karakteristik, metode, dan corak penafsiran yang digunakan oleh al-Tha'labī. Analisis terhadap metode dan corak tafsir ini penting untuk memahami konteks masuknya unsur *ad-Dakhīl* dalam penafsirannya.

BAB IV AD-DAKHĪL DALAM TAFSIR AL-KASHF WA AL-BAYĀN, Bab ini merupakan inti pembahasan dari skripsi yang memuat identifikasi dan analisis terhadap bentuk-bentuk *ad-Dakhīl* dalam kitab *Tafsīr al-Kashf wa al-Bayān* pada ayat-ayat tertentu, khususnya dalam surah al-Baqarah. Pertama, dibahas riwayat *Isrā'iliyyāt* yang muncul dalam penafsiran, kemudian dilanjutkan dengan analisis terhadap penggunaan hadis-hadis *ḍa'īf* atau tidak bersanad. Selain itu, dianalisis pula bentuk penafsiran spekulatif terhadap ayat-ayat hukum serta kehadiran unsur khurafat atau simbolik yang tidak memiliki dasar nash. Bagian akhir bab ini mengkaji faktor-faktor yang menyebabkan masuknya unsur *ad-Dakhīl* ke dalam tafsir tersebut, baik yang bersifat metodologis, ideologis, maupun historis.

BAB V PENUTUP, Bab terakhir ini menyajikan kesimpulan dari keseluruhan pembahasan yang telah dilakukan dalam skripsi. Kesimpulan tersebut dirumuskan sebagai jawaban atas rumusan masalah yang telah diajukan di awal penelitian. Penulis juga memberikan beberapa saran yang bersifat membangun, baik untuk pengembangan keilmuan tafsir, peningkatan kualitas penulisan ilmiah, maupun arah kajian lebih lanjut yang dapat dilakukan dalam studi tafsir dan kritik terhadap *ad-Dakhīl*.

BAB II TINJAUAN UMUM TENTANG AD-DAKHĪL FĪ AT-TAFSĪR

A. Definisi ad-Dakhīl

Secara bahasa, kata *al-Dakhīl* merupakan *isim fā'il* dari kata *dakhilun* (داخل) yang berarti sesuatu yang rusak dari dalam, mengalami kerusakan tersembunyi, atau mengandung kecacatan yang tidak tampak secara lahiriah. Istilah ini menggambarkan sesuatu yang menyusup dan mencemari dari dalam, sehingga merusak kemurnian atau keaslian suatu hal, termasuk dalam konteks penafsiran Al-Qur'an.²⁷ Menurut Fayruz Abadi (w. 817 H) dalam kamusnya *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, kata *al-Dakhīl* diartikan sebagai suatu penyakit atau sesuatu yang buruk yang masuk ke dalam tubuh atau akal manusia. Masuknya unsur ini dapat menyebabkan kerusakan, baik secara fisik maupun mental, karena membawa pengaruh negatif dari dalam yang merusak keseimbangan dan kemurnian kondisi awalnya. Pemahaman ini relevan pula ketika digunakan dalam konteks penyimpangan dalam tafsir.²⁸

Menurut Ibnu Manẓūr (w. 711 H/1312 M), *al-Dakhīl* adalah faktor luar yang masuk ke dalam tubuh seseorang dan dapat menyebabkan kerusakan, baik secara fisik, mental, maupun akalnya. Istilah ini menggambarkan sesuatu yang asing dan tidak seharusnya berada di dalam, namun keberadaannya justru menimbulkan pengaruh merusak yang menyimpang dari keadaan aslinya.²⁹

Kata *al-Dakhīl* juga memiliki makna tipu daya, atau kejelekan.³⁰ Allah Swt berfirman:

وَلَا تَتَّخِذُوا إِيمَانَكُمْ دَخَالًا ، بَيْنَكُمْ فَتْرًا ، قَدَّمَ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وَتَذَوُّقُوا السُّوَاءَ بِمَا
صَدَدْتُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ، وَلَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

²⁷ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik Al-Dakhīl fit-Tafsir: Cara Mendeteksi adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dan Penafsiran Al-Qur'an* (Jakarta: PT Qaf Media Kreativa 2019), h. 50.

²⁸ Fitrutin, "Al-Dakhīl Syi'ah Wa Al-Khawarij (Infiltrasi Faham Syiah dan Khawarij dalam Tafsir Al Quran)", *Jurnal Al-'Ijaz* (Lamongan: STIQSI, 2021), Volume 3, No 2, h. 5

²⁹ Rifqatul Husna, "Autentifikasi Dan Infiltrasi Dalam Tafsir Ishārī", *Jurnal Mushaf* (Probolinggo: Universitas Nurul Jadid, 2021), Vol. 1, No. 2, h. 132.

³⁰ Muhammad Alwi Abdussalam, *Al-Dakhīl Fī al-Tafsīr Studi Tafsir al-Kasysyāf*, h. 19.

Artinya: “*Janganlah kamu jadikan sumpah-sumpahmu sebagai alat penipu di antara kamu, yang menyebabkan kakimu tergelincir setelah kukuh tegaknya dan kamu akan merasakan keburukan karena kamu menghalangi (manusia) dari jalan Allah dan bagi kamu azab yang besar.*” (QS. An-Nahl (16): 94)

Ibrahim Khalifah (w. 2013 M) dalam kitabnya *al-Dakhīl fi al-Tafsīr* menyebutkan bahwa terdapat banyak hal yang dapat menyebabkan masuknya aib atau penyakit ke dalam tafsir. Di antaranya adalah: (a) keterasingan, seperti unsur serapan atau tamu yang datang tanpa diundang, yang merujuk pada ide atau narasi asing yang tidak berasal dari tradisi otentik; (b) cacat indrawi dan cacat lain yang tersembunyi, yang baru dapat dikenali setelah pemeriksaan mendalam, seperti penyakit tersembunyi, unsur penipuan, keraguan, hingga gangguan tersembunyi yang merusak dari dalam, seperti ulat di dalam batang kayu.³¹

Adapun *al-Dakhīl* secara istilah adalah suatu unsur asing yang menyelinap ke dalam penafsiran Al-Qur’ān dan sengaja dimasukkan oleh pihak-pihak tertentu, terutama pada saat umat Islam berada dalam kondisi lalai, lemah, atau terlena secara intelektual dan spiritual. Dalam keadaan seperti itu, tanpa disadari, masuklah pengaruh-pengaruh luar, baik berupa ideologi, cerita fiktif, maupun kepentingan tertentu ke dalam penafsiran, sehingga mengaburkan makna asli yang dituju oleh wahyu.³²

Menurut Muhammad Said Muhammad Atiyah Aram (w. 1998 M), dalam kitabnya ia mendefinisikan *al-Dakhīl* sebagai sesuatu yang menyusup dari luar dan memasuki lingkungan yang seharusnya tertutup baginya. Dalam konteks tafsir, istilah ini merujuk pada hal-hal asing yang masuk ke dalam penafsiran Al-Qur’an tanpa dasar yang sah, serta mengandung maksud untuk merusak, meremehkan, atau menyimpangkan kandungan makna Al-Qur’an dari tujuan aslinya.³³

Berdasarkan pengertian di atas, dapat disimpulkan bahwa *al-Dakhīl* merupakan suatu aib atau penyakit yang dapat merusak semua hal baik dalam penafsiran maupun yang lainnya. Jika dalam penafsiran maka *Al-Dakhīl* dapat memunculkan pemahaman yang tidak tepat bahkan

³¹ Muhammad Ulinuha, *Konsep al-Aṣīl dan al-Dakhīl dalam Tafsir Alquran*, h. 129

³² Afrizal Nur, *Tafsir Al-Mishbah dalam Sorotan*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2018), h. 10.

³³ Ainita Nursshoumi, “Penyimpangan dalam Tafsir: Kajian Unsur Al Dakhīl dalam Tafsir Al-Qummī Karya Ali Bin Ibrahim Al-Qummī”. *Jurnal Al-Tadabbur* (Bogor: STAI Al-Hidayah, 2021), Vol. 6, No. 02, h. 276

menyimpang terhadap Al-Qur'ān, atau juga penafsiran ayat Al-Qur'ān dengan nalar yang salah.

Semua definisi yang diberikan oleh para ahli di atas memiliki makna yang sama, jadi dapat disimpulkan bahwa secara terminologi, *al-Dakhīl* adalah penafsiran yang berasal dari proposi mufassir yang tidak memenuhi syarat ijtihad dan yang tidak memiliki dasar yang sah dari sumber-sumber penafsiran yang telah disepakati.

Dalam tafsir, selain data non otoritatif yang disebut dengan istilah *al-Dakhīl* sebagaimana telah dijelaskan di atas, ada juga data otoritatif yang disebut dengan *al-Aṣhīl*. *Al-Dakhīl* selalu diiringi dengan teori *al-aṣhīl* karena *al-Aṣhīl* termasuk perantara untuk mengetahui dan mengukur tingkat objektivitas penafsiran sebelum mengalami kerusakan yang disebabkan oleh *al-Dakhīl*.

Menurut bahasa, *al-Aṣhīl* adalah sesuatu yang memiliki sumber yang kuat dan jelas. Kata *al-aṣīl* dalam bahasa Arab mengacu pada sesuatu yang berdiri di atas landasan yang kokoh, baik dalam bentuk fisik (indrawi) maupun maknawi (abstrak). Dengan demikian, istilah ini menggambarkan segala hal yang memiliki dasar yang sah dan dapat dipercaya dalam konteks atau objek yang dimasukinya.³⁴ Sedangkan *al-Aṣhīl* secara istilah adalah bentuk tafsir yang dihasilkan melalui metode yang benar dan sah, yaitu tafsir yang bersumber langsung dari Al-Qur'an dengan pendekatan yang sesuai dengan kaidah-kaidah ilmu tafsir (*uṣūl al-tafsīr*), serta riwayatnya dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Tafsir ini dinisbatkan secara valid kepada Rasulullah Saw., para sahabat, atau tabi'in.

Menurut 'Abd al-Wahhab Mabruk Fāyed (w. 1936–1999 M), *al-Aṣhīl* adalah lawan dari *al-Dakhīl*. Istilah ini berasal dari kata *al-aṣl* dalam bahasa Arab, yang berarti asal, dasar, pokok, atau sumber yang sah. Secara bahasa, segala sesuatu yang dianggap asli dan valid pasti memiliki asal usul yang jelas dan dapat dipertanggungjawabkan, baik secara sanad maupun isi.³⁵

Al-aṣhīl menurut Fāyed hanya mencakup satu jalur tafsir saja yaitu *bi al-Ma'sūr* dan belum mengakomodasi tafsir *bi al-ra'yi*. Menurutnya, sumber asli penafsiran terdiri dari: Pertama, tafsir Al-Qur'ān menggunakan Al-Qur'ān sendiri. Kedua, tafsir Al-Qur'ān menggunakan Sunnah Nabi yang shahih. Ketiga, tafsir Al-Qur'ān menggunakan ucapan para sahabat dan tabi'in yang sah dan dapat dipertanggungjawabkan. Keempat, aturan umum bahasa arab yang disetujui oleh kebanyakan ahli bahasa. Kelima, argumen

³⁴ Rifqatul Husna, "Autentifikasi dan Infiltrasi dalam Tafsir Ishāri", h. 129

³⁵ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik al-Dakhīl fi al-Tafsir: Cara Mendeteksi adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dan Penafsiran Al-Qur'an*, h. 44-46.

yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, kaidah teori, dan ijtihad yang berbasis data.³⁶

Jadi, *al-aṣhīl* adalah penafsiran yang bersumber dari sumber-sumber penafsiran yang valid dan terpercaya dalam agama, yaitu Al-Qur'ān, hadis shahih yang berasal langsung dari Rasulullah SAW, serta riwayat-riwayat yang sahih dari ijtihad para sahabat dan tabi'in. Selain itu, *al-aṣhīl* juga mencakup penafsiran yang menggunakan rasio atau akal sehat mufassir, selama dilakukan sesuai dengan syarat-syarat ijtihad yang benar.

B. Faktor-Faktor Penyebab Terjadinya *ad-Dakhil*

Faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya *al-dakhīl* dalam suatu tafsir terbagi menjadi dua kategori utama, yaitu faktor internal dan faktor eksternal. Faktor-faktor tersebut meliputi berbagai aspek yang memengaruhi proses penafsiran sehingga dapat terjadi penyisipan unsur yang tidak murni atau cacat dalam tafsir Al-Qur'ān, antara lain:

1. Faktor Internal

Di antara faktor internal yang menjadi penyebab terjadinya *al-dakhīl* adalah:

- a. Segala sesuatu yang datang dari kelompok-kelompok yang mengaku dan mengatakan dirinya sebagai bagian dari Islam atau sekte Islam. Mereka mengaku memiliki hubungan yang kuat dengan Islam. Padahal, sebenarnya mereka hanya menjalankan strategi yang dirumuskan oleh mereka yang memusuhi Islam.³⁷
- b. Pembuangan sanad-sanad dan tidak mendasarkan penafsiran pada sumber-sumber tafsir yang sahih. Sumber-sumber yang dimaksudkan di sini meliputi Al-Qur'an sebagai sumber utama, hadis Nabi sebagai penjelas dan penguat makna, serta *athar* sahabat yang memiliki kedekatan dengan masa turunnya wahyu. Mengabaikan atau meninggalkan sanad yang kuat dan sumber-sumber otentik ini dapat menyebabkan penafsiran menjadi lemah dan tidak dapat dipertanggungjawabkan, sehingga mudah tersusupi oleh pendapat pribadi, tradisi asing, atau ajaran yang tidak sesuai dengan ajaran Islam yang murni.³⁸

³⁶ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik al-Dakhīl fi al-Tafsir: Cara Mendeteksi adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dan Penafsiran Al-Qur'an*, h. 80.

³⁷ 'Abd al-Wahhab Fayad, *al-Dakhil fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*, (Kairo: Matba'ah Hasan, 1978), h. 13-14

³⁸ Badr al-Din al-Zarkashi, *al-Burhan fi 'Ulum Al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Turath, 1983), Jil. 2, h. 156.

- c. Memasukkan beberapa riwayat *isrāʾīliyyāt* ke dalam tafsir, biasanya melalui pertanyaan Ahli Kitab tentang suatu *nāṣ* tertentu yang terdapat di dalam al-Qurʾan yang akhirnya riwayat tersebut menjadi tafsir.
- d. Lahirnya fan-fan dalam ilmu pengetahuan juga turut berpengaruh, seperti fikih, lughah, tasawuf, dan seterusnya. Menjadikan disiplin-disiplin ilmu pengetahuan tersebut sebagai kerangka penafsiran adalah sesuatu yang sah, namun dengan tidak meniadakan fungsi al-Qurʾan, hadis, dan athar sahabat sebagai sumber tafsir.
- e. Faktor mufasir yang hanya menggunakan akal dan ijtihad semata dalam melakukan penafsiran.³⁹

2. Faktor Eksternal

Adapun di antara faktor eksternal yang menyebabkan terjadinya *al-dakhil* adalah:

- a. Meliputi sesuatu yang datang dari orang-orang yang memusuhi Islam, di antaranya adalah orang-orang Yahudi, Nasrani, Ateis dan lain-lain. Dimana mereka mempunyai semacam misi untuk merusak Islam dan mengotori ajarannya dengan hal-hal yang tidak semestinya. Mereka menyebarkan dan menyelipkan cerita-cerita yang tidak mempunyai nilai historisitas ke dalam al-Qurʾan agar umat Islam merasa ragu dengan agamanya sendiri, sehingga lupa bahwasanya agama Islam itu prinsip dan sumbernya berasal dari al-Qurʾan dan hadis.⁴⁰
- b. Munculnya berbagai perpecahan politik, aliran-aliran dan mazhab-mazhab dalam Islam yang banyak menafsirkan al-Qurʾan dengan menuruti kehendak dan kepentingan golongan mereka masing-masing.
- c. Tidak adanya kompetensi yang dimiliki oleh seorang mufasir, baik dari segi ilmu agama, pemahaman bahasa Arab secara mendalam, maupun metode tafsir yang benar. Kurangnya kompetensi ini dapat menyebabkan mufasir keliru dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qurʾan, sehingga rentan memasukkan penafsiran yang salah atau bahkan menyisipkan unsur *al-Dakhil* yang tidak sesuai dengan prinsip-prinsip tafsir yang valid dan terpercaya.⁴¹

³⁹ Al-Qurtubi, *al-Jamiʾ li Ahkam Al-Qurʾan*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1998), Jil. 2, h. 43.

⁴⁰ Abd al-Wahhab Fayad, *al-Dakhil fi Tafsir Al-Qurʾān al-Karim*, h. 13.

⁴¹ Al-Zarkashi, *al-Burhan fi ʿUlum al-Qurʾan*, Jil. 2, h. 180.

Sedangkan menurut Jum'ah 'Alī, secara garis besar, sebab-sebab terjadinya al-dakhīl dalam tafsir al-Qur'ān dapat dijelaskan sebagai berikut:⁴²

- a. Permasalahan politik.
- b. Pengingkaran dan pendustaan agama.
- c. Perbedaan hukum fikih dan kalam.
- d. Terjadinya ta'aṣṣub (fanatisme) jenis, kelompok (qabīlah), bahasa dan nasionalisme.
- e. Adanya pembesaran cerita disebabkan keinginan atau hawa nafsu.
- f. Bodoh akan agama.
- g. Afiliasi politik (tergiur akan kekuasaan).
- h. Senang dipuji (adanya puji-pujian yang berlebihan) atau sebaliknya.

C. Sejarah dan Perkembangan *ad-Dakhīl*

1. Sejarah *ad-Dakhīl* dalam Tafsir

Pada dasarnya, potensi al-Dakhīl sudah muncul bahkan sejak masa sebelum datangnya Islam. Seiring dengan perjalanan waktu dan perubahan kondisi sosial, budaya, dan politik umat Islam, potensi tersebut tidak hanya tetap ada tetapi juga berkembang menjadi semakin kompleks. Kompleksitas ini membuat al-Dakhīl semakin sulit untuk dideteksi dan diantisipasi dalam proses penafsiran Al-Qur'an.⁴³

Sebelum Islam datang ke Jazirah Arab, sudah ada sekelompok Ahli Kitab yang sebagian besar beragama Yahudi yang bermigrasi ke wilayah tersebut sekitar tahun 70 Masehi. Bangsa Yahudi ini terdiri dari beberapa suku utama, seperti Banī Qaynuqā, Banī Naḍīr, serta Banī Qurayzah. Mereka menetap di kota Yasrib, yang kemudian dikenal sebagai Madinah, dan beberapa kelompok lainnya juga tinggal secara berkelompok di daerah Yaman dan Yamamah. Kehadiran mereka ini turut memberikan pengaruh sosial dan keagamaan di wilayah tersebut sebelum masa kenabian Muhammad SAW.⁴⁴

Hubungan antara umat Islam dengan Ahli Kitab, khususnya kaum Yahudi, menjadi salah satu faktor penting yang menyebabkan masuknya unsur Dakhīl ke dalam kajian tafsir Al-Qur'an. Hal ini terlihat dari

⁴² Fakhr al-Din Fa'iz, *Hermeneutika Qur'ani Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2003), h. 5.

⁴³ Luluk Hanifah, "al-dakhīl fī al-tafsīr (Studi Terhadap Hadīts-Hadīts Tentang Fadlāil Al-Suwār Dalam Kitab Tafsir Al-Baidlawi)", Skripsi pada UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, Surakarta, 2023), h. 32

⁴⁴ Muhammad Husain al-Ḍahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirin*, (Kairo: Dar al-Kutub wa al-Hadits, 1976), Jilid 1, h. 25

banyaknya tokoh Ahli Kitab yang kemudian memeluk Islam, seperti ‘Abd al-‘Azīz ibn Juraij, Abdullah ibn Salam, Ka'ab al-Ahbār, dan Wahb ibn Munabbih. Keberadaan mereka sangat berperan dalam menyebarkan dan memperkenalkan berbagai riwayat yang dikenal dengan istilah tradisi isrā'īliyāt. Tradisi ini kemudian memiliki pengaruh yang cukup besar dalam perkembangan tafsir, baik dari segi metode maupun isi penafsiran, sehingga turut membentuk corak tafsir yang ada di masa berikutnya.⁴⁵

Seiring dengan masuknya para Ahli Kitab ke dalam Islam, ajaran agama Yahudi dan Nasrani yang mereka bawa pun dapat dengan mudah diceritakan kepada kaum Muslim. Puncaknya terjadi pada masa pembunuhan ‘Uthmān bin ‘Affān, kaum Ahli Kitab yang masuk Islam secara munafik mulai berani memasukkan ajaran-ajaran baru yang merusak kemurnian ajaran Islam dengan terang-terangan. Pada masa itu dan setelahnya, riwayat-riwayat isrā'īliyyāt dan hadis-hadis palsu mulai tersebar dengan mudah. Masyarakat semakin dibuat bingung untuk membedakan antara hadis yang benar-benar bersumber dari Rasūlullāh dan riwayat-riwayat palsu yang diselundupkan oleh golongan munafik dan para pembenci Islam. Inilah sejarah faktor utama lahirnya al-dakhīl dalam tataran riwayat (al-dakhīl fī almanqūl).⁴⁶

Kemudian, seiring dengan semakin meluasnya penyebaran tradisi Isrā'īliyāt yang dibawa oleh para Ahli Kitab pada masa tabi'in, para pembaca tafsir mulai menghadapi kesulitan dalam membedakan antara cerita-cerita yang shahih dengan yang dibuat-buat atau dilebih-lebihkan oleh Ahli Kitab tersebut. Hal ini menyebabkan jalur al-Dakhīl, khususnya yang berasal dari al-atsar Isrā'īliyāt, terus berkembang dan semakin meluas pengaruhnya dalam tafsir. Kondisi ini berlangsung seiring dengan perkembangan zaman, sehingga unsur-unsur Dakhīl tersebut semakin sulit dikontrol dan disaring dalam proses penafsiran Al-Qur'an.⁴⁷

Adapun al-Dakhīl yang berasal dari jalur ra'y, para ulama menemukan bahwa terdapat sejumlah sebab yang mendorong masuk dan berkembangnya unsur-unsur dakhil melalui jalur ini. Salah satu faktor

⁴⁵ Maryam Shofa, *Al-Dakhīl dalam Tafsir al-Jami' li Ahkam al-Qur'an Karya al-Qurtubi: Analisis Tafsir Surah al-Baqarah*, Jurnal Suhuf (Jakarta: LPMQ, 2013), Vol. 6, No. 2, h. 273.

⁴⁶ Khoirul Wildan Fauzi, ad-Dakhil dalam Tafsir Abu as-Su'ud (Analisis Terhadap Surah Al-Baqarah), *Skripsi* pada Univ. PTIQ Jakarta, 2016, h. 32-33

⁴⁷ Muhammad bin Muhammad Abu Syahbah, *Isrā'īliyāt wa al-Maudū at fī Kutub al-Tafsir*, h. 83.

yang paling menonjol adalah kecenderungan subjektivitas dalam penafsiran yang dilakukan oleh para mufasir. Penafsiran tersebut sering kali dipengaruhi oleh pandangan pribadi, latar belakang budaya, pendidikan, bahkan afiliasi ideologis atau kepentingan politik tertentu. Dalam kondisi semacam ini, tafsir yang dihasilkan tidak sepenuhnya berpijak pada prinsip-prinsip metodologis yang sah dalam ilmu tafsir, melainkan lebih dipengaruhi oleh asumsi atau opini pribadi. Akibatnya, penafsiran yang lahir melalui jalur ra'y ini berpotensi menyimpang dari makna asli Al-Qur'an, bahkan dapat mengaburkan pesan ilahiah yang terkandung di dalamnya. Hal ini menjadi salah satu bentuk penyusupan dakhil yang paling sulit dideteksi karena terkadang tersamarkan oleh argumentasi logis yang tampak rasional, padahal secara substansi lemah atau bahkan bertentangan dengan spirit wahyu.⁴⁸

Sejarah munculnya *al-dakhil* dalam tataran pemikiran (*al-dakhil fi al-ra'y*) berawal dari perpecahan umat Islam pasca wafatnya Rasulullah SAW yang dipicu oleh konflik politik. Kekacauan tersebut tidak hanya berdampak pada kepemimpinan, tetapi juga merembet ke bidang teologi dan penafsiran Al-Qur'an. Dalam situasi ini, muncul berbagai golongan yang membawa kepentingan dan doktrin masing-masing, lalu memasukkannya ke dalam tafsir, sehingga menodai kemurnian makna Al-Qur'an.

Lima sekte utama yang paling dikenal adalah Ahlu Sunnah, Mu'tazilah, Syi'ah, Murji'ah, dan Khawarij. Selain itu, muncul pula kelompok pecahan seperti Jabariyyah, Bāṭiniyyah, dan Musyabbihah yang banyak mengambil akar dari lima golongan besar tersebut. Perbedaan ideologis di antara mereka menyebabkan tafsir Al-Qur'an sering kali dipengaruhi oleh pandangan subjektif, memperkuat dominasi pemikiran tertentu, dan akhirnya memunculkan unsur-unsur *al-dakhil* dalam tafsir secara sistematis dan meluas.⁴⁹

Untuk menguatkan paham yang mereka usung, masing-masing dari mereka menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan doktrin dan kepentingan golongan masing-masing. Dalam praktiknya, mereka tidak hanya sekadar memahami, tetapi juga memaksakan doktrin tersebut saat membaca Al-Qur'an. Akibatnya, lahirlah pemahaman-pemahaman yang menyimpang dan jauh dari makna hakiki yang terkandung dalam Al-

⁴⁸ Muhammad Husain al-Žahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirin*, Jil. 1, h. 25.

⁴⁹ Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Jadal* (Kairo: Dar al-Fikr al- 'Arabi, 2010), h.

Qur'an sebenarnya, sehingga menimbulkan distorsi dalam penafsiran yang berdampak pada pemahaman yang keliru di kalangan umat.

Menurut Fayed, sumber *al-Dakhīl* berasal dari dua sisi, yaitu: Pertama, faktor internal yang berasal dari beberapa orang dalam. Mereka mengaku termasuk bagian dari Islam, namun secara politis mereka memiliki niat lain untuk merusak ajaran Islam dari dalam. Kedua, faktor eksternal, penafsiran semacam ini datang dari beberapa kelompok luar yang dengan sengaja berusaha menghancurkan ajaran agama Islam. Oleh sebab itu, mereka berusaha untuk menyerang Islam dari berbagai sisi, yaitu salah satunya dengan masuk ke dalam ranah kajian Al-Qur'an.⁵⁰

2. Perkembangan *ad-Dakhīl* dalam Tafsir

Pada zaman *tābi'īn*, kaum Yahudi, Nasrani dan orang-orang non-Arab semakin banyak yang memeluk Islam. Kisah-kisah tentang *isrā'īliyyāt* dan ajaran-ajaran agama lama mereka pun semakin mudah membaaur dengan ajaran Islam. Dengan fenomena seperti ini, disadari ataupun tidak, riwayat-riwayat bohong dan paham-paham yang menyimpang mulai merasuk dalam penafsiran al-Qur'an.

Pada masa *tābi' al-tābi'īn*, riwayat-riwayat ini dengan mudah masuk ke kitab-kitab tafsir, karena sebagian dari mereka tidak peduli (sengaja) memasukkan cerita-cerita tersebut untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang menceritakan sebuah kisah secara terperinci. Sebenarnya banyak karya tafsir yang dihasilkan oleh para ulama dalam periode ini. Namun, karena tafsir-tafsir itu tidak mencantumkan sanad secara tegas, maka bercampur baurlah antara riwayat yang sahih dengan riwayat yang tidak sahih. Kondisi semacam ini merambat pada pemuatan kisah-kisah *isrā'īliyyāt*. Di antara para mufasir yang banyak memasukkan *al-dakhīl* dalam tafsir mereka adalah Muḥammad bin al-Sā'ib alKalbī, 'Abd al-Mālik bin 'Abd al-'Azīz bin Jurayj, dan juga Muqātil bin Sulaymān.⁵¹

Perkembangan periode selanjutnya yaitu mulai dari era Daulah 'Abāsiyyah sampai sekarang. Era tersebut merupakan era dimana wilayah negara Muslim sangat luas dan berkembang banyak sekali aliran sesat, beragam pula opini-opini keagamaan mereka, dan begitu juga faktor latar belakang sosial kultur mereka. Ilmu pengetahuan mereka pun berkembang seiring perkembangan ilmu pengetahuan yang ada, seperti

⁵⁰ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik Al-Dakhīl fit-Tafsir: Cara Mendeteksi adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dan Penafsiran Al-Qur'an*, h. 53.

⁵¹ Husain al-Dhahabi, *al-Isrā'īliyyat fi al-Tafsir wa al-Hadith* (Damaskus: Lajnah al-Nashr fi Dar al-In, 1985), h. 92-93.

halnya ilmu fikih, linguistik, filsafat dan lain sebagainya. Hal itu berdampak pada upaya untuk memasukkan keilmuan-keilmuan yang ada tersebut dalam tafsir.⁵²

3. Urgensi Mempelajari *ad-Dakhil*

Kemunculan *al-Dakhil* dalam dunia tafsir sangat mempengaruhi penafsiran Al-Qur'an dari berbagai sudut pandang. Oleh karena itu, kajian *al-Dakhil* menjadi sangat penting dalam dunia tafsir, melihat kemunculannya menciptakan dampak buruk dalam akidah umat Islam. Terdapat beberapa alasan penting mempelajari *al-Dakhil* diantaranya adalah:

- a. Menyeleksi riwayat-riwayat tidak akurat yang ada di dalam tafsir.
- b. Untuk mengkritisi para mufassir ketika mereka menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an
- c. Dalam dunia ilmu hadis, kritik sanad dan matan menjadi suatu disiplin keilmuan untuk mencegah penyebaran hadis-hadis palsu. Sedangkan mempelajari *al-Dakhil* menjadi suatu disiplin ilmu tersendiri untuk menghindari adanya riwayat israiliyat, hadis palsu, dan ideologi yang menyimpang dari ajaran Islam.
- d. Sebagai antisipasi umat islam agar tidak terjebak dalam pemikiran, karena kebanyakan dari mereka mudah terjerumus ke dalam penafsiran-penafsiran yang tidak jelas sumbernya.
- e. Dapat membedakan antara hasil ijtihad yang sesuai dan tidak sesuai syarat penafsiran.

Jadi, dapat disimpulkan bahwa *al-Dakhil* merupakan salah satu kajian yang sangat penting untuk dikaji, karena seiring berjalannya waktu penafsiran-penafsiran semakin berkembang. Dan setiap penafsiran pasti memiliki karakteristik yang berbeda karena mufassirnya adalah orang yang berbeda-beda. Maka perlu adanya penelitian terhadap penafsiran dengan melihat mana penafsiran yang otoritatif dan yang non otoritatif.

D. Macam-macam Bentuk *ad-Dakhil*

Al-Dakhil dalam tafsir dapat diklasifikasikan menjadi tiga jalur utama, yaitu *bi al-ma'tsūr* (riwayat), *bi al-ra'yi* (ijtihad), dan *bi al-isyārah* (intuisi). Ketiga jalur ini mencerminkan berbagai metode penafsiran yang digunakan oleh para mufassir dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Namun, apabila

⁵² Thana' 'Ali Mukhaymir, *al-Dakhil fi al-Tafsir* (Kairo: Markaz Ami'ah al-Azhar-Kuliyyah al-Dirasat al-Islamiyyah, 2003), h. 27.

metode-metode ini disalahgunakan atau keluar dari kaidah ilmiah yang benar, maka dapat menyusup unsur-unsur asing (*al-Dakhīl*) ke dalam tafsir. Masing-masing jalur tersebut kemudian dibagi lagi menjadi beberapa bagian, berdasarkan bentuk penyimpangannya, sumber masukannya, dan cara penafsirannya yang tidak sah. Dengan memahami klasifikasi ini, kita dapat lebih waspada terhadap tafsir-tafsir yang menyimpang dan mampu membedakan antara penafsiran yang valid dengan yang telah tercemar oleh unsur luar⁵³, antara lain:

Pertama, *al-Dakhīl bi al-Ma'sūr* (Riwayat), meliputi: hadis *maudhū'* (palsu), hadis *dha'if* (lemah), riwayat *isra'iliyat* yang bertentangan dengan apa yang ada di dalam *Al-Qur'ān* dan sunah, pendapat sahabat dan tabiin yang tidak valid dan bertentangan dengan *Al-Qur'ān*, sunah dan hukum logika.

Kedua, *al-Dakhīl bi al-Ra'y* (ijtihad), meliputi: penafsiran ayat-ayat Allah berdasarkan niat buruk dan skeptisme terhadap ayat-ayat Allah, penafsiran eksoteris yang tidak mempertimbangkan aspek-aspek yang patut ketika disandarkan kepada *Dzat Allah*, penafsiran distorsif dengan mengabaikan sisi literal ayat Allah dan syariat, penafsiran esoteris yang tidak didukung argumentasi yang kuat, penafsiran yang tidak berdasarkan pada prinsip dan kaidah baku penafsiran, penafsiran saintifik yang terlalu lepas dari konteks linguistik, sosiologis dan psikologis ayat.

Ketiga, *al-Dakhīl Bi al-Isyārah* (intuisi), meliputi antara lain: tafsir esoteris yang dilakukan oleh sekte *Bāṭiniyah*, tafsir sebagian kaum sufi yang tidak memperhatikan makna eksoteris ayat dan tidak mempunyai argumentasi yang kuat.⁵⁴

Dapat disimpulkan bahwa *al-Dakhīl* terdiri dari tiga jalur, yaitu *Bi al-Ma'tsur Riwayat*, *Bi al-ra'yi* dan *Bi al-isyārah*. Agar lebih mudah, berikut klasifikasi *al-Dakhīl* dan contoh dari berbagai jalur yang terdapat dalam klasifikasi tersebut, antara lain:

⁵³ Ainita Nurushshoumi, *Penyimpangan dalam Tafsir: Kajian Unsur al-Dakhīl dalam Tafsir Al-Qummī Karya Ali Bin Ibrahim Al-Qummī*, h. 280.

⁵⁴ Muhammad Ulinuha: *Konsep al-Aṣil dan al-Dakhīl dalam Tafsir Al-Qur'ān*, h. 129.

1. *Al-Dakhīl Bi Al-Ma'sūr* (Riwayat)

a. *Isrā'iliyyāt*

Istilah *Isrā'iliyyāt* dinisbatkan kepada Bani *Isrā'il*,⁵⁵ dan *isrā'iliyyāt* adalah bentuk plural -jama' muannats dari kata *isrā'iliyyat*.⁵⁶ Istilah *isrā'iliyyāt* lebih umum dikenal dalam dunia Islam, bukan hanya dimaknai sebagai kisah-kisah yang berasal dari Bani *Isrā'il* semata, tetapi juga mencakup berbagai narasi dan riwayat yang menceritakan kehidupan umat-umat terdahulu sebelum datangnya Islam. Riwayat-riwayat ini meliputi cerita-cerita dari tradisi Yahudi, Nasrani, maupun tradisi keagamaan dan budaya lain yang berkembang sebelum turunnya Al-Qur'an. Dalam konteks tafsir, *isrā'iliyyāt* sering disisipkan untuk menjelaskan kisah para nabi atau peristiwa masa lampau yang disebut secara ringkas dalam Al-Qur'an. Namun, karena sumbernya berasal dari luar Islam dan tidak seluruhnya dapat dipertanggungjawabkan keabsahannya, maka para ulama mengklasifikasikannya menjadi tiga kategori: yang dapat diterima, yang ditolak, dan yang tidak diketahui kebenarannya. Oleh sebab itu, penting bagi para mufassir untuk berhati-hati dan selektif dalam menyikapi *isrā'iliyyāt*, agar tidak terjatuh pada penafsiran yang menyimpang atau mengandung unsur *al-Dakhīl* dalam tafsir Al-Qur'an.⁵⁷

Sejarah *isrā'iliyyāt* dalam penafsiran Al-Qur'ān dimulai dari hubungan Rasulullah dan para sahabat dengan orang yahudi di Madinah, terutama setelah beberapa pembesar yahudi masuk islam, sehingga para sahabat kerap bertanya kepada mereka tentang detail kisah yang dijelaskan secara luas dalam Al-Qur'ān. Namun, karena masih diawasi oleh Rasul pada saat itu, *isrā'iliyyāt* tidak berkembang dengan cepat.⁵⁸

Pada masa tabi'in, *isrā'iliyyāt* mulai menjadi salah satu sumber penafsiran. Pada masa ini riwayat *isrā'iliyyāt* banyak bertebaran menghiasi kitab-kitab tafsir, terlebih pada masa ini banyak dari ahli kitab yang memeluk agama islam sehingga menjadikan sumber *isrā'iliyyāt* semakin tersebar.

⁵⁵ Muhammad Husain adz-Dzahabi, *al-Isrā'iliyyāt fi at-Tafsīr wa al-Hadīts*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1971), Jil. 1, h. 13.

⁵⁶ Muhammad Ulinnuha: "Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir: Studi Buku ad-Dakhīl Karya Fāyed", (Jakarta: Azzamedia, 2015), h. 130.

⁵⁷ Muhammad Husain al-Žahabi, *Buhūts fi 'Ulūm al-Tafsīr*, (Kairo: Dār al-Hadīts, 2005), h. 83.

⁵⁸ Muhammad Husain al-Žahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirin*, Jilid 1, h. 123.

Salah satu contoh riwayat *isrā'iliyyāt* yaitu Al-Baghawī (w. 516 H) menyampaikan riwayat palsu tentang kema'shuman (keterjagaan) para nabi dari perbuatan dosa dalam tafsirnya:

وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ

Artinya: “*Sungguh, Kami benar-benar telah menguji Sulaiman dan Kami mengeletakkan(-nya) di atas kursinya sebagai tubuh (yang lemah karena sakit), kemudian dia bertobat.*” (Q.S. Sad [38]: 34)

Kisah ini menceritakan tentang ujian Nabi Sulaiman. Diceritakan bahwa Nabi Sulaiman mendengar tentang suatu negeri yang bernama Shaidūn yang dipimpin oleh seorang raja yang zalim. Tidak ada yang berhasil melalui lautan negara tersebut. Selain itu, Nabi Sulaiman mengunjunginya dengan menggunakan kendaraan angin dan ia berhasil melawannya juga. Nabi Sulaiman menikahi Jarādah, putri raja yang sangat cantik. Nabi Sulaiman sangat mencintai istrinya sehingga dia menerima keinginan istrinya untuk membuat patung yang menyerupai ayahnya yang telah meninggal. Setelah patung selesai, istri dan anak-anaknya menyembahnya selama empat puluh hari tanpa sepengetahuan nabi sulaiman. Āshif bin Burkhiyā memberi tahu Nabi Sulaiman tentang hal itu. Dia terkejut dan memarahi istrinya dan menghukumnya. Setelah itu, Nabi Sulaiman merasa bersalah dan meninggalkan istananya untuk tinggal sendiri di padang sahara dan meminta ampunan kepada Allah Swt.⁵⁹

Riwayat *isrā'iliyyāt* di atas bertentangan dengan apa yang telah menjadi keputusan Allah tentang ‘iṣmah, yaitu keterjagaan para nabi dari semua dosa dan kesalahan. Maka dari itu, riwayat ini disinyalir mengandung unsur *al-Dakhīl*. Hal ini karena kandungan riwayat tersebut menisbatkan perbuatan yang tidak pantas kepada para nabi, yang sejatinya telah dijaga oleh Allah dari kesalahan besar maupun kecil dalam menyampaikan risalah. Penyisipan kisah-kisah semacam itu, yang berasal dari tradisi Yahudi atau Kristen dan tidak memiliki sanad yang kuat, kerap menyusup ke dalam kitab-kitab tafsir klasik, terutama pada penafsiran kisah-kisah para nabi. Akibatnya, citra kenabian menjadi ternodai oleh cerita-cerita yang tidak sesuai

⁵⁹ Husain bin Mas'ūd al-Baghawī, *Ma'ālim at-Tanzīl*, (Dār at-Ṭayyibah, 1989), Jil. 7, h. 90-92.

dengan prinsip ‘iṣmah yang telah menjadi akidah Ahlus Sunnah. Oleh karena itu, para ulama menilai bahwa riwayat seperti ini merupakan bagian dari *al-Dakhīl* yang harus disikapi secara kritis dan tidak dijadikan hujjah dalam memahami ayat-ayat Al-Qur’an.⁶⁰

Dalam menangani riwayat-riwayat *isrāiliyyāt*, para ulama tafsir terbagi menjadi dua golongan. Pertama, terdapat para mufassir yang sangat terbuka dalam melansir *isrāiliyyāt* seperti Ibnu Jarīr aṭ-Ṭabarī (w. 320 H) dalam tafsirnya *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyi al-Qur’ān*, dan ats-Tsa’labī (w. 429/430 H) dalam *tafsirnya al-Kasyf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān*. Kedua, terdapat para mufassir yang sangat selektif dalam melansir *isrāiliyyāt* seperti Ibnu ‘Aṭīyah (w. 541 H) dalam tafsirnya *al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz* dan Ibnu Kaṣīr (w. 774 H) dalam tafsirnya *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Azhīm*.⁶¹

b. Hadis *mauḍū’* (palsu)

Hadis *mauḍū’* juga dikenal sebagai palsu, adalah bentuk *al-Dakhīl* kedua yang cukup tua setelah *isrāiliyyāt*. Ini muncul bersamaan dengan ekspansi islam di masa *Khulafā’ al-Rāsiyīn*, yang berarti banyak orang masuk ke dalam agama islam dengan berbagai alasan. Mereka yang telah menanamkan dendam terhadap islam dengan memeluk agama dan melakukannya dengan cara yang munafik untuk berusaha menodai islam. Mereka sering menyampaikan hadis palsu kepada orang-orang awam dengan tujuan memporakporanda islam dari dalam. Salah satu contohnya adalah "Abdullah bin Saba", seorang Yahudi yang menjadi muslim di bawah pemerintahan Uṣman bin ‘Affan. Ia berubah menjadi fanatik buta kepada ‘Ali bin Abi Ṭalib, bahkan dari dialah berasal *sekte syi’ah Rāfidhah* dan *Saba’iyyah*, yang sering membuat hadis palsu.⁶²

Salah satu contoh hadis palsu yaitu penafsiran dalam Al-Qur’an, yang berbunyi:

⁶⁰ Khoirul Umami, “Pseudopuritanism: Studi Al-Dakhīl atas Tafsir Majelis Tafsīr Al-Qur’ān (MTA)”, *Jurnal Falasifa* (Jember: Univ. Al-Falah As-Sunniah, 2020), Vol. 8, No. 2, h. 4-5.

⁶¹ Afri Ramdani, “Penafsiran *Al-Ashīl* Dan *Al-Dakhīl* Syi’ah (Identifikasi dan Analisis Kritis Terhadap Penafsiran Surat Yūsuf Dalam Tafsīr Al-Qummī karya ‘Alī bin Ibrāhīm al-Qummī w. 329 H)”, Tesis pada Institut Ilmu Al-Qur’ān, Jakarta, 2021, h. 57

⁶² Afri Ramdani, “Penafsiran *Al-Ashīl* dan *Al-Dakhīl* Syi’ah”, h. 57

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

Artinya: “*Sesungguhnya penolongmu hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman yang menegakkan salat dan menunaikan zakat seraya tunduk (kepada Allah).*” (QS. Al-Mā'idah [5]:55)

At-Ṭabarī (w. 320 H) menafsirkan ayat tersebut dan menceritakan tentang asbāb an-nuzūl ayat tersebut, yaitu terjadi ketika Alī bin Abī Ṭālib sedang ruku' saat sholat, seorang pengemis lewat dan dia memberikan cincinnya kepada pengemis itu, sehingga turun Surat Al-Mā'idah ayat 55 ini.⁶³ Ibnu Katsīr (w. 774 H) mengkritik riwayat ini dengan mengatakan bahwa para perawinya banyak yang majhūl dan tidak valid.⁶⁴

c. Pendapat sahabat dan tabi'in

Para sahabat yaitu orang-orang yang langsung berinteraksi dengan nabi, mereka hanya menerima apa yang diperintahkan oleh nabi terlebih dalam memahami Al-Qur'ān. Apabila mereka keliru dalam menafsirkan Al-Qur'ān maka nabi langsung meluruskan pemahaman mereka. Contohnya adalah ketika Aisyah memahami sabda nabi yang berbunyi: *tidaklah seseorang yang dihisab kecuali akan celaka*. 'Aisyah bertanya pada rasul: wahai Rasulullah! Bukankah Allah Swt berfirman:

فَأَمَّا مَنْ أَوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا

Artinya: “*Adapun orang yang catatannya diberikan dari sebelah kanannya, dia akan dihisab dengan pemeriksaan yang mudah*” (QS. Al-Insyiqāq [84]: 7-8)

Jika dilihat dari pertanyaannya, 'Aisyah mungkin memahami bahwa di akhirat setiap individu yang dihisab akan menghadapi konsekuensi dari perbuatannya. Kemudian Rasulullah saw bersabda:

⁶³ Ibnu Jarīr at-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān*, (Kairo: Dār Ibnu al-Jauzi, 2008), Jil. 8, h. 530-531.

⁶⁴ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, (Riyadh: Dār Ṭayyibah, 1997), Jil. 3, h. 138-139.

*kamu memiliki harta maka akan ditampakkan. Siapapun yang diinterogasi (secara detail) ketika dihisab maka ia telah celaka.*⁶⁵

Setelah rasulullah wafat, para sahabat masih berpegang kepada apa yang telah disampaikan oleh rasul, akan tetapi hari demi hari terdapat permasalahan umat semakin kompleks maka para sahabat melakukan ijtihad jika tidak terdapat dalam Al-Qur'ān dan Hadis untuk memecahkan masalah. Mereka di antaranya adalah *khulafā' ar-rāsyidin*, 'Abdullah bin Mas'ūd (w. 32 H), Ubay bin Ka'ab (w. 29 H), 'Abdullah bin 'Abbās (w. 68 H).

Kemudian, setelah para sahabat wafat, penerus mereka yaitu dari kalangan tabi'in menafsirkan Al-Qur'ān sebagaimana yang dilakukan para sahabat sebelumnya. Sehingga, interpretasi mereka juga digunakan oleh generasi berikutnya. Di antara penafsiran dusta yang mengatasnamakan tabi'in adalah penafsiran Mujāhid bin Jabr (w. 104 H) yang dipublikasikan oleh Hāsyim bin Sulaimān al-Bahrānī (w. 1107 H) dalam *al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān* terhadap Surat al-Mursalāt [77] ayat 41:

إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلِّ وَعُيُونٍ^{٦٥}

Artinya: "Sesungguhnya orang-orang yang bertakwa berada dalam naungan (pepohonan surga yang teduh) dan (ada di sekitar) mata air" (QS. Al-Mursalāt [77]:41)

Mujāhid bin Jabr (w. 104 H) seorang tabi'in senior yang terkenal di kalangan ulama hadis, menafsirkan bahwa: "Orang-orang yang bertaqwa" dari ayat tersebut adalah 'Alī bin Abī Ṭālib, Hasan bin 'Alī, dan Husain bin Alī.⁶⁶ Jika dilihat dari redaksi penafsiran tersebut, tentu seperti terdapat unsur legitimasi mufassir terhadap akidah mazhabnya dan hal tersebut mustahil dilakukan oleh seorang tabi'in yang sudah terjamin kredibilitasnya di kalangan ulama hadis.

2. *Al-Dakhīl Bi Al-Ra'y (ijtihad)*

Dari sisi *al-Dakhīl* ini, berikut jenis-jenis penyimpangan penafsiran berasal dari takwil yang berlebihan terhadap ayat-ayat Al-Qur'ān:

- a. Kesalahpahaman yang disebabkan oleh syarat-syarat ijtihad yang tidak terpenuhi, meskipun dengan niat yang baik.

⁶⁵ Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, juz. 3, (nomor hadis ke-4939) h. 223.

⁶⁶ Hāsyim al-Bahrānī, *al-Burhān fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Beirut: Mu'assasah al-A'lamī, 2006), Jil. 8, h. 192.

- b. Mengenyampingkan makna literal (harfiah) sebuah teks dan mengutamakan akal.
- c. Terlalu bergantung pada makna literal teks dan menghasilkan logika tanpa melihat konteks, seperti yang dilakukan oleh kelompok musyabbihah dan mujassimah.
- d. Terlalu terfokus pada penggalian makna filosofis.
- e. Terlalu menekankan segi i'rab dan bahasa Al-Qur'ān, terutama dalam hal aspek keilmiahannya atau penerapan teori sains yang belum mapan.
- f. Menentang Al-Qur'ān dan berusaha membuat tipu daya dalam islam, penafsiran bersumber dari kelompok seperti Bahā'iyyah, Babiyyah, dan Qadyāniyyah.⁶⁷

Seperti yang dilakukan oleh Zamakhsharī dalam menafsirkan surat al-Baqarah ayat 81:

بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا
خَالِدُونَ

Artinya: *“Bukan demikian! Siapa yang berbuat keburukan dan dosanya telah menenggelamkannya, mereka itulah penghuni neraka. Mereka kekal di dalamnya.”* (Q.S Al-Baqarah [2]: 81)

Dalam ayat ini, Zamakhsharī berusaha menafsirkan kalimat “man kasaba sayyi’atan” sebagai pendosa besar yang akan kekal dalam api neraka jikalau sebelum meninggalnya ia tidak melakukan taubat. Dalam hal ini, Zamakhsharī terinspirasi akan pemahamannya tentang faham Mu’tazilah yang ia anut dan ia yakini.⁶⁸

Contoh lain seperti yang dilakukan oleh golongan yang terlalu berlebih-lebihan dalam mencintai Ahlu al-Bayt, dalam menafsirkan surat al-Baqarah ayat 158:

﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ۚ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴾

⁶⁷ Anisatul Malihah, “Al-Dakhil dalam Tafsir Al-Wa’ic karya Rokhmat S. Labib”, Skripsi pada Institut Ilmu Al-Qur’ān, Jakarta, 2019), h. 28.

⁶⁸ Ahmad Shahāt Ahmad Musā, *al-Dakhil fi al-Tafsir*, (Kairo: tp., t.th), h. 37

Artinya: “*Sesungguhnya Safa dan Marwah merupakan sebagian syiar (agama) Allah. Maka, siapa beribadah haji ke Baitullah atau berumrah, tidak ada dosa baginya mengerjakan sai antara keduanya. Siapa yang dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, maka sesungguhnya Allah Maha Mensyukuri, lagi Maha Mengetahui.*” (Q.S Al-Baqarah [2]: 158)

Dalam ayat ini, mereka menafsirkan kata-kata “*alṣafā*” dan “*al-marwata*” sebagai Rasūlullāh dan ‘Ali bin Abī Ṭālib.⁶⁹ Sebuah penafsiran yang jauh dari makna asalnya.

3. *Al-Dakhīl Bi al-Isyārah*

Dalam kajian tafsir, terdapat dua jenis tafsir yang sering dikaitkan dengan *al-Dakhīl bi al-isyāri* yaitu penafsiran para sufi dan penafsiran kelompok *bāṭiniyah*. Berikut penjelasan tentang Tafsir Sufi dan Tafsir Bāṭiniyah:

a. Tafsir Sufi

Para sufi percaya bahwa Al-Qur’ān selain mengandung pemahaman *zhahir* yang merujuk pada teks jelas dan konteks saat membacanya, juga memiliki makna tersirat yang mendorong intuisi (*baṭin*). Bagi mereka, makna batiniyah ini tidak dapat dipahami hanya dengan pendekatan lahiriah atau analisis gramatikal semata, melainkan memerlukan pencerahan hati dan kedalaman spiritual. Makna tersembunyi tersebut dianggap sebagai rahasia ilahi yang hanya bisa diakses melalui pengalaman mistik dan latihan spiritual khusus yang dilakukan oleh para sufi. Oleh sebab itu, tafsir sufistik berupaya membuka lapisan-lapisan makna di balik kata-kata Al-Qur’an, sehingga Al-Qur’an menjadi sumber hidayah yang hidup dan dinamis dalam perjalanan spiritual individu.⁷⁰

Karena keyakinan ini, para sufi terbagi menjadi tiga kelompok berdasarkan cara mereka menafsirkan Al-Qur’ān. *Pertama*, seorang mufassir menggunakan pendekatan zhāhir dan bāṭin untuk menafsirkan Al-Qur’ān, seperti yang dilakukan oleh Al-Alūsī (1217–1270 H) dalam tafsir *rūh al-ma’ānī*-nya. Dia memulai tafsirannya dengan menafsirkan zhāhir nash setiap sisi, kemudian menggunakan pendekatan intuisi atau isyāri untuk mengakhirinya. *Kedua*, mufassir yang lebih mengutamakan penafsiran esoterik daripada eksoterik,

⁶⁹ Ahmad Shahat Ahmad Musa, *al-Dakhil fi al-Tafsir*, h. 37

⁷⁰ Muhammad ‘Abd al-‘Azhīm az-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Kairo: Dār al-Hadīts, 2001), Jil. 2, h. 69.

seperti yang dilakukan oleh Sahl al-Tustarī (w. 283 H) dalam *tafsīr Al-Qurʾān al-ʿAzhīm. Ketiga*, mufasssir yang menggunakan pendekatan intuisi atau bāṭin untuk menafsirkan Al-Qurʾān secara utuh, seperti yang dilakukan oleh Abū ʿAbd ar-Rahmān as-Sulamī (w. 412 H) dalam *Haqāiq at-Tafsīr*.⁷¹

Salah satu contoh penafsiran *al-Dakhīl al-isyārī* dari kaum sufi adalah penafsiran Ibnu ʿArabī terhadap ayat Al-Qurʾān:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

Artinya: "Sesungguhnya orang-orang yang kafur itu sama saja bagi mereka, apakah engkau (Nabi Muhammad) beri peringatan atau tidak engkau beri peringatan, mereka tidak akan beriman." (QS. Al-Baqarah [2]: 6)

حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

Artinya: "Allah telah mengunci hati dan pendengaran mereka. Pada penglihatan mereka ada penutup, dan bagi mereka azab yang sangat berat." (QS. Al-Baqarah [2]: 7)

Menurut Ibnu ʿArabī (w. 638 H) ayat ini menunjukkan bahwa kecintaan orang-orang kafir kepada Allah telah menghalangi mata bāṭin mereka untuk melihat kebenaran. Mereka tidak akan beriman kepada Nabi Muhammad meskipun beliau memberi mereka peringatan. Dalam hati mereka ada Allah, tidak ada orang lain di dalamnya selain Allah, bagaimana mungkin mereka akan beriman kepada apa yang dibawa oleh Nabi Muhammad jika dalam hati mereka saja hanya ada Allah. Penglihatan dan pendengaran mereka telah ditutup oleh Allah, sehingga mereka tidak dapat melihat dan mendengar siapa pun selain Allah.⁷²

Tafsir sufi seperti ini banyak menodai makna ayat-ayat Al-Qurʾān. Jadi, jika tidak didasari dengan pemahaman agama yang baik, seringkali membawa pembacanya ke dalam kesesatan.

⁷¹ Badr ad-Dīn Muhammad bin ʿAbdullāh az-Zarkasyī, *al-Burhān fī ʿUlūm al-Qurʾān*, (Kairo: Maktabah Dār at-Turats, 1983), Jil. 2, h. 170-171.

⁷² Muhyi ad-Dīn Ibnu ʿArabī, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah), Jil. 1, h. 178.

b. Tafsir *Bāṭiniyyah*

Tafsir ini menekankan interpretasi batiniyah atau esoteris terhadap Al-Qurān, dzahir teks Al-Qur'ān dan hadis tidak hanya dipahami dengan makna lahiriah saja akan tetapi bisa menggunakan makna batin yaitu dengan mengartikan ayat-ayat secara mendalam dan seringkali melampaui makna harfiahnya.⁷³

Dalam kajian tafsir *al-Dakhīl*, salah satu contoh penafsiran *al-Dakhīl bi al-Isyārī* dari golongan *Bāṭiniyyah* adalah penafsiran Nu'mān bin Muhammad at-Tamīmī (259–363 H) terhadap Surat At-Takāsur [102]:2.

حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ ۗ

Artinya: "sampai kamu masuk ke dalam kubur." (QS. At-Takāsur [102]:2)

Penafsiran ini mencerminkan pendekatan esoteris yang mengalihkan makna lahiriah ayat menjadi makna batiniyah yang hanya dapat dipahami oleh kelompok tertentu. At-Tamīmī, sebagai salah satu tokoh penting dalam tradisi Ismā'īliyyah, menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'ān bukan sekadar dalam konteks zahir, tetapi juga mengaitkannya dengan doktrin-doktrin imamah dan takwil khas golongan *Bāṭiniyyah*, yang sering kali menyimpang dari pemahaman mayoritas ulama *Ahlu as-Sunnah wal-Jamā'ah*. Hal ini menjadikan tafsirnya sebagai bagian dari tafsir *al-Dakhīl* karena membawa unsur luar yang tidak bersumber dari kaidah-kaidah tafsir yang mu'tabar.

Kata *al-maqābir* dalam ayat tersebut dimaknai dengan *ahlu ad-dhalāl* (orang-orang yang sesat). Maka ia menafsirkan menjadi 'menziarahi mereka sama dengan kembali ke jalan mereka yang sesat'. Penafsiran ini jelas menunjukkan pendekatan takwil batiniyah yang cenderung simbolik dan mengaburkan makna lahiriah ayat. Padahal secara umum, kata *al-maqābir* dipahami sebagai 'kuburan' dalam arti fisik, yang menandakan peringatan akan kematian dan kehidupan akhirat. Namun dalam penafsiran Nu'mān bin Muhammad at-Tamīmī, makna tersebut dialihkan menjadi bentuk alegori terhadap kesesatan, yang justru melenceng dari pesan moral dan spiritual yang hendak ditekankan oleh ayat tersebut. Ini menjadi bukti kuat bahwa penafsirannya termasuk dalam kategori *al-Dakhīl*

⁷³ Asy-Syahrastānī, *al-Milal wa an-Nihal*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), h. 201-202.

karena menyusupkan ideologi sektarian ke dalam makna Al-Qur'^{ān} tanpa landasan tafsir yang sah.⁷⁴

⁷⁴ Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Farqu baina al-Firaq wa Bayāni al-Firqah an-Nājiyah Minhum*, (Kairo: Maktabah Ibnu Sina, 1988), h. 203-204.

BAB III

PROFIL KITAB *TAFSĪR AL-KASHF WA AL-BAYAN* KARYA MUHAMMAD AL-THA‘LABI

A. Biografi Muhammad Al-Tha‘Labi

1. Riwayat Hidup

Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim al-Naisaburi al-Syafi’i, yang lebih dikenal dengan sebutan Imam al-Tha‘labī, adalah nama lengkap dari tokoh tafsir tersebut. Sebutan "al-Naisaburi" menunjukkan asal daerah beliau, yaitu Naisabur, yaitu daerah timur laut Negara Iran, tempat beliau tinggal dan berkembang.⁷⁵ Nama "*al-Tha‘labī*" merupakan laqab atau nama julukan yang populer digunakan untuk menyebutnya, sedangkan "Abu Ishaq" adalah kunyah, yaitu nama yang dinisbahkan kepada kata "Abu" (bapak).

Imam al-Tha‘labī hidup pada penghujung abad ke-4 Hijriah dan berlanjut hingga awal abad ke-5 Hijriah. Meski tidak ada catatan pasti mengenai tanggal kelahirannya, para peneliti memperkirakan bahwa beliau lahir sebelum tahun 370 H atau sesudah tahun 360 H.⁷⁶ Seperti halnya tanggal kelahiran, waktu wafatnya juga diperselisihkan. Menurut Imam al-Nawawī, al-Tha‘labī wafat pada tahun 427 H. Ibnu Katsīr berpendapat bahwa beliau wafat pada tahun 429 H. Sementara itu, Imam al-Dzahabī dan Ibnu Imād menyebutkan tahun 430 H sebagai tahun wafatnya.

Sebagaimana telah disebutkan, Imam al-Tha‘labī hidup pada masa transisi antara abad ke-4 dan ke-5 Hijriah, yang ditandai dengan kondisi politik dan ekonomi yang tidak stabil. Namun demikian, situasi tersebut tidak menghambat perkembangan ilmu pengetahuan. Justru abad ke-4 Hijriah tercatat dalam sejarah sebagai masa keemasan peradaban Islam, khususnya dalam bidang keilmuan. Kota Naisabur, tempat beliau bermukim, merupakan salah satu pusat ilmu yang melahirkan banyak ulama besar dalam sejarah Islam.⁷⁷

Ia dikenal sebagai seorang *qānīn* (ahli qira’at), mufassir, *hāfiẓ*, dan *wā‘iz* (penceramah) yang memiliki kedudukan tinggi dalam ilmu tafsir

⁷⁵ Syamsuddin adz-Dzahabi, *Siyar a’lām al-Nubalā*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1993), Jil. 17, h. 435

⁷⁶ Al-Juhni, A. I. ‘Iwad I. F, *Al-Kashfu wa Al-Bayan ‘An Tafsir Al-Qur’an li Imam Al-Tha‘labi: Dirasah wa Al-Tahqiq wa Al-Takhrij*, Takhrij pada Universitas Umm al-Qura, h. 20

⁷⁷ Supriadi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Bandung:Pustaka Setia, 2009), h. 146

dan bahasa Arab. Beliau juga dikenal sebagai seorang yang kokoh dalam keagamaannya (*maḥīn al-diyānah*) serta banyak menghafal hadis.

Ibnu Khallikān menyatakan bahwa al-Tha‘labī merupakan satu-satunya ulama pada zamannya dalam bidang tafsir. Ia menyusun sebuah karya tafsir besar yang melebihi tafsir-tafsir lain yang ada pada masanya. Sementara itu, Yāqūt al-Ḥamawī dalam *Mu‘jam al-Uḍabā’* menyebutnya sebagai seorang mufassir, *qānīn*, sastrawan, yang tepercaya (*thiqah*) dan menghafal hadis. Ia merupakan pengarang sejumlah karya besar, salah satunya adalah kitab tafsir yang kaya akan berbagai mutiara makna, isyarat spiritual (*ishārāt*), ungkapan para ahli hakikat, dan pembahasan tentang *i‘rāb* serta *qirā‘āt*.⁷⁸

Imam al-Tha‘labī menguasai cabang-cabang ilmu keislaman. Semenjak muda, ia telah rajin menuntut ilmu ke beberapa guru, ia sangat antusias terhadap ilmu-ilmu keislaman, terutama yang berkaitan dengan tafsir Al-Qur’ān, terutama lagi yang bersumber dari periwayatan.

Imam al-Tha‘labī memiliki perhatian khusus terhadap kisah-kisah para nabi dan umat-umat terdahulu. Ini terbukti dengan buku yang telah dikarangnya dalam bidang ini yang ia beri nama “*Arāis al-Majālis*”. Buku ini berisi kisah-kisah para nabi secara terperinci. Adapun buku monumentalnya yaitu dalam bidang tafsir Al-Qur’ān yang ia beri nama *al-Kasyf Wa al-Bayān ‘An Tafsīr Al-Qur’ān*. Kitab inilah yang menjadi obyek dalam penelitian ini.⁷⁹

2. Landasan Keagamaan Imam al-Tha‘labī

Aqidah merupakan unsur fundamental dalam keyakinan yang dianut oleh seseorang. Melalui aqidah tersebut, seseorang menjadikan keyakinannya sebagai landasan dan pedoman dalam menjalani kehidupan.⁸⁰ Imam al-Tha‘labī termasuk dalam golongan *Ahlu al-Sunnah wa al-Jama‘ah*. Dalam hal aqidah, beliau mengikuti mazhab Imam Abu al-Hasan al-Ash‘ari. Hal ini dapat dilihat dari cara beliau membahas serta menolak pandangan-pandangan kelompok Muktaẓilah

⁷⁸ Muhammad Husain al-Ḥābi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn*, Jilid 1, h. 163

⁷⁹ Khoirun Niat, “Ad-Dakhīl Dalam Kitab Al-Kasyf Wa Al-Bayān ‘An Tafsīr Al-Qur’ān Karya Imam Aṣ-Ṣa‘labī W. 427 H”, h. 12

⁸⁰ Romandoni, I. Y., Effendi, N., & Mash udi, K., “Aqidah dan Urgensinya dalam Menjamin Keselamatan Diri Manusia”, dalam Jurnal *Hamalatul Qur’an* ((Jombang: PonPes Hamalatul Qur’an, 2023), Vol. 4, No. 2, h. 61

dan sekte-sekte lain terkait masalah keimanan, takdir (*qada' dan qadar*), hari akhir, kenabian, dan berbagai aspek penting dalam ilmu tauhid.

Dalam tafsirnya, Imam al-Tha'labi secara tegas menolak pandangan Muktaẓilah, terutama saat menafsirkan ayat 93 Surat An-Nisa' yang membahas tentang status seseorang yang membunuh orang lain dengan sengaja dan apakah hal itu menyebabkan orang tersebut murtad atau tidak.⁸¹ Golongan Muktaẓilah berpendapat bahwa melakukan dosa besar bisa membuat pelakunya keluar dari Islam (*murtad*). Namun, Imam al-Tha'labi menolak pandangan ini dan berargumen bahwa tindakan tersebut tidak otomatis menjadikan pelakunya murtad, selama perbuatan itu tidak didasari oleh keyakinan bahwa hal tersebut halal (istihlal) dan pelaku tetap memiliki iman dalam hatinya kepada Allah. Sebagaimana yang telah digariskan oleh Abu Hanifah.⁸²

Dalam hal masalah fiqih, Imam al-Tha'labi mengikuti madzhab Imam al-Syafi'i. Hal ini terlihat dari pendekatan yang digunakan dalam membahas berbagai persoalan fiqih. Imam al-Nawawi mengutip pendapat Ibnu Shalah dan menyatakan bahwa Imam al-Tha'labi termasuk di antara para *fuqaha* yang bermadzhab Syafi'i. Selain itu, Al-Subki mencatat salah satu pendapat Imam al-Tha'labi yang mencerminkan corak madzhab Syafi'i, yaitu terkait status darah yang masih menempel pada daging atau tulang. Menurut Imam al-Tha'labi, darah tersebut tidak dianggap najis karena sangat sulit untuk dihilangkan, dan pendapat ini sejalan dengan pandangan mayoritas ulama madzhab Syafi'i.⁸³

Al-Tha'labī dikenal tidak hanya sebagai mufassir, tetapi juga sebagai seorang tokoh yang memiliki kecenderungan sufistik dalam pendekatan tafsirnya. Indikasi kuat bahwa al-Tha'labī bertasawuf dapat dilihat dari hubungan keilmuannya dengan tokoh tasawuf besar pada masanya, yaitu Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī. Diketahui bahwa al-Tha'labī belajar ilmu tasawuf dan hadis langsung dari al-Sulamī, yang merupakan penulis *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah* dan dikenal luas sebagai seorang ahli hadis sekaligus tokoh sufi yang berpengaruh. Hubungan guru-murid ini menunjukkan bahwa konstruksi pemikiran al-Tha'labī sangat dipengaruhi oleh tradisi tasawuf klasik, baik dari segi metodologi spiritual maupun orientasi etis dalam memahami Al-Qur'ān.

⁸¹ Abū Ishāq al-Tha'labī, al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2002), Jil. 10, h. 537

⁸² Al-Nu'man, A. H, *Al-Fiqh Al-Akbar*, (Mesir: Maktabah Al-Furqan, 1999), h. 43

⁸³ Abū Ishāq al-Tha'labī, al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr Al-Qur'ān, Jil. 1, h. 102

Lebih lanjut, fakta bahwa al-Tha‘labī hidup sezaman dengan al-Sulamī dan berguru kepadanya menegaskan bahwa wawasan sufistik dalam karya-karyanya, khususnya dalam tafsir, tidak muncul secara sporadis, melainkan berakar dari transmisi keilmuan yang otoritatif dalam dunia tasawuf. Dengan demikian, pemikiran tafsir al-Tha‘labī yang kaya akan dimensi ruhani dan makna batin, dapat dipahami sebagai refleksi dari pendidikan sufistik yang ia terima dari al-Sulamī. Warisan keilmuan ini menempatkan al-Tha‘labī sebagai salah satu mufassir yang juga memiliki kedalaman spiritual, sehingga tafsirnya tidak hanya bersifat tekstual, tetapi juga menyentuh dimensi eksistensial dalam ajaran Al-Qur‘ān.⁸⁴

3. Guru dan Murid *Al-Tha‘labi*

Dalam khazanah keilmuan Islam klasik, hubungan antara guru dan murid merupakan salah satu aspek penting yang memengaruhi perkembangan pemikiran dan metode keilmuan seorang tokoh. Tidak terkecuali bagi al-Imām Aḥmad ibn Muḥammad al-Tha‘labī (w. 427 H), seorang mufassir kenamaan dari abad ke-5 Hijriah yang dikenal luas dengan karya tafsirnya *al-Kashf wa al-Bayān*. Jejak intelektual al-Tha‘labī dapat ditelusuri melalui sanad keilmuan yang beliau peroleh dari para guru besar pada masanya, baik dalam bidang tafsir, hadis, maupun tasawuf.

Adapun guru-guru al-Tha‘labī antara lain:

- a. Abu Bakar, Ahmad bin Husain bin Mihran al-Asfihaniy. Ia adalah seorang pakar ilmu Qira‘at pada zamannya. Lahir pada tahun 295 H, dan wafat pada tahun 381 H.
- b. Husain bin Ahmad al-Šaqafi al-Dinawariy yang terkenal dengan sebutan Ibnu Fanjuwaih. Ia salah seorang pakar tafsir pada zamannya, terutama tafsir yang bersumber dari periwayatan. Wafat pada tahun 414 H.
- c. Abu Abdillah, Muhammad bin Abdillah al-Hafidz. Ia seorang pakar hadis yang terkenal dengan sebutan *Imam al-Hakim*, yaitu penulis kitab hadis terkenal yang bernama al-Mustadrak. Lahir pada tahun 321 H dan wafat pada tahun 405 H.

Adapun diantara murid-murid al-Thalabiy yang juga ahli dalam bidang tafsir antara lain:

⁸⁴Abū Ishāq al-Tha‘labī, *al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr Al-Qur‘ān*, Jil. 1, h. 163

- a. Abu Hasan Ali bin Ahmad al-Wâhidîy al-Naisaburiy. Ia terkenal dengan sebutan al-Wâhidîy. Ia adalah murid al-Thalabi yang paling terkenal karena banyak menukil riwayat-riwayat al-Thalabi. Ia menulis kitab tafsir yang diklasifikasikan menjadi 3: *al-Wajîz*, *al-Wasîf* dan *al-Basîf*. Wafat pada tahun 468 H.
- c. Abu Sa'id Ahmad bin Ibrahim as-Syuraihi. Ia adalah guru dari seorang penulis tafsir terkenal yaitu al-Baghawi.
- d. Abu Ma'syar Abdul Karim bin Abdus Samad al-Qattan. Ia seorang pakar tafsir dan ilmu Qiraat di zamannya. Wafat pada tahun 478 H.⁸⁵

B. Profil Kitab Tafsir *Al-Kashf Wa Al-Bayan*

1. Karakteristik Tafsir *Al-Kashf Wa Al-Bayan*

Imam al-Tha'labî mengklasifikasikan para mufassir ke dalam enam kelompok berdasarkan pendekatan dan metode yang mereka gunakan dalam menyusun karya tafsir.

- a. Kelompok ahli bid'ah dan hawa nafsu, yang dipelopori oleh kalangan Mu'tazilah seperti al-Balkhî, al-Jubbâ'î, al-Aşfahânî, dan al-Rummânî. Mereka dikenal menafsirkan Al-Qur'ân berdasarkan doktrin rasional yang cenderung subjektif.
- b. Kelompok *salaf al-şāliḥ* yang berperan sebagai penentang terhadap penafsiran kelompok bid'ah. Tokoh-tokoh dalam golongan ini antara lain Abū Bakr al-Kaffāl dan Abū Ḥāmid al-Muqri'.
- c. Kelompok periwayat murni, yakni mereka yang hanya menyampaikan riwayat tafsir tanpa melakukan analisis atau pengembangan, seperti Abū Ishāq Ibn Ruwāyah dan Abū Ishāq al-Amṭulî.
- d. Kelompok yang tidak memperhatikan sanad, yaitu mufassir yang tidak menjaga rantai periwayatan dalam penafsiran mereka, sehingga meragukan validitas riwayat yang digunakan.
- e. Kelompok yang menjaga keautentikan tafsir, dengan cara mempertahankan keaslian dan ketepatan riwayat serta metode yang digunakan.

⁸⁵ Khoirun Niat, "Ad-Dakhîl Dalam Kitab Al-Kasyfu Wa Al-Bayân 'An Tafsîr Al-Qur'ân Karya Imam Aş-Şa'labiy W. 427 H", h. 12

- f. Kelompok pembaru dalam gaya penafsiran, yaitu mereka yang mencoba menghadirkan gaya tafsir baru tanpa membahas persoalan hukum secara mendalam, namun tetap menjaga etika dalam menafsirkan Al-Qur'ān.⁸⁶

Dalam penulisan tafsir, Imam al-Tha'labī memiliki karakteristik khas yang membedakan karyanya dari para mufassir sebelumnya. Gaya penafsirannya dimaksudkan untuk melengkapi kekurangan atau aspek-aspek yang belum banyak disentuh oleh para mufassir terdahulu. Dengan melakukan telaah mendalam terhadap kitab-kitab tafsir klasik serta dorongan untuk membantah pemikiran-pemikiran kelompok ahli bid'ah dan Mu'tazilah, al-Tha'labī menyusun tafsir *al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr Al-Qur'ān* dengan sejumlah ciri menonjol.

- a. ia menghindari mencantumkan pandangan dari kelompok ahli bid'ah.
- b. ia menggabungkan metode *tafsīr bi al-ma'thūr* dan *tafsīr bi al-ma'qūl*, baik melalui pendekatan *riwāyah* (berdasarkan riwayat) maupun *dirāyah* (rasional).
- c. ia sangat memperhatikan aspek sanad atau rantai transmisi dalam setiap penafsiran yang dikemukakan.
- d. ia tidak memperpanjang penjelasan mengenai nama-nama perawi dalam sanad.
- e. ia menampilkan persoalan-persoalan fikih setiap kali menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum syariat.
- f. ia juga membahas isu-isu terkait *'ulūm Al-Qur'ān*, terutama pada ayat-ayat yang memuat perbedaan takwil.
- g. ia secara tegas menolak pandangan golongan menyimpang yang dianggap menimbulkan syubhat dalam urusan agama.⁸⁷

Dalam Muqaddimah tafsirnya, al-Thalabi telah menjelaskan faktor-faktor yang mendorong ia mengarang kitab ini. Ia ceritakan bahwa semenjak muda ia sangat antusias dengan bidang tafsir. Ia berguru kepada lebih dari 300 guru untuk memperdalam bidang tafsir Al-Qur'ān. Ia juga telah banyak membaca kitab-kitab tafsir yang ada pada zamannya. Ia temukan bahwa kitab-kitab tafsir tersebut belum bisa mencakup ilmu-ilmu keislaman yang terkandung dalam Al-Qur'ān.

⁸⁶ Abū Ishāq al-Tha'labī, *al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr Al-Qur'ān*, Jil. 1, h. 74

⁸⁷ Abū Ishāq al-Tha'labī, *al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr Al-Qur'ān*, Jil. 1, h. 143

Ia menilai bahwa tafsir-tafsir tersebut masih memiliki banyak kelemahan, baik dari segi metodologi maupun isi. Ada yang hanya menggunakan metode riwayat, ada yang hanya menggunakan akal, ada yang hanya menonjolkan fikih, bahasa, filsafat dan lain-lain. Dari sinilah, ia ingin menulis kitab tafsir yang lengkap menurut dia, yang bisa mencakup ilmu-ilmu yang terkandung dalam Al-Qur'an dengan metode pemaparan yang mudah dicerna dan enak untuk dibaca. Selain itu, ia juga ingin memenuhi keinginan beberapa kalangan pada waktu itu, yang memintanya untuk menulis tafsir Al-Qur'an secara proporsional. Kemudian ia mulai menulis kitab tafsir dengan mengambil referensi yang sangat banyak, yaitu dari para guru yang pernah ia singgahi. Akhirnya jadilah kitab tafsir Al-Qur'an yang ia beri nama Al-Kasyf Wa al-Bayân 'an Tafsîr Al-Qur'ân.⁸⁸

Ini adalah daftar nama-nama kitab yang menjadi dasar dari kitab Tafsir *al-Kasyfu wa al-Bayan*.⁸⁹

Tafsir Ibnu Abbas	Tafsir Abi al-'Aliyah wa al-Rabi'	Tafsir Sufyan
Tafsir 'Ikrimah	Tafsir al-Quradhi	Tafsir Waki'
Tafsir al-Kalbi	Tafsir Muqatil bin Hayyan	Tafsir Hisham bin Bashir
Tafsir Mujahid	Tafsir Muqatil bin Sulayman	Tafsir Shibl
Tafsir al-Hasan bin Abi al-Hasan	Tafsir Ibnu Jurayh	Tafsir Warqa'
Tafsir Zayd bin Aslam	Tafsir al-Nahdi	Tafsir Abi Hamzah al-Thamali
Tafsir Ruh bin 'Abadah	Tafsir Ibnu Wahb	Tafsir al-Musayyib
Tafsir al-Firāti	Tafsir 'Abd al-Hamid	Karya-karya para ulama masa itu
Tafsir Qubaysah	Tafsir Muhammad bin Ayyub	Tafsir 'Abd Allah bin Hamid
Tafsir Sa'id bin Mansur	Tafsir Ibnu Kaysan	Tafsir Abi 'Amr al-Firāti

⁸⁸ Abū Ishāq al-Tha'labī, al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsîr Al-Qur'ân, Jil. 1, h. 73-

⁸⁹ Abū Ishāq al-Tha'labī, al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsîr al-Qur'ân, Jil. 1, h. 75

Tafsir Abi Bakr Ibnu Furak	Haqa'iq at-Tafsir 'ala Lisan Ahl al-Imarah	Ma'ani 'Ubaid
Tafsir Abi al-Qasim bin Habib	Kitab 'Urwah	Ma'ani az-Zujaj
Tafsir Jibril	Kitab Malik	Kitab an-Nazm
Tafsir Nabi Muhammad	Ma'ani al-Farra'	Kitab al-Ghara'ib
Kitab Ibnu al-Mubarak	Ma'ani al-Kisai	Gharib al-Akhfash

2. Metode dan Corak Tafsir *Al-Kashfu Wa Al-Bayan*

Kitab *al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān* karya Imam al-Tha'labī disusun dengan sistematika yang khas dan terstruktur. Beliau menyusun isi kitab ini ke dalam dua puluh empat jenis bahasan⁹⁰, yaitu:

- a. *Al-basā'it* (pembahasan dasar),
- b. *al-muqaddimāt* (pendahuluan),
- c. *al-a'dād* (jumlah atau angka),
- d. *al-tartīlāt* (tartil dan bacaan),
- e. *al-qaṣaṣ* (kisah-kisah),
- f. *al-riwāyāt* (riwayat-riwayat),
- g. *al-wujūh wa al-qirā'āt* (aspek makna dan variasi bacaan),
- h. *al-'ilal* (sebab-sebab),
- i. *al-ḥtijājāt* (argumen-argumen),
- j. *al-'arabiyyah* (bahasa Arab),
- k. *al-lughāt* (kosa kata dan dialek),
- l. *al-i'rāb* (analisis gramatikal),
- m. *al-muwāzanāt* (perbandingan),
- n. *al-tafsīr* (penafsiran),
- o. *al-ta'wīlāt wa al-ma'ānī* (penakwilan dan makna),
- p. *al-jihāt* (arah maksud atau sebab turunnya ayat),
- q. *al-ghawāmiḍ* (hal-hal yang rumit),
- r. *al-musykilāt* (hal-hal yang problematik),
- s. *al-aḥkām* (hukum-hukum),
- t. *al-fiqhiyyāt* (masalah fiqh),
- u. *al-ishārāt* (isyarat dan petunjuk maknawi),
- v. *al-faḍā'il* (keutamaan-keutamaan),
- w. *al-karāmāt* (karomah-karomah),

⁹⁰ Abū Ishāq al-Tha'labī, *al-Kashf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān*, (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 2002), Jil. 1, h. 75

- x. dan *al-akhbār wa al-muta‘allaqāt* (berita-berita dan hal-hal terkait lainnya).

Berdasarkan sistematika yang telah diuraikan sebelumnya, jika ditinjau dari sudut pandang ilmu tafsir, metode yang diterapkan oleh Imam al-Thalabi dapat dikategorikan sebagai gaya tafsir *tahlili* dan *muqaran*. Disebut *tahlili* karena dalam menafsirkan ayat-ayat, Imam al-Thalabi mengikuti susunan ayat sebagaimana yang terdapat dalam Al-Qur‘ān, serta menguraikan makna-makna yang terkandung dalam ayat maupun kosakatanya. Pendekatan ini sejalan dengan pengertian tafsir *tahlili* itu sendiri yaitu merupakan pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur‘ān yang dilakukan dengan mengikuti urutan ayat atau surah sebagaimana tersusun dalam mushaf, serta mengupas makna setiap kata secara mendalam. Penafsiran ini mencakup analisis dari sisi kebahasaan (*balaghah*), konteks turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*), hingga kandungan hukum yang terdapat di dalamnya.⁹¹

Sementara itu, gaya *muqaran* tampak dari kecenderungan Imam al-Thalabi mengkomparasikan berbagai pandangan para mufassir terhadap suatu ayat yang ditafsirkan, dari berbagai pandangan tersebut kemudian ditarjih pendapat yang paling kuat. Bertitik tolak dari uraian tentang metode penulisan, dalam diskursus ilmu tafsir juga terdapat metode dalam memahami makna yang terkandung dalam ayat Al-Qur‘ān dari sisi penalarannya.⁹²

C. Pandangan Ulama Terhadap Tafsir *Al-Kasyfu Wa Al-Bayan*

Para ulama berusaha obyektif dalam menilai tafsir ini. Mereka menunjukkan kelebihan dan kekurangan yang ada meskipun mereka cenderung untuk mengkritik tafsir ini terutama dalam hal riwayat, karena banyak terdapat riwayat yang tidak valid, bahkan palsu. Berikut ini penilaian beberapa kalangan terhadap tafsir ini:

1. Ibnu Taimiyah berkata “al-Thalabi sendiri sebenarnya orang yang salih, hanya saja ia menukil riwayat tafsir secara serampangan, baik yang valid (*Ṣahīh*), lemah (*Dha‘īf*) maupun palsu (*Maudhū‘*). Ibnu Taimiyah juga berkata ketika ditanya mengenai tafsir al-Thalabiy dan al-Wāhidiy: “al-Wāhidiy adalah murid al-Thalabi dan ia lebih mahir Bahasa Arab darinya, hanya saja al-Thalabi lebih selamat karena terhindar dari sikap

⁹¹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur‘an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2013), h. 378

⁹² Alif Hibatullah, “Telaah Kitab Al-Kashfu wa Al-Bayan ‘An Tafsir Al-Qur‘an Karya Imam Al-Tha‘labi”, h. 132

Bid'ah; Tafsir al-Thalabi dan al-Wâhidiy memiliki faidah-faidah yang besar dan bahaya-bahaya yang besar pula yaitu riwayat-riwayat yang batil”.⁹³

2. Ibnu Kasir berkata: “al-Thalabi merupakan orang yang banyak mendengar dan meriwayatkan hadis, oleh sebab itu banyak ditemukan hal-hal yang aneh dalam kitab-kitabnya”.⁹⁴
3. Jalaluddin al-Suyûti berkata: “Jalur riwayat Ibnu Abbas yang paling jelek adalah jalur al-Kalbi dari Abi Salih dari Ibnu Abbas, jika digabung dengan jalur Muhammad bin Marwan al-Sudiy al-Sagir maka itu merupakan jalur dusta; jalur sanad ini banyak dipakai oleh al-Thalabi dan al-Wâhidiy”.⁹⁵
4. Muhammad bin Ja’far al-Kattaniy berkata: “al-Wâhidiy dan gurunya, al-Thalabi, sama-sama kurang memperhatikan ilmu hadis, bahkan dalam tafsir keduanya, terutama tafsir al-Thalabi, banyak terdapat hadis-hadis palsu dan kisah-kisah yang tidak benar”.⁹⁶
5. Muhammad Husain al-Žahabi berkata: “Sesungguhnya al-Thalabi sangat tidak memperhatikan hadis, bahkan tidak berlebihan jika aku katakan bahwa ia tidak bisa membedakan antara hadis palsu dan tidak palsu; jika tidak demikian, mengapa ia menyebutkan hadis-hadis palsu kaum Syi’ah dan hadis-hadis lain yang telah masyhur bahwa itu adalah hadis palsu”.⁹⁷

⁹³ Ibnu Taimiyah, *Al-Muqaddimah Fi Ushul al-Tafsir* (Beirut: Dar Ibnu Hazm, 1997), h. 69

⁹⁴ Ibnu Kasir, *Al-Bidayah wa al-Nihayah*, Jil. 15, h. 660

⁹⁵ Jalaluddin al-Suyuti, *Al-Itqan fi Ulum al-Qur’an*, Jil. 4, h. 209.

⁹⁶ Muhammad bin Ja’far al-Kattaniy, *Ar-Risalah al-Mustathrifah* (Beirut: *Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah*, 1995), h. 59.

⁹⁷ Muhammad Husain al-Žahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirin*, Jilid 1, h. 203

BAB IV
KISAH-KISAH ISRAILIIYYAT DALAM *TAFSIR AL-KASHF WA AL-BAYAN*

A. Kisah Adam dan Hawa

1. Ringkasan Kisah Adam dan Hawa

فَارَزَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ
عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ

Artinya: “Lalu, setan menggelincirkan keduanya darinya sehingga keduanya dikeluarkan dari segala kenikmatan ketika keduanya ada di sana (surga). Kami berfirman, “Turunlah kamu! Sebagian kamu menjadi musuh bagi yang lain serta bagi kamu ada tempat tinggal dan kesenangan di bumi sampai waktu yang ditentukan.”

Imam al-Tha‘labī dalam *Tafsīr al-Kashf wa al-Bayān* meriwayatkan sebuah kisah panjang dalam menafsirkan surah al-Baqarah ayat 36, yang termasuk dalam kategori *isrā’īlyyāt*, berkaitan dengan peristiwa diturunkannya Nabi Ādam dan Ḥawwā’ dari surga. Ia menyebutkan bahwa setan, yakni Iblis, telah memperdaya keduanya sehingga menyebabkan mereka dikeluarkan dan dijauhkan dari kenikmatan yang mereka tempati.

Menurut al-Tha‘labī, di narasinya, diceritakan bahwa Iblis berupaya memasuki surga untuk membisikkan godaan kepada Adam dan Ḥawwa. Namun, para penjaga surga menghalanginya. Maka Iblīs mendatangi seekor ular, yang pada waktu itu termasuk makhluk yang indah dengan empat kaki seperti unta dan merupakan bagian dari penjaga surga. Ular tersebut adalah teman Iblīs. Iblīs memintanya untuk membawanya masuk ke dalam surga melalui mulutnya. Maka ular pun menyembunyikannya di dalam mulut dan berhasil melewati penjaga tanpa diketahui, hingga akhirnya Iblīs pun masuk ke dalam surga.⁹⁸

Setelah berada di dalam, Iblīs mendekati Adam dan Ḥawwa, yang saat itu tidak mengetahui bahwa dia adalah Iblīs. Ia mulai meratap dan menangis di hadapan mereka, yang membuat keduanya merasa sedih. Dikatakan bahwa Iblīs adalah makhluk pertama yang meratap. Ketika ditanya sebab tangisannya, Iblīs menjawab bahwa ia menangi nasi kedua yang akan mati dan terpisah dari segala kenikmatan dan

⁹⁸ Abū Ishāq al-Tha‘labī, *al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān*, Jil. 1, h. 182

kemuliaan yang mereka rasakan di surga. Kata-katanya ini menyentuh hati Adam dan Ḥawwa, hingga menimbulkan rasa sedih dalam diri mereka.

Selanjutnya, Iblīs datang kembali dengan berkata kepada Ādam, “*Maukah aku tunjukkan kepadamu pohon kekekalan dan kerajaan yang tidak akan binasa?*” Ādam pada awalnya menolak. Namun Iblīs bersumpah atas nama Allah bahwa ia adalah seorang penasihat yang tulus. Adam dan Ḥawwa tertipu karena tidak menyangka bahwa ada makhluk yang berani bersumpah atas nama Allah secara dusta. Hawa pun akhirnya terlebih dahulu memakan buah dari pohon yang dilarang, lalu memberikannya kepada Ādam hingga keduanya makan darinya.⁹⁹

Dalam teks aslinya, al-Tha‘labī menyebutkan riwayat ini tanpa menyatakan pengingkaran atau kehati-hatian yang memadai terhadap validitas sanad dan sumber ceritanya. Narasi tersebut kemudian berkembang luas dalam kitab-kitab tafsir berorientasi kisah, seperti Tafsīr al-Tha‘labī, al-Qurṭubī, dan lainnya.

2. Analisis *Ad-Dakhil* Kisah Adam dan Hawa

Kisah ini diriwayatkan oleh al-Tha‘labī dalam *Tafsīr al-Kashf wa al-Bayān* tanpa mencantumkan klarifikasi sanad atau kehati-hatian terhadap sumbernya. Meskipun narasi tersebut ditemukan dalam tafsir al-Tha‘labī, namun kisah serupa ditemukan pada kitab-kitab tafsir lain seperti *Tafsīr al-Ṭabaṅī*, yang dikenal bersifat kompilatif dan terbuka terhadap berbagai riwayat, termasuk yang berasal dari para muallaf *Ahl al-Kitāb* seperti Wahb ibn Munabbih dan Ka‘b al-Aḥbār.

Abū Syahbah mengkritik kisah ini. Beliau menegaskan bahwa riwayat tersebut adalah bagian dari *isrā’īliyyāt* yang telah terkontaminasi antara yang haq dan yang batil, serta telah dibawa masuk oleh para muallaf dari *Ahl al-Kitāb* seperti Wahb ibn Munabbih, lalu diriwayatkan kembali oleh sahabat seperti Ibn ‘Abbās dan Ibn Mas‘ūd tanpa disertai pengingkaran eksplisit. Dr. Abū Syahbah menyayangkan bahwa Ibn Jarīr al-Ṭabarī pun ikut meriwayatkannya tanpa klarifikasi yang cukup, sehingga membuka ruang bagi keterwarisan kisah-kisah problematik ini dalam tafsir generasi berikutnya.¹⁰⁰

Semua ini termasuk kisah-kisah Bani Israil yang dapat ditemukan dalam kitab kejadian pasal 3: “*Adapun ular itu cerdik lebih daripada*

⁹⁹ Abū Ishāq al-Tha‘labī, *al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān*, Jil. 1, h. 182

¹⁰⁰ Abū Shuhbah, *al-Isrā’īliyyāt wa al-Mawḍū‘āt fī Kutub al-Tafsīr*, (Kairo: Maktabat al-Sunnah, 2010), h. 179

segala binatang liar di padang yang telah dijadikan oleh YAHWEH Elohim. Dan ia berkata kepada wanita itu, "Benarkah Elohim berfirman bahwa kamu tidak boleh makan dari semua pohon di taman ini?" Dan wanita itu berkata kepada ular itu, "Kami boleh makan buah dari pohon di taman ini, tetapi tentang buah dari pohon yang ada di tengah-tengah taman itu, Elohim telah berfirman: Kamu tidak boleh memakannya atau menyentuhnya, karena engkau akan mati." "Namun ular itu berkata kepada wanita itu, "Kamu sekali-kali tidak akan mati, karena Elohim mengetahui bahwa pada saat kamu makan buah itu, matamu akan terbuka dan kamu akan menjadi seperti Elohim, yaitu mengetahui yang baik dan yang jahat." Wanita itu melihat bahwa pohon itu baik untuk dimakan, dan menarik untuk dilihat, serta menjadikan bijaksana, maka dia memetik buah itu dan memakannya lalu memberikan kepada suaminya yang ada bersama dengan dia, dan suaminya pun memakan buah itu. "Maka terbukalah mata mereka, dan menyadari bahwa mereka telah menjadi jahat, lalu mereka menyemat daun pohon ara dan membuat cawat."¹⁰¹

Kisah ini mereka tambahkan sendiri, dan mereka campurkan antara yang hak dengan yang batil. Kemudian kisah-kisah tersebut diambil dari mereka oleh Ibn ‘Abbās dan sebagian sahabat serta *tābi‘īn*, lalu digunakan untuk menafsirkan Al-Quran.

Salah satu potongan kisah di atas menyebutkan tentang bagaimana iblis dapat masuk ke dalam surga serta strategi yang digunakannya untuk menggoda Nabi Adam dan Hawa. Jika ditinjau dari isi (*matan*) hadis tersebut, terdapat banyak kejanggalan. Salah satunya adalah pertanyaan logis mengenai kemungkinan iblis bisa kembali memasuki surga setelah sebelumnya diusir. Al-Ṭabarī sendiri menilai bahwa narasi tentang iblis yang kembali ke surga ini tidak logis dan tidak bisa dijadikan landasan, karena tidak ada dalil (*nash*) yang mendukungnya.¹⁰²

Lebih lanjut, kisah tersebut dengan menekankan bahwa bisikan Iblis tidak memerlukan keberadaan fisik atau komunikasi langsung, apalagi melalui tubuh ular. Bisikan atau *waswas* dapat terjadi tanpa kedekatan, dan bahkan dari jarak yang sangat jauh. Oleh karena itu, alasan masuknya Iblis ke surga melalui tubuh ular menjadi tidak logis secara teologis dan rasional. Ia menambahkan bahwa ular tidak pernah diciptakan dalam

¹⁰¹ *Holy Bible: Indonesian Modern Bible (IMB)* (Jakarta: Yayasan Anugerah Kebenaran Indonesia, 2015), h. 3

¹⁰² Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl Al-Qur’ān*, (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2000), jil. 1, h. 238

bentuk berkaki sebagaimana narasi tersebut, yang menunjukkan betapa jauhnya kisah ini dari prinsip tekstual dan aqidah Islam yang sahih.¹⁰³ ar-Raḏī mengomentari bahwa jika memang iblis mampu masuk ke dalam mulut ular, maka mengapa ia tidak menjelma saja menjadi ular kemudian masuk ke dalam surga, sebab ular adalah makhluk yang tidak berakal dan juga tidak mukallaf.¹⁰⁴

B. Kisah Harut dan Marut

1. Ringkasan Kisah Harut dan Marut

وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيْطَانُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيْطَانَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ ۖ هَارُوتَ وَمَارُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَنِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۚ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَرَوْجِهِ ۚ وَمَا هُمْ بِضَآئِرِينَ ۚ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ ۚ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ ۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

Artinya: “Mereka mengikuti apa yang dibaca oleh setan-setan pada masa Kerajaan Sulaiman. Sulaiman itu tidak kufur, tetapi setan-setan itulah yang kufur. Mereka mengajarkan sihir kepada manusia dan apa yang diturunkan kepada dua malaikat di negeri Babilonia, yaitu Harut dan Marut. Padahal, keduanya tidak mengajarkan sesuatu kepada seseorang sebelum mengatakan, “Sesungguhnya kami hanyalah fitnah (cobaan bagimu) oleh sebab itu janganlah kufur!” Maka, mereka mempelajari dari keduanya (malaikat itu) apa yang (dapat) memisahkan antara seorang (suami) dan istrinya. Mereka tidak akan dapat mencelakakan seseorang dengan (sihir)-nya, kecuali dengan izin Allah. Mereka mempelajari sesuatu yang mencelakakan dan tidak memberi manfaat kepada mereka. Sungguh, mereka benar-benar sudah mengetahui bahwa siapa yang

¹⁰³ Jāmi‘ah al-Madīnah al-‘Ālamiyyah, *Ad-Dakhīl fī at-Tafsīr*, (Madinah: Jāmi‘ah al-Madīnah al-‘Ālamiyyah, 2012), h. 238

¹⁰⁴ Fakhr ad-Dīn ar-Raḏī, *Mafāṭih al-Gayb*, (Beirut: Dar ihya’ at-Turats al-‘Arabī, t.th), jil. 1, h. 388

membeli (menggunakan sihir) itu niscaya tidak akan mendapat keuntungan di akhirat. Sungguh, buruk sekali perbuatan mereka yang menjual dirinya dengan sihir jika mereka mengetahui(-nya)."

Dalam *Tafsīr al-Kashf wa al-Bayān*, al-Tha‘labī meriwayatkan kisah panjang mengenai Hārūt dan Mārūt yang bersumber dari riwayat para sahabat dan *tabi‘in*. Disebutkan bahwa Hārūt dan Mārūt merupakan dua nama dalam bahasa Suryani yang berposisi sebagai badal dari kata *al-malakayn* dalam ayat “*wa mā unzila ‘ala al-malakayn bi Bābila Hārūta wa Mārūt*” (QS. al-Baqarah: 102). Al-Tha‘labī menyebut bahwa kedua nama tersebut dibaca dengan bentuk *naṣb* karena keasingannya (non-Arab) dan karena sifatnya sebagai nama *ma‘rifah*.¹⁰⁵

Menurut riwayat Ibn ‘Abbās yang dikutip oleh al-Tha‘labī, kisah bermula ketika para malaikat menyaksikan berbagai amal buruk dan dosa manusia yang naik ke langit pada masa Nabi Idrīs. Melihat perbuatan fasik manusia, para malaikat mencela mereka seraya berkata, “*Mereka inilah makhluk yang Engkau tempatkan di bumi dan Engkau pilih, tetapi mereka justru bermaksiat kepada-Mu.*”

Mendengar ucapan para malaikat tersebut, Allah berfirman, “*Sekiranya Aku turunkan kalian ke bumi, lalu Aku tanamkan dalam diri kalian apa yang telah Kutanamkan dalam diri mereka (yakni syahwat), niscaya kalian pun akan melakukan apa yang mereka lakukan.*” Namun para malaikat menjawab, “*Mahasuci Engkau! Tidak layak bagi kami untuk bermaksiat kepada-Mu.*”

Maka Allah pun berfirman, “*Pilihlah dua malaikat terbaik di antara kalian, lalu akan Aku turunkan keduanya ke bumi.*” Menurut riwayat al-Kalbī, para malaikat kemudian memilih tiga malaikat terbaik, yaitu ‘Azza (yang kemudian dikenal sebagai Hārūt), ‘Azāyā (yang kemudian dikenal sebagai Mārūt), dan satu lagi bernama ‘Azā’il. Allah mengganti nama mereka setelah mereka terjerumus dalam dosa, sebagaimana Dia mengganti nama Iblīs dan ‘Azā’il.

Kemudian Allah menanamkan dalam diri ketiganya syahwat sebagaimana ditanamkan pada manusia. Lalu Allah menurunkan mereka ke bumi dan memerintahkan mereka untuk menegakkan hukum dengan adil, melarang kesyirikan, larangan membunuh tanpa hak, larangan zina, dan larangan meminum khamar.

Diriwayatkan bahwa ‘Azā’il, ketika syahwat telah masuk ke dalam hatinya, ia segera memohon perlindungan kepada Tuhannya. Ia

¹⁰⁵ Abū Ishāq al-Tha‘labī, *al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān*, Jil. 1, h. 246

memohon agar diangkat kembali ke langit. Allah mengabulkan permohonannya, mengangkatnya ke langit, dan ia sujud selama empat puluh tahun. Setelah mengangkat kepalanya, ia terus menundukkan kepala sebagai wujud rasa malu kepada Allah.¹⁰⁶

Adapun dua malaikat lainnya, Hārūt dan Mārūt, tetap berada di bumi. Mereka menjalankan tugasnya dengan memutuskan perkara manusia pada siang hari, lalu ketika malam tiba mereka menyebut nama Allah yang agung dan naik ke langit. Namun tidak sampai sebulan keduanya bertugas di bumi, mereka diuji dengan seorang wanita cantik yang dikenal dengan nama al-Zuhrah.

Menurut riwayat ‘Alī ibn Abī Ṭālib, wanita ini adalah seorang bangsawan dari Persia yang memiliki paras sangat menawan. Ketika Hārūt dan Mārūt melihatnya, hati keduanya terpesona hingga mereka berdua merayunya. Namun wanita itu menolak. Keesokan harinya wanita tersebut kembali datang, dan keduanya kembali merayunya, tetapi ia menolak lagi seraya berkata, *“Aku tidak akan menyerahkan diriku kecuali jika kalian mau menyembah apa yang aku sembah, bersujud kepada patung ini, membunuh seseorang, dan meminum khamar.”*

Hārūt dan Mārūt menjawab, *“Tidak mungkin! Allah telah melarang semua itu kepada kami.”* Wanita itu pun pergi. Pada hari ketiga ia datang lagi membawa segelas khamar. Saat itu keinginan Hārūt dan Mārūt kepada wanita tersebut semakin memuncak. Ketika dirayu lagi, wanita itu kembali mengajukan syarat yang sama. Maka keduanya berkata, *“Menyembah selain Allah adalah dosa besar, membunuh jiwa juga dosa besar, maka yang paling ringan dari tiga hal itu adalah meminum khamar.”*

Akhirnya mereka meminum khamar, lalu terjerumus dalam zina dengan wanita tersebut. Setelah keduanya melakukan zina, seorang saksi mata melihat perbuatan mereka. Maka mereka pun membunuh saksi tersebut agar rahasia mereka tidak tersebar.

Riwayat lain menambahkan bahwa wanita tersebut kemudian menuntut agar diberitahu nama agung (*al-ism al-a‘zam*) yang selalu mereka ucapkan untuk naik ke langit. Pada awalnya keduanya menolak, tetapi salah satu dari mereka berkata kepada yang lain, *“Ajarkan saja, semoga Allah mengasihani kita.”* Maka mereka mengajarkan nama tersebut. Setelah wanita itu mengucapkannya, ia pun terangkat ke langit.

¹⁰⁶ Abū Ishāq al-Tha‘labī, *al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān*, Jil. 1, h. 246

Lalu Allah mengubahnya menjadi sebuah bintang yang dikenal sebagai bintang *al-Zuhrah*.

Sebagian riwayat menyebut bahwa bintang *al-Zuhrah* ini adalah bentuk wanita tersebut yang dikutuk, sementara sebagian riwayat menolak pemahaman ini karena bintang-bintang merupakan makhluk yang dimuliakan. Riwayat dari Ibn ‘Umar menuturkan bahwa beliau mencaci bintang *al-Zuhrah* karena mengingat kisah wanita yang menjerumuskan dua malaikat.¹⁰⁷

Setelah Hārūt dan Mārūt melakukan dosa tersebut, mereka tidak lagi mampu terbang ke langit. Menyadari kesalahan mereka, keduanya mendatangi Nabi Idrīs dan menceritakan kejadian itu seraya memohon agar beliau memintakan syafaat kepada Allah. Idrīs pun memohonkan syafaat. Kemudian Allah memberikan pilihan kepada Hārūt dan Mārūt: azab dunia yang akan terputus atau azab akhirat yang kekal. Keduanya memilih azab dunia. Maka Allah menghukum mereka dengan digantung di Babilon, di dalam sebuah sumur.

Tentang bagaimana mereka disiksa, riwayat para ulama berbeda-beda: Ibn Mas‘ūd mengatakan mereka digantung terbalik dari rambut mereka hingga hari kiamat; Qatādah mengatakan mereka diikat dari kaki hingga pangkal paha; Mujāhid mengatakan mereka ditempatkan dalam sebuah lubang yang penuh api dengan posisi terbalik; sementara ‘Umayr ibn Sa‘d menyebut mereka digantung terbalik dan dicambuk dengan cambuk besi.

Diriwayatkan pula bahwa orang-orang yang ingin belajar sihir mendatangi Hārūt dan Mārūt di Babilon. Jika mereka ingin tetap beriman, maka keduanya menasihati, “*Innamā naḥnu fitnah, falā takfur*” (Kami hanyalah ujian, maka janganlah engkau kufur). Namun jika orang itu tetap bersikeras belajar sihir, keduanya mengajarnya dengan sebuah ritual: ia diminta untuk datang ke sebuah tumpukan abu, lalu kencing di atasnya. Dari abu itu akan muncul cahaya terang ke langit sebagai simbol *ma‘rifah*, sementara dari sisi lain keluar asap hitam yang masuk ke telinganya sebagai simbol murka Allah.

Riwayat lain yang dinukil dari Aisyah ra. menceritakan kisah seorang wanita dari *Dūmat al-Jandal* yang belajar sihir. Ia mendatangi Hārūt dan Mārūt yang tergantung di Babilon. Awalnya kedua malaikat menolak mengajarnya, namun karena ia bersikeras, mereka memintanya untuk buang air di sebuah tungku. Ia merasa takut dan menolak, tetapi

¹⁰⁷ Abū Ishāq al-Tha‘labī, *al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur’ān*, Jil. 1, h. 247

pada akhirnya ia melakukannya. Setelah itu, ia mulai melihat hal-hal ganjil sebagai tanda bahwa ia telah mempelajari sihir.¹⁰⁸

2. Analisis *Ad-Dakhil* Kisah Harut dan Marut

Kisah Hārūt dan Mārūt telah banyak beredar di kalangan mufassir klasik, tetapi para peneliti kontemporer dan sejumlah ulama besar menolak rincian kisah tersebut. Mereka menegaskan bahwa kisah itu baṭil, baik dari segi sanad maupun maknanya.¹⁰⁹ Kisah ini diriwayatkan juga dalam kitab al-Nasafī dan kitab-kitab sebelumnya seperti karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī, al-Tha‘labī, dan lain-lain, yang pada dasarnya mengambil kisah tersebut dari *isrā’īliyyāt*.¹¹⁰

Para mufassir terdahulu memang menukil banyak riwayat terkait kisah ini dari berbagai *tābi‘īn* seperti Mujāhid, al-Suddī, al-Ḥasan al-Baṣrī, Qatādah, Abū al-‘Āliyah, al-Zuhrī, al-Rabī‘ ibn Anas, dan Muqātil ibn Ḥayyān. Riwayat-riwayat tersebut tersebar dalam kitab-kitab tafsir generasi awal dan terus ditransmisikan dari masa ke masa. Namun, ulama yang lebih kritis kemudian memberikan bantahan terhadap *isrā’īliyyāt* ini.¹¹¹

Kisah ini berdasarkan hadis yang menurut Ibnul Jauzī hadisnya tidak sah dan tidak dapat dijadikan hujjah. Ia mengkritik keras para perawi yang terdapat dalam sanad kisah tersebut, khususnya al-Faraj bin Fuḍālah yang menurut penilaian Yaḥyā telah dinyatakan *dha‘īf*. Lebih lanjut, Ibn Ḥibbān menegaskan bahwa al-Faraj bin Fuḍālah dikenal sering membolak-balikkan sanad dan menempelkan matan-matan yang lemah pada sanad-sanad yang sah, sehingga riwayatnya tidak halal dijadikan landasan argumentasi. Selain itu, perawi lain dalam jalur ini, yaitu Sunaid, juga dinilai lemah oleh Abū Dāwūd, sedangkan an-Nasā‘ī menambahkan penilaian lebih tegas dengan menyatakan bahwa Sunaid bukan orang yang tsiqah. Dengan demikian, kualitas sanad ini secara keseluruhan cacat dan tidak layak dijadikan pegangan dalam penjelasan kisah terkait.¹¹²

¹⁰⁸ Abū Ishāq al-Tha‘labī, *al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafṣīr al-Qur‘ān*, Jil. 1, h. 248-249

¹⁰⁹ Shalah Abdul Fattah al-Khalidy, *Kisah-Kisah Al-Quran Pelajaran Dari Orang-Orang Dahulu*, terj. Setiawan Budi Utomo, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), Jil. 3, h. 20

¹¹⁰ Jāmi‘ah al-Madīnah al-‘Ālamīyyah, *Ad-Dakhīl fi at-Tafṣīr*, h. 56

¹¹¹ Jāmi‘ah al-Madīnah al-‘Ālamīyyah, *Ad-Dakhīl fi at-Tafṣīr*, h. 56

¹¹² Ibnu al-Jawzī, *Al-Mawḍū‘āt*, (Madinah: Muḥammad ‘Abd al-Muḥsin ṣāhib al-Maktabah as-Salafīyyah, 1996), Jil. 1, h. 187

Hal senada juga disebutkan oleh Abu Shuhbah dalam kritik terhadap tafsir al-Tha‘labī. ia masih menukil sejumlah riwayat *isrā’īliyyāt* seperti kisah Hārūt dan Mārūt, kisah Dawud dan Sulaiman, serta kisah-kisah lain yang tidak memiliki landasan kuat. Jika dibandingkan, memang jumlahnya lebih sedikit daripada al-Tha‘labī, namun tetap tidak sepenuhnya bersih dari riwayat bermasalah.¹¹³

Ibn Kathīr pun mengambil sikap tegas dalam hal ini. Ia menjelaskan bahwa kisah Hārūt dan Mārūt memang diriwayatkan secara luas oleh para *tābi‘īn*, tetapi perincian detailnya jelas berasal dari *isrā’īliyyāt*. Tidak ada satu pun hadis *marfū‘* yang sahih dan bersambung kepada Rasulullah mengenai rincian tersebut. Ibn Kathīr lalu menegaskan bahwa Al-Quran hanya menceritakan kisah ini secara global tanpa hiperbola cerita, sehingga kewajiban seorang Muslim adalah beriman kepada apa yang diturunkan dalam Al-Quran tanpa menambah atau memodifikasi cerita.¹¹⁴

Dalam *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, Ibn Kathīr menyinggung ringkasan kisah Hārūt dan Mārūt dalam versi *isrā’īliyyāt* lalu mengomentarnya: cerita bahwa al-Zuhrā’ adalah seorang wanita yang merayu dan meminta diajarkan *ism al-a‘zam* hingga akhirnya diucapkannya dan ia naik ke langit lalu menjadi bintang—semua itu hanyalah karangan Yahudi. Kalaupun Ka‘b ibn al-Aḥbār meriwayatkannya, dan sebagian salaf belajar darinya, mereka hanya mengemukakannya sebatas hikayat, bukan sebagai kebenaran mutlak. Ibn Kathīr pun menutupnya dengan sikap moderat: “Jika mau berbaik sangka, kita bisa katakan ini hanyalah sebagian kabar Bani Israel, mungkin termasuk khurafat yang bahkan mereka sendiri tidak meyakinkannya”.¹¹⁵

Jadi, dari tiga data ini tergambar jelas bahwa kisah Hārūt dan Mārūt dengan rincian panjangnya adalah produk *isrā’īliyyāt* yang tidak dapat dijadikan hujah. Para *mufasssīr* klasik banyak menukilnya tanpa verifikasi kualitas riwayat, sementara ulama peneliti belakangan mengkritik keras kelemahan sanad dan matannya.

¹¹³ Abū Shuhbah, *al-Isrā’īliyyāt wa al-Mawḍū‘āt fi Kutub al-Tafsīr*, h. 128

¹¹⁴ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azhīm*, Jil. 1, h. 141

¹¹⁵ Ibnu Kasir, *Al-Bidayah wa al-Nihayah*, (Mesir: Dar Hajar, 1998), Jil. 15, h. 660

C. Kisah Ṭālūt dan Jālūt

1. Ringkasan Kisah Ṭālūt dan Jālūt

أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّهِمْ ائْتِنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَاءِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Artinya: “*Tidakkah kamu perhatikan para pemuka Bani Israil setelah Musa wafat, (yaitu) ketika mereka berkata kepada seorang nabi mereka, “Angkatlah seorang raja untuk kami, niscaya kami berperang di jalan Allah.” Dia menjawab, “Jangan-jangan jika diwajibkan atasmu berperang, kamu tidak akan berperang juga.” Mereka menjawab, “Mengapa kami tidak akan berperang di jalan Allah, sedangkan sungguh kami telah diusir dari kampung halaman kami dan (dipisahkan dari) anak-anak kami?” Akan tetapi, ketika perang diwajibkan atas mereka, mereka berpaling, kecuali sebagian kecil dari mereka. Allah Maha Mengetahui orang-orang zalim. Nabi mereka berkata kepada mereka, “Sesungguhnya Allah telah mengangkat Talut menjadi rajamu.” Mereka menjawab, “Bagaimana (mungkin) dia memperoleh kerajaan (kekuasaan) atas kami, sedangkan kami lebih berhak atas kerajaan itu daripadanya dan dia tidak diberi kekayaan yang banyak?” (Nabi mereka) menjawab, “Sesungguhnya Allah telah memilihnya (menjadi raja) kamu dan memberikan kepadanya kelebihan ilmu dan fisik.” Allah menganugerahkan kerajaan-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki. Allah Mahaluas (kekuasaan dan rezeki-Nya) lagi Maha Mengetahui.” (Q.S. al-Baqarah [2]: 246-247)*

Dalam menafsirkan ayat ini, al-Tha‘labī seolah membagi-bagi cerita ini ke dalam beberapa pembabakan yang cenderung tidak linear. Mulai dari kisah pengangkatan Talut, kedatangan *tabut*, ujian dan perjalanan pasukan Talut, terpilihnya Daud sebagai eksekutor Jalut, dan akir pertempuran. Ia kerap kali menyisipkan riwayat-riwayat untuk memperkaya properti kisah atau menguatkan cerita yang sudah terlewat

(*recall*). Ini dikarenakan fokus utama penafsirannya bukanlah waktu, tapi subjek-subjek dan sejarah yang melekat dengannya. Setelah menjelaskan terpilihnya Talut sebagai raja, ia menghadirkan riwayat yang berlatarkan ratusan tahun sebelumnya untuk menjelaskan kesejarahan *tabut* secara utuh.

Konteks historis ayat ini menunjukkan bahwa setelah wafatnya Nabi Musa, kepemimpinan di kalangan Bani Israil sempat diteruskan oleh Yusa' bin Nūn, kemudian digantikan oleh Kalib, lalu oleh Hizqīl, masing-masing menegakkan Taurat dan hukum-hukum Allah di tengah umat. Namun, setelah wafat Hizqīl, Bani Israil semakin jauh dari ajaran Allah, bahkan terjerumus dalam penyembahan berhala. Pada saat itulah Allah mengutus Nabi Ilyas untuk kembali menyeru mereka kepada tauhid.¹¹⁶

Setelah wafatnya Nabi Musa, tradisi kenabian tetap berlanjut dalam kalangan Banī Isrā'īl. Para nabi diutus untuk memperbarui ajaran-ajaran yang telah dilupakan dari Kitab Taurat. Setelah Nabi Ilyās, Allah mengutus Nabi al-Yasa' untuk membimbing mereka. Namun, seiring waktu, generasi setelahnya mulai terjerumus dalam berbagai dosa besar dan penyimpangan. Dalam kondisi tersebut muncul musuh besar yang disebut al-Balthānā, yaitu kaum Jālūt yang berasal dari bangsa 'Amāliqah. Mereka tinggal di pesisir Laut Romawi yang membentang dari Mesir hingga Palestina. Kaum ini berhasil menguasai sebagian besar wilayah Banī Isrā'īl, memperbudak keturunan mereka, bahkan menawan sekitar 440 anak laki-laki dari kalangan mereka. Tidak hanya itu, mereka juga merampas Taurat dan memaksa Banī Isrā'īl membayar *jizyah* (pajak). Situasi ini menimbulkan penderitaan berat bagi Banī Isrā'īl, terlebih pada masa itu mereka tidak memiliki seorang nabi yang mampu menata urusan mereka.

Dalam kondisi kritis tersebut, Banī Isrā'īl memohon agar Allah mengutus seorang nabi baru untuk menjadi pemimpin mereka dalam berperang melawan musuh. Pada masa itu, garis keturunan kenabian hampir punah. Tersisa hanya seorang perempuan hamil, yang kemudian ditawan karena dikhawatirkan akan melahirkan seorang anak laki-laki yang diharapkan Banī Isrā'īl. Perempuan itu senantiasa berdoa agar Allah menganugerahkan seorang putra. Doanya dikabulkan, ia melahirkan seorang anak laki-laki yang diberi nama Isymawil, yang berarti "Allah mendengar doaku".¹¹⁷

Riwayat Wahb bin Munabbih menegaskan bahwa Allah mengutus Isymawil sebagai nabi, dan mereka hidup dalam keadaan baik selama empat puluh tahun. Namun kemudian, ketika kaum Jālūt semakin menekan, Banī Isrā'īl kembali meminta agar Allah menetapkan seorang

¹¹⁶ Abu Ishaq al-Tha'labi, *al-Kasyf wa al-Bayan 'an Tafsir al-Qur'an*, Jil. 6, h. 484.

¹¹⁷ Abu Ishaq al-Tha'labi, *al-Kasyf wa al-Bayan 'an Tafsir al-Qur'an*, Jil. 6, h. 486.

raja bagi mereka. Maka Isymawil berkata: Apakah kalian tidak khawatir, jika diwajibkan berperang, justru kalian tidak akan melakukannya?¹¹⁸

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ

Artinya: “Nabi mereka berkata kepada mereka, “*Sesungguhnya tanda kerajaannya ialah datangnya Tabut kepadamu yang di dalamnya terdapat ketenangan dari Tuhanmu dan sisa dari apa yang ditinggalkan oleh keluarga Musa dan keluarga Harun yang dibawa oleh para malaikat. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagimu jika kamu orang-orang mukmin.*” (Q.S. al-Baqarah [2]: 248)

Ayat 247–248 Surah al-Baqarah mengisahkan tentang pengangkatan Ṭālūt sebagai raja bagi Bani Israil. Para mufasir menjelaskan bahwa ketika Bani Israil meminta seorang pemimpin yang dapat memimpin mereka dalam peperangan, Nabi mereka berdoa kepada Allah agar diberikan seorang raja. Dalam riwayat disebutkan bahwa Allah mengutus Ṭālūt sebagai pemimpin melalui tanda-tanda tertentu. Diceritakan bahwa Nabi mereka (dalam tafsir disebut sebagai Syamwīl/Asymawīl ‘alaihi al-salām) memperoleh petunjuk dengan sebuah tongkat dan sebuah tanduk (qarn) berisi minyak suci. Allah menurunkan wahyu kepadanya bahwa orang yang tinggi badannya sepadan dengan tongkat itu, atau orang yang apabila masuk ke hadapan sang nabi maka minyak dalam qarn itu bergejolak (menetes), dialah yang ditetapkan sebagai raja. Setelah dicocokkan, ternyata Ṭālūt yang memenuhi tanda tersebut, sehingga Nabi itu pun mengurapi kepalanya dengan minyak suci sebagai simbol pengangkatan raja.

Namun, pengangkatan Ṭālūt ini menuai penolakan sebagian Bani Israil. Mereka mempertanyakan kelayakan Ṭālūt dengan alasan bahwa mereka lebih berhak atas kerajaan dibanding dirinya, sebab Ṭālūt tidak berasal dari keturunan raja dan bukan dari golongan bangsawan. Mereka juga meremehkannya karena Ṭālūt tidak memiliki harta yang melimpah. Terhadap penolakan ini, Nabi mereka menjawab bahwa Allah telah memilih Ṭālūt secara langsung dan memberinya kelebihan berupa keluasan ilmu serta kekuatan fisik. Penjelasan ini menegaskan bahwa standar kepemimpinan dalam pandangan Allah bukanlah garis keturunan atau kekayaan, melainkan kapasitas keilmuan dan kemampuan jasmani.¹¹⁹

¹¹⁸ Abu Ishaq al-Tha’labi, *al-Kasyf wa al-Bayan ‘an Tafsir al-Qur’an*, Jil. 6, h. 488.

¹¹⁹ Abu Ishaq al-Tha’labi, *al-Kasyf wa al-Bayan ‘an Tafsir al-Qur’an*, Jil. 6, h. 488.

Selanjutnya, Nabi mereka menjelaskan tanda kekuasaan Ṭālūt, yaitu kembalinya *tābūt* (tabut). Tabut tersebut berisi *sakīnah* (ketenangan atau ketenteraman) dari Allah, serta peninggalan keluarga Mūsā dan Hārūn yang menjadi simbol keberkahan. Menurut penafsiran, tabut itu dibawa oleh malaikat sebagai bukti nyata dari Allah mengenai legitimasi kepemimpinan Ṭālūt. Hal ini menjadi hujjah yang kuat bagi Bani Israil, karena kembalinya tabut yang sebelumnya hilang merupakan mukjizat sekaligus tanda kehadiran pertolongan Allah. Dengan demikian, penunjukan Ṭālūt mengandung hikmah bahwa kepemimpinan sejati harus berdasarkan pilihan Allah dan ditandai dengan kualifikasi moral-intelektual serta dukungan ilahi, bukan semata faktor sosial-ekonomi.

Dalam penjelasan al-Tha‘labī mengenai Q.S. al-Baqarah [2]: 247, disebutkan bahwa Ṭālūt—yang dalam sebagian riwayat bernama Syādī bin Qays bin Abyāl bin Dirār bin Yaḥrub bin Afīḥ bin Āīs bin Bunyāmīn bin Ya‘qūb bin Ishāq bin Ibrāhīm—bukan berasal dari keluarga bangsawan ataupun keturunan raja. Riwayat Wahb ibn Munabbih menyebutkan bahwa ia berprofesi sebagai penyamak kulit (*dabbāgh*), sementara ‘Ikrimah dan al-Suddī meriwayatkan bahwa ia bekerja sebagai pengambil air (*saqqā’*) yang menimba dari Sungai Nil dengan seekor keledai. Riwayat lain menyebut bahwa ia adalah seorang pemandu hewan (*kharband shāh*).

Dalam tafsir al-Tha‘labī dijelaskan bahwa Bani Israil pada mulanya menjadikan Tabut (peti suci) sebagai wasilah (sarana) doa dan permohonan pertolongan kepada Allah ketika menghadapi musuh. Namun, karena mereka berbuat maksiat dan kerusakan, Allah menimpakan hukuman dengan menjadikan kaum ‘Amaliqah berkuasa atas mereka hingga akhirnya Tabut tersebut direbut. Peristiwa ini berawal dari penyimpangan yang dilakukan oleh dua orang anak laki-laki dari pemuka agama mereka, yakni Eli, yang juga merupakan pengasuh Nabi Syamwīl (Samuel). Kedua anak Eli melakukan pelanggaran terhadap tata cara persembahan korban (*qurbān*) dan bahkan berbuat fasik dengan mengganggu perempuan yang sedang beribadah di tempat suci.¹²⁰

Sebagai bentuk teguran, Allah mewahyukan kepada Nabi Syamwīl agar menyampaikan peringatan kepada Eli bahwa kecintaannya kepada anak-anaknya membuat ia lalai menegur kemaksiatan mereka. Oleh karena itu, Allah mencabut kepemimpinan agama (kekahanatan) dari keturunannya. Setelah itu, kaum musuh datang menyerang, dan kedua anak Eli diperintahkan untuk memimpin pasukan dengan membawa Tabut. Namun, keduanya terbunuh dalam pertempuran tersebut dan Tabut berhasil dirampas. Ketika kabar itu sampai kepada Eli—bahwa Bani Israil kalah, kedua anaknya terbunuh, dan Tabut

¹²⁰ Abu Ishaq al-Tha‘labī, *al-Kasyf wa al-Bayan ‘an Tafsir al-Qur’an*, Jil. 6, h. 491.

direbut—ia terkejut, jatuh dari kursinya, dan meninggal dunia. Sejak saat itu, Bani Israil hidup dalam kekacauan dan kehilangan arah hingga Allah kemudian mengutus Thālūt sebagai raja bagi mereka.¹²¹

Adapun kembalinya Tabut kepada Bani Israil disebut sebagai tanda (āyah) atas kebenaran kepemimpinan Thālūt, sebagaimana firman Allah: “*Sesungguhnya tanda bahwa ia akan menjadi raja ialah kembalinya Tabut kepadamu...*” (Q.S. al-Baqarah [2]: 248).

Ketika Ṭālūt berangkat bersama pasukannya, al-Qur’an menggunakan kata *faṣala* yang bermakna “memisahkan” atau “memotong”, yakni meninggalkan tempat tinggal dan bergerak menuju medan lain. Sama halnya dengan ungkapan dalam Q.S. Yūṣuf:94, *walammā faṣalatil-ṭir* (ketika kafilah telah berangkat). Maksudnya, Ṭālūt benar-benar meninggalkan Baitul Maqdis dan memimpin pasukannya menuju arena pertempuran.

فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلِقُوا اللَّهَ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةٌ كَثِيرَةٌ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ

Artinya: “Maka, ketika Talut keluar membawa bala tentara(-nya), dia berkata, “Sesungguhnya Allah akan mengujimu dengan sebuah sungai. Maka, siapa yang meminum (airnya), sesungguhnya dia tidak termasuk (golongan)-ku. Siapa yang tidak meminumnya, sesungguhnya dia termasuk (golongan)-ku kecuali menciduk seciduk dengan tangan.” Akan tetapi, mereka meminumnya kecuali sebagian kecil di antara mereka. Ketika dia (Talut) dan orang-orang yang beriman bersamanya menyeberangi sungai itu, mereka berkata, “Kami tidak kuat lagi pada hari ini melawan Jalut dan bala tentaranya.” Mereka yang meyakini bahwa mereka akan menemui Allah berkata, “Betapa banyak kelompok kecil mengalahkan kelompok besar dengan izin Allah.” Allah bersama orang-orang yang sabar. Ketika mereka maju melawan Jalut dan bala tentaranya, mereka berdoa, “Ya Tuhan kami, limpahkanlah kesabaran kepada kami, kukuhkanlah langkah kami, dan menangkanlah kami atas kaum yang kafir.”” (Q.S. al-Baqarah [2]: 249-250)

¹²¹ Abu Ishaq al-Tha’labi, *al-Kasyf wa al-Bayan ‘an Tafsir al-Qur’an*, Jil. 6, h. 491.

Jumlah pasukan yang bersamanya disebutkan berbeda oleh para ahli tafsir. Ada yang mengatakan mereka berjumlah tujuh puluh ribu orang, ada pula yang mengatakan delapan puluh ribu orang. Hanya orang-orang yang benar-benar memiliki uzur yang tidak ikut serta, seperti orang tua renta, orang sakit, atau mereka yang memiliki keterbatasan fisik. Semangat pasukan Israel ini bangkit kembali setelah mereka melihat tābūt (peti suci) dikembalikan oleh malaikat sebagaimana disebutkan sebelumnya. Mereka meyakini bahwa kembalinya tābūt adalah tanda nyata dari Allah, maka mereka pun bersegera menyambut seruan jihad di bawah kepemimpinan Ṭālūt.¹²²

Setelah Ṭālūt memimpin pasukannya, ia menyampaikan aturan ketat bagi siapa yang boleh ikut dalam jihad. Ia berkata: “*Tidak akan ikut bersamaku orang yang sedang membangun rumah tapi belum selesai, atau pedagang yang sibuk dengan perdagangannya, atau orang yang terlilit utang, atau laki-laki yang baru menikah namun belum sempat bersama istrinya. Aku hanya menginginkan pemuda yang kuat, bersemangat, dan terbebas dari kesibukan.*” Maka terkumpullah sekitar delapan puluh ribu pasukan sesuai dengan kriteria tersebut.

Perjalanan itu berlangsung di tengah panas yang terik. Para pasukan merasa kehausan karena jarak antara mereka dan musuh sangat jauh, sementara air yang tersedia amat sedikit. Mereka meminta Ṭālūt agar berdoa kepada Allah agar diberikan sumber air. Ṭālūt pun menyampaikan ujian dari Allah: “*Sesungguhnya Allah akan menguji kalian dengan sebuah sungai.*”

Menurut Ibn ‘Abbās dan al-Suddī, sungai yang dimaksud adalah sungai di Palestina. Sedangkan Qatādah dan al-Rabī’ menafsirkannya sebagai sungai yang terletak di antara Yordania dan Palestina, dengan air yang segar dan manis. Ṭālūt kemudian memberi syarat: “*Barang siapa minum darinya, maka ia bukan dari golonganku. Namun barang siapa menahan diri dan tidak meminumnya, maka ia benar-benar termasuk golonganku. Kecuali, diperbolehkan sekadar mencedok satu cedokan dengan tangannya.*”

Ada yang menafsirkan bahwa yang berhasil lolos ujian hanya sekitar empat ribu orang (al-Suddī), namun riwayat yang lebih kuat menyebutkan hanya sekitar tiga ratus lebih sedikit, sama jumlahnya dengan pasukan kaum Muslimin di perang Badr. Hal ini diperkuat oleh hadits al-Barā’ ibn ‘Āzib, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda kepada para sahabat pada perang Badr: “*Kalian hari ini berjumlah sama dengan jumlah pengikut Ṭālūt yang tetap beriman setelah menyeberangi sungai, dan hanya orang beriman yang bersamanya.*” (HR. al-Bukhārī, Muslim, dan lainnya). Dengan demikian, ujian sungai itu menjadi seleksi ilahi yang memisahkan antara pasukan yang benar-benar beriman, sabar,

¹²² Abu Ishaq al-Tha’labi, *al-Kasyf wa al-Bayan ‘an Tafsir al-Qur’an*, Jil. 6, h. 492.

dan siap berjihad, dengan mereka yang hanya ikut serta secara lahiriah namun hatinya lemah.¹²³

Momentum pertempuran itu mencapai puncaknya ketika Jalut menantang Thalut agar mengutus seorang wakil untuk bertarung dengannya secara terbuka. Tawaran Thalut yang menjanjikan pernikahan dengan putrinya dan separuh kerajaannya tidak mampu menggugah keberanian pasukannya, sebab mereka semua gentar menghadapi sosok Jalut yang terkenal gagah dan ditakuti. Pada titik inilah, muncullah Dawud—seorang pemuda dari keluarga biasa, anak bungsu dari tiga belas bersaudara—yang tampil dengan keyakinan diri. Berbagai riwayat tafsir menyebut bahwa Dawud telah menunjukkan tanda-tanda keistimewaan sejak kecil: ketangkasan menggunakan ketapel, keberanian menghadapi binatang buas, hingga karunia spiritual berupa keindahan suara dan kedekatan dengan alam. Semua itu dipandang sebagai persiapan ilahi menuju perannya kelak sebagai nabi sekaligus raja.

فَهَرَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ
مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ
دُو فَضِّلَ عَلَى الْعَالَمِينَ

Artinya: “Mereka (tentara Talut) mengalahkan tentara Jalut dengan izin Allah dan Daud membunuh Jalut. Kemudian, Allah menganugerahinya (Daud) kerajaan dan hikmah (kenabian); Dia (juga) mengajarnya apa yang Dia kehendaki. Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, niscaya rusaklah bumi ini. Akan tetapi, Allah mempunyai karunia (yang dilimpahkan-Nya) atas seluruh alam.” (Q.S. al-Baqarah [2]: 251)

Dengan izin Allah, Dawud berhasil melumpuhkan Jalut menggunakan senjata sederhana, yakni ketapel, sehingga pertempuran berakhir dengan kemenangan pasukan Thalut. Narasi ini tidak hanya mencatat fakta sejarah religius, tetapi juga mengandung pelajaran teologis: bahwa Allah menganugerahkan kemenangan kepada siapa pun yang dipilih-Nya, meski secara lahiriah tidak memiliki keunggulan duniawi. Kemenangan Dawud atas Jalut menjadi simbol keadilan ilahi, di mana keberanian, iman, dan kesabaran lebih berharga dibandingkan jumlah dan kekuatan material.

Dalam perjalanan kembali ke perkemahan, Dawud bertemu dengan sebuah batu yang bersuara dan berkata kepadanya: “Wahai Dawud, bawalah aku, karena aku adalah batu yang pernah digunakan oleh Harun untuk membunuh seorang raja.” Dawud mengambil batu tersebut dan menyimpannya di dalam wadahnya. Tidak lama kemudian,

¹²³ Abu Ishaq al-Tha’labi, *al-Kasyf wa al-Bayan ‘an Tafsir al-Qur’an*, Jil. 6, h. 493.

ia bertemu batu lain yang juga berbicara: “*Wahai Dawud, bawalah aku, karena aku adalah batu yang pernah digunakan oleh Musa untuk membunuh seorang raja.*” Batu itu pun ia ambil. Semua ini menjadi isyarat bahwa Allah telah mempersiapkan Dawud sebagai tokoh yang akan mengalahkan Jalut.

Dalam tradisi tafsir, Jalut digambarkan sebagai sosok yang sangat kuat, dilengkapi dengan senjata berat, sehingga sering kali ia mampu mengalahkan pasukan seorang diri. Ketika melihat Dawud yang hanya membawa batu dan ketapel, Jalut meremehkannya, bahkan mengejeknya seolah ia datang dengan alat untuk mengusir binatang. Namun Dawud membalas bahwa kehinaan sejati justru ada pada Jalut, karena keangkuhan dan kezalimannya.¹²⁴

Dawud kemudian menyebut nama Allah—Tuhan Ibrahim, Ishaq, dan Ya‘qub—sebagai bentuk tawassul dan doa. Diriwayatkan bahwa batu-batu yang dibawanya menyatu menjadi satu batu besar. Dengan pertolongan Allah, lemparan ketapel itu mengenai kepala Jalut menembus pelindung besinya hingga menembus otak, lalu jatuh ke belakang dan membunuh pula sejumlah pasukan yang ada di belakangnya. Jalut pun tewas seketika, dan kemenangan berpihak kepada Bani Israil.¹²⁵

2. Analisis Ad-Dakhil Kisah *Tālūt* dan *Jālūt*

Kisah Talut dan Jalut dalam Tafsir al-Tha‘labī memperlihatkan kecenderungan kuat untuk menampilkan detail naratif yang melampaui apa yang disebutkan secara eksplisit dalam al-Qur’an. Dalam teks yang kita baca, misalnya, riwayat tentang asal-usul tabut dan keterlibatan tokoh Eli serta anak-anaknya jelas menunjukkan adanya penyerapan unsur-unsur dari tradisi Yahudi-Kristen. Kisah ini bukan hanya memberi keterangan tambahan, tetapi juga merekonstruksi latar sejarah panjang sebelum munculnya Talut. Dari sisi metodologi tafsir, unsur seperti ini dapat dikategorikan sebagai ad-Dakhil, karena tidak bersumber dari Qur’an maupun hadis yang sahih, melainkan dari riwayat Isra’iliyyat yang masuk melalui perawi seperti Wahb ibn Munabbih¹²⁶ dan Ikrimah.¹²⁷

Selain itu, riwayat tentang asal-usul Talut yang digambarkan sebagai penyamak kulit, penarik air, atau pemandu hewan juga merupakan bentuk elaborasi yang tidak ditemukan dalam nash Qur’an. Detail semacam ini seringkali dimaksudkan untuk menekankan nilai moral, yakni bahwa seorang pemimpin sejati bisa muncul dari kalangan

¹²⁴ Abu Ishaq al-Tha‘labī, *al-Kasyf wa al-Bayan ‘an Tafsir al-Qur’an*, Jil. 6, h. 494.

¹²⁵ Abu Ishaq al-Tha‘labī, *al-Kasyf wa al-Bayan ‘an Tafsir al-Qur’an*, Jil. 6, h. 494.

¹²⁶ Adz-Dzahabi dalam Muhammad Husein, *Attafsir wal Mufasssirun* (Kairo: Dar al-Hadits, 2005), h. 150.

¹²⁷ Ibnu Taymiyah, *Muqaddimah fi Ushul al-Tafsir* (Kairo: Dar al-Turas, 2000), h. 75-78.

biasa, namun tetap saja termasuk kategori riwayat lemah karena tidak memiliki dasar otentik. Adapun penyebutan nama Nabi Samuel (Isymawīl) dengan kisah kelahirannya, doa ibunya, hingga makna namanya yang berarti “Allah mendengar” cenderung bisa diterima karena dikuatkan oleh narasi Ibnu Katsir dan Wahbah al-Zuhaili serta paralel dengan narasi Kitab Perjanjian Lama.¹²⁸

Secara garis besar, hasil kajian penulis terhadap penafsiran klasik hingga kontemporer mengenai kisah Ṭālūt dan Jālūt dalam Surah al-Baqarah ayat 246–252 menunjukkan adanya beberapa fokus utama diskusi. Pertama, perdebatan mengenai sosok pemimpin yang dimaksud setelah Nabi Musa a.s. pada ayat 246. Mayoritas mufasir pada akhirnya cenderung menetapkan bahwa tokoh tersebut adalah Samuel atau Syamwīl, bukan Yusya‘ (Joshua). Penegasan ini didasarkan pada fakta historis bahwa Yusya‘ hidup sezaman dengan Nabi Musa, sedangkan rentang waktu antara kehidupan Nabi Musa dengan Nabi Dawud sangat panjang, sehingga mustahil pemimpin yang disebut adalah Yusya‘.¹²⁹

Kedua, penetapan Ṭālūt sebagai pemimpin Bani Israil untuk menghadapi pasukan Jālūt secara umum tidak menimbulkan problematika besar dalam tafsir, kecuali terkait detail-detail tambahan. Ketiga, terdapat perbedaan pendapat mengenai tabut. Sebagian ulama menafsirkannya sebagai pusaka peninggalan Nabi Musa sementara yang lain memandang tabut sebagai warisan turun-temurun sejak Nabi Adam yang berpindah dari satu nabi ke nabi berikutnya.¹³⁰

Kelempat, perdebatan muncul mengenai penafsiran frasa *illa man ightarafa ghurfatan biyadihi* pada ayat tentang ujian sungai. Secara umum dipahami bahwa maksudnya ialah “kecuali orang yang hanya menciduk seciduk dengan tangannya.” Dalam kajian kebahasaan, sebagaimana dijelaskan al-Aṣḥānī, terdapat perbedaan antara istilah *ghurfah* (dengan ḍammah) yang bermakna aktivitas menciduk, dan *gharfah* (dengan fathah) yang merujuk pada hasil cidukan, yaitu air yang diambil dari sungai.¹³¹

Kelima, mengenai kisah wafatnya Jālūt di tangan Nabi Dawud, terdapat riwayat yang menyebutkan bahwa beliau melemparkan tiga batu yang kemudian bersatu dan mengenai kepala Jālūt. Ada pula riwayat lain yang menuturkan bahwa batu itu melesat hingga masuk ke

¹²⁸ Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur’an al-‘Azhīm*, jilid 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 2008), h. 277. Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsīr Al-Munīr: Aqīdah, Syarī’ah, wa Manhāj*, jilid 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 2009), h. 793.

¹²⁹ al-Qurthubi, *Tafsir al-Qurthubi* (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), Edited by Muhammad Ibrahim al-Hifnawi, Jilid 1, h. 524-665.

¹³⁰ Muhammad Naufal Ashshiddieqi, “Penyalahgunaan Fasilitas Menurut Muhammadiyah: Analisis Tafsir Kisah Talut dan Jalut”, *Jurnal Ruhul Islam*, Vol. 3 No. 1, Maret 2025, h. 67.

¹³¹ al-Ragib al-Asfahani, *Mufradat li Alfaz al-Qur’an* (Damaskus: Dar al-Qalam, 2009), h. 605.

rongga hidung Jālūt, yang berakibat pada kematiannya. Keenam, terkait penyebutan istilah *al-mulk* dan *al-ḥikmah*, mayoritas mufasir memahaminya sebagai anugerah Allah kepada Dawud berupa kekuasaan untuk memimpin Bani Israil sekaligus kenabian setelah masa kepemimpinan Tālūt. Di sisi lain, ada pula yang menafsirkan *al-ḥikmah* sebagai pemberian kitab suci Zabur kepada Nabi Dawud.¹³²

Fragmen lain yang menonjol adalah cara penyampaian riwayat-riwayat yang tidak selalu disertai sanad lengkap, melainkan kerap dihadirkan dengan redaksi pasif seperti dikatakan, diriwayatkan, atau disebutkan. Itu dapat dilihat misalnya ketika al-Tha‘labī memunculkan kisah tanduk berisi minyak suci yang meluap saat mengenai kepala Talut sebagai tanda penobatan raja, serta cerita batu yang berbicara kepada Dawud dan berkumpul menjadi satu batu besar untuk membunuh Jalut. Pola semacam ini membuat kisah berjalan seolah-olah sebagai tradisi kolektif yang beredar tanpa penanggung jawab yang jelas. Penggunaan bentuk pasif dan penyebutan periwayat secara parsial juga memberi kesan bahwa al-Tha‘labī lebih menekankan pada keberagaman isi cerita ketimbang ketatnya rantai transmisi periwayatan.¹³³

Meskipun riwayat-riwayat tambahan ini tidak bisa dijadikan dasar hukum ataupun akidah, mereka tetap memiliki fungsi tertentu dalam tradisi tafsir. Narasi yang panjang dan detail memberi warna literer, menegaskan pelajaran moral, dan menyampaikan pesan teologis tentang kekuasaan Allah serta kemenangan iman atas kekuatan material. Namun, dalam perspektif kritik *ad-Dakhīl*, bagian-bagian ini perlu ditempatkan secara hati-hati agar tidak dipahami sebagai bagian otoritatif dari teks al-Qur’an. Para mufassir setelah al-Tha‘labī, seperti Ibn Kathīr, lebih ketat menyaring riwayat-riwayat semacam ini, hanya menerima yang tidak bertentangan dengan Qur’an dan hadis sahih, serta menolak unsur yang jelas bersumber dari tradisi luar Islam.¹³⁴

Dibandingkan dengan mufassir lain, al-Tha‘labī tampak lebih longgar dalam menerima riwayat Isra’iliyyat yang sarat detail naratif. Al-Ṭabarī masih menampilkannya, tetapi dengan menyebut sanad dan variasi pendapat sehingga lebih transparan secara metodologis. Ibn Kathīr bahkan lebih ketat: hanya menerima riwayat yang tidak bertentangan dengan al-Qur’an dan sunnah sahih, sekaligus menolak unsur mitologis seperti batu yang berbicara atau pengurapan dengan tanduk minyak. Perbandingan ini menunjukkan adanya pergeseran dari

¹³² Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jil. I, Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1982, h. 590-602.

¹³³ Indikator kepalsuan hadis ini dapat ditelaah lebih dalam pada al-Suyuthi, *Tadrib al-Rawi* (Kairo: Dar al-Manar, 2000), Juz I, h. 276-278.

¹³⁴ Fayed, *al-Dakhil fi Tafsir al-Qur’an al-Karim* (Kairo: Matba’ah al-Hadharah al-Arabiyah, 1980) Juz I, h. 162-163.

corak naratif menuju sikap kritis dalam tradisi tafsir, serta menegaskan urgensi kritik *ad-Dakhīl* dalam studi al-Qur'an.

al-Tha'labi dalam menceritakan janji Thalut kepada Dawud, cenderung menghidupkan Dawud sebagai subjek yang sudah terbiasa menghadapi ancaman binatang buas saat menggembala, seperti singa, macan, dan serigala, yang sering kali mencoba memangsa domba. Dawud dengan gagah berani mampu melawan mereka dan membebaskan ternaknya. Sementara Ibnu Katsir menyebutkan kisah isrāīliyyāt yang berkaitan dengan perjanjian Thalut dalam pertempuran ini dengan versi yang lebih runut. Dalam Ibnu Katsir, Ṭālūt menjanjikan kepada Daud bahwa jika ia dapat membunuh Jalut ia akan dinikahkan dengan anak perempuannya dan akan membagikan kesenangan bersamanya serta bekerja sama dalam segala urusan. Maka setelah perang itu selesai Ṭālūt menunaikan janjinya dan memberikan tahta kerajaan Bani Israil kepadanya dan juga Allah menganugerahkannya hikmah kenabian pada Daud sesudah Samuel.¹³⁵

Mengenai janji Ṭālūt kepada Dawud setelah berhasil membunuh Jālūt, terdapat perbedaan redaksi dalam berbagai tafsir. Dalam Tafsīr Ibn Kaṭīr, disebutkan bahwa Ṭālūt berjanji akan menikahkan Dawud dengan putrinya, memberikan kenikmatan hidup bersamanya, serta melibatkannya dalam seluruh urusan pemerintahan. Sementara itu, dalam Tafsīr al-Munīr dijelaskan bahwa janji tersebut berupa kekayaan melimpah, pernikahan dengan putrinya yang bernama Mikhal, kemegahan bagi rumah ayah Dawud, dan pengangkatan Dawud sebagai panglima pasukan.

Adapun dalam Tafsīr al-Ṭabarī ditemukan narasi berbeda yang lebih menekankan pada konflik. Diceritakan bahwa setelah Dawud berhasil membunuh Jālūt, ia menagih janji Ṭālūt, namun Ṭālūt menolak menepatinya. Bahkan, Ṭālūt dikisahkan berusaha membunuh Dawud karena kecemburuan terhadap popularitasnya yang semakin dicintai masyarakat Bani Israil. Pada akhirnya, setelah Ṭālūt wafat, masyarakat sendiri yang menyerahkan harta sebagaimana pernah dijanjikan, sekaligus mengangkat Dawud sebagai raja mereka.¹³⁶

Terkait frasa *yu'til hikmata*, Ibn Kaṭīr menafsirkannya sebagai anugerah kenabian dan ilmu khusus yang diberikan Allah kepada Dawud. Sebaliknya, Wahbah al-Zuhāilī dalam Tafsīr al-Munīr memperluas cakupannya. Menurutnya, *al-ḥikmah* tidak hanya berarti kenabian, tetapi juga mencakup pemberian kitab Zabur, mukjizat berupa kemampuan melembutkan besi untuk membuat perisai, pemahaman bahasa burung, penguasaan ilmu agama, serta keahlian dalam mengadili perkara hukum.

¹³⁵ Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azhīm* (Beirut: Dār al-Fikr, 2008), Juz I, h. 278.

¹³⁶ Ibnu Jarir at-Thabari, *Tafsīr ath-Thabari* (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007), h. 400-

Dengan demikian, tafsir al-Tha‘labī pada kisah Talut–Jalut dapat dipahami sebagai representasi corak tafsir qaṣaṣī (naratif) yang cenderung longgar dalam menerima kisah-kisah tambahan. Corak ini memberi kontribusi dalam memperkaya imajinasi religius umat, tetapi sekaligus menunjukkan mengapa penting dilakukan kritik ad-Dakhīl dalam studi tafsir. Melalui kritik ini, pembaca dapat membedakan mana bagian yang merupakan inti wahyu dan mana yang hanya berupa hiasan naratif dari tradisi luar, sehingga pemahaman terhadap al-Qur’an tetap terjaga dari unsur yang berpotensi menyesatkan.

D. Kisah Uzair

1. Ringkasan Kisah ‘Uzayr

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ
بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا
أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ
يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ
نُنشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ
قَدِيرٌ

Artinya: “Atau seperti orang yang melewati suatu negeri yang (bangunan-bangunannya) telah runtuh hingga menutupi (puing-puing) atap-atapnya, dia berkata, "Bagaimana Allah menghidupkan kembali (negeri) ini setelah hancur?" Lalu Allah mematikannya (orang itu) selama seratus tahun, kemudian membangkitkannya (menghidupkannya) kembali. Dan (Allah) bertanya, "Berapa lama engkau tinggal (di sini)?" Dia (orang itu) menjawab, "Aku tinggal (di sini) sehari atau setengah hari." Allah berfirman, "Tidak! Engkau telah tinggal seratus tahun. Lihatlah makanan dan minumanmu yang belum berubah, tetapi lihatlah keledaimu (yang telah menjadi tulang belulang). Dan agar Kami jadikan engkau tanda kekuasaan Kami bagi manusia. Lihatlah tulang belulang (keledai itu), bagaimana Kami menyusunnya kembali, kemudian Kami membalutnya dengan daging." Maka ketika telah nyata baginya, dia pun berkata, "Saya mengetahui (yakin) bahwa Allah Mahakuasa atas segala sesuatu."” (Q.S. al-Baqarah [2]: 259)

‘Uzayr merupakan salah satu nama yang disebutkan dalam Al-Qur’an, di mana penyebutannya dikaitkan dengan anggapan sebagian kaum Yahudi yang menilai ‘Uzayr sebagai anak Tuhan. Pandangan ini serupa dengan keyakinan kaum Nasrani yang menyebut Isa sebagai anak Tuhan. Namun, ‘Uzayr sendiri tidak termasuk dalam deretan 25 nabi

yang wajib diimani dalam Islam. Hal ini menimbulkan pertanyaan mengenai sosok ‘Uzayr yang dimaksud dalam ayat tersebut, sehingga menarik untuk ditelaah mengapa sebagian Yahudi sampai menempatkannya pada kedudukan begitu tinggi. Perlu dicatat bahwa Yahudi bukan hanya sebuah agama, tetapi juga identitas etnis yang berakar dari keturunan Bani Israil, yakni Nabi Ya‘qub a.s., yang secara genealogis merupakan anak keturunan Nabi Ibrahim a.s. melalui Nabi Ishaq a.s. Oleh karena itu, sejarah Yahudi tidak bisa dilepaskan dari perjalanan panjang Bani Israil sebagai sebuah komunitas. Dengan kata lain, istilah Yahudi mengacu pada agama, sementara Bani Israil merupakan sebutan etnis bagi penganutnya.¹³⁷

Di sisi lain, Al-Qur’an juga menyinggung kontradiksi moral yang melekat pada sebagian kaum Yahudi. Mereka mampu mengangkat ‘Uzayr hingga pada posisi anak Tuhan, namun pada saat yang sama tercatat sering melakukan kekerasan, bahkan pembunuhan terhadap nabi-nabi yang diutus kepada mereka. Berbagai ayat menegaskan bagaimana mereka membunuh para nabi tanpa alasan yang benar, suatu tindakan yang mencerminkan kecacatan moral sekaligus pembangkangan terhadap perintah ilahi. Tafsir Ibnu Katsir bahkan menegaskan bahwa kaum Yahudi telah membunuh hingga tiga ratus nabi, sebuah catatan kelam yang menggambarkan paradoks antara klaim kesalehan mereka dan perilaku yang nyata dilakukan.

Dalam penafsiran QS. al-Baqarah [2]:259, al-Tha‘labī menghadirkan sebuah kisah panjang yang berpusat pada figur yang disebut melewati sebuah negeri yang telah runtuh bangunannya. Identitas tokoh ini diperdebatkan dalam beragam riwayat yang ia kumpulkan. Sejumlah sahabat dan tabi‘in—seperti Qatādah, al-Rabī‘, ‘Ikrimah, Najiyah bin Ka‘b, Sulaimān bin Buraydah, al-Ḍaḥḥāk, al-Suddī, dan Sullam al-Khawwāṣ—menyebutnya sebagai ‘Uzayr bin Saryā. Riwayat lain yang berasal dari Wahb bin Munabbih dan ‘Abd Allāh bin ‘Ubayd bin ‘Umayr menegaskan bahwa ia adalah Irmiyā bin Ḥalqiyā (Yeremia). Sementara Mujāhid menafsirkan tokoh tersebut sebagai seorang lelaki kafir yang meragukan kebangkitan.¹³⁸

Perbedaan riwayat juga tampak dalam penentuan lokasi negeri yang hancur itu. Sebagian besar menyebutnya sebagai Bayt al-Maqdis atau tanah suci secara umum, sementara lainnya menautkannya dengan kisah kaum yang mati terkena wabah. Nama-nama tempat tertentu juga muncul, seperti Dair Sāyir Ābādh, Salmābād, dan Dair Hiraql. Keragaman ini memperlihatkan metode kompilatif al-Tha‘labī yang

¹³⁷ Fitriyah, “Kaum Yahudi dan ‘Uzayr AS”, *Jurnal Kajian al-Qur’an dan Tafsir: AL-MUBARAK*, Vol. 9 No. 24, 2024, h.51-53.

¹³⁸ Abu Ishaq al-Tha‘labi, *al-Kasyf wa al-Bayan ‘an Tafsir al-Qur’an*, Jil. 7, h. 163.

menampilkan spektrum tafsir tanpa memberikan penegasan pada satu versi tunggal.¹³⁹

Rangkaian kisah kemudian diperdalam melalui riwayat Wahb bin Munabbih. Dalam narasi ini, Irmiyā digambarkan sebagai seorang nabi yang diutus Allah untuk memperingatkan Bani Israil, tetapi mereka enggan menerima seruannya. Akibat pembangkangan tersebut, Allah mengizinkan Bukhtanashar (Nebukadnezar) menyerang dan menghancurkan Bayt al-Maqdis. Irmiyā pun menyaksikan kehancuran itu dengan penuh ratapan dan doa. Pada suatu ketika, ia melewati negeri yang porak-poranda lalu berkata, “Bagaimana Allah menghidupkan kembali negeri ini setelah kehancurannya?” Maka Allah menidurkannya selama seratus tahun, sementara keledainya turut mati di sisinya. Selama masa itu, jasad Irmiyā tetap terjaga dari kerusakan binatang buas, dan setelah seratus tahun ia dibangkitkan kembali.¹⁴⁰

Kebangkitan tersebut digambarkan secara detail. Allah memperlihatkan kepadanya bagaimana tulang belulang keledainya disatukan, kemudian dibalut dengan daging, dan ditiupkan ruh hingga hidup kembali. Melihat peristiwa ini, Irmiyā meyakini sepenuhnya akan kuasa Allah dalam menghidupkan yang telah mati. Setelah itu, Riwayat tafsir menceritakan bahwa setelah dihidupkan kembali oleh Allah, ‘Uzayr kembali menuju perkampungan Bani Israil. Pada saat itu, ia masih berusia muda, sedangkan anak-anaknya telah menjadi orang tua. Hal ini menimbulkan keraguan di kalangan kaumnya, hingga seorang perempuan tua yang pernah mengenalnya bersaksi bahwa ‘Uzayr pernah mendoakannya sehingga ia memperoleh kembali penglihatan dan kekuatannya. Kesaksian itu semakin diperkuat dengan pengakuan anak ‘Uzayr sendiri, yang mengingat tanda lahir berbentuk bulan sabit di punggung ayahnya; ketika tanda itu diperlihatkan, keraguan pun sirna. Riwayat lain menyebutkan, tatkala ‘Uzayr kembali, kondisi Bani Israil berada dalam kebingungan karena kitab Taurat telah dibakar oleh Nebukadnezar. ‘Uzayr meratap atas hilangnya Taurat, lalu Allah mengutus malaikat yang memberinya seteguk air, sehingga isi Taurat terpatri dalam dadanya. Dengan itu ia mendiktekan Taurat kepada kaumnya dari hafalan, dan kebenarannya dibuktikan dengan ditemukannya salinan Taurat lama yang dikubur di dalam kendi, yang isinya identik dengan bacaan ‘Uzayr. Kejadian luar biasa ini membuat sebagian Bani Israil berkesimpulan keliru, bahwa tidak mungkin Taurat kembali hidup dalam hati seorang manusia setelah lenyapnya kecuali karena ‘Uzayr adalah “anak Allah”. Dari sinilah lahir pengultusan terhadap dirinya yang kemudian direkam dalam al-Qur’an sebagai keyakinan segolongan orang Yahudi.¹⁴¹

¹³⁹ Abu Ishaq al-Tha’labi, *al-Kasyf wa al-Bayan ‘an Tafsir al-Qur’an*, Jil. 7, h. 175.

¹⁴⁰ Abu Ishaq al-Tha’labi, *al-Kasyf wa al-Bayan ‘an Tafsir al-Qur’an*, Jil. 7, h. 189.

¹⁴¹ Abu Ishaq al-Tha’labi, *al-Kasyf wa al-Bayan ‘an Tafsir al-Qur’an*, Jil. 7, h. 191.

2. Analisis *ad-Dakhil* Kisah ‘Uzayr

Kisah ‘Uzayr dalam *Tafsir al-Tha‘labī* menyimpan sejumlah indikasi kuat adanya *ad-Dakhil*—yakni unsur-unsur asing yang masuk ke dalam tafsir al-Qur’an dan tidak memiliki dasar otentik dalam al-Qur’an maupun hadis sahih. Hal ini dapat dilihat dari beberapa aspek berikut.

Pertama, dari segi periwayatan, al-Tha‘labī banyak menggunakan redaksi pasif seperti *qīla* (dikatakan) atau *ruwiya* (diriwayatkan) tanpa disertai rangkaian sanad yang lengkap. Bentuk penyajian semacam ini membuka ruang bagi kisah-kisah populer yang beredar dalam masyarakat untuk masuk ke dalam tafsir, terlepas dari otoritas sumbernya. Tidak jarang, penyebutan nama periwayat hanya parsial dan tidak dilengkapi dengan jalur transmisi yang utuh. Selain itu, keragaman penyebutan nama tokoh—misalnya ‘Uzayr bin Saryā, Irmiyā bin Ḥalqiyā, atau bahkan sekadar “seorang lelaki”—serta munculnya nama tempat dengan bentuk Arabisasi seperti *Dair Sāyir Ābādh* dan *Salmābād* menunjukkan fleksibilitas naratif yang membuka ruang bagi unsur-unsur eksternal untuk masuk ke dalam tafsir.

Terkait asal-usul nama Uzayr, terdapat berbagai pandangan yang lebih luas dari riwayat-riwayat dalam al-Tha‘labī. Ibnu Hazm menyatakan bahwa asal-usul penyebutan nama ‘Uzayr bermula dari kelompok sekte Yahudi yang dikenal dengan nama Sadduqiyah di Yaman.¹⁴² Kemudian ada pendapat Dr. Salah ed-Dine Kechrid tentang Uzayr pada al-Qur’an dan terjemahannya dalam bahasa Perancis. Menurutnya, Uzayr dalam tradisi Yudaisme adalah Uzziya, yaitu salah seorang nabi Ibrani, yang namanya telah diarakkan menjadi Uzayr.¹⁴³ Pendapat Kechrid tersebut mungkin karena Uzziya beberapa kali disebut dengan Azaryah menjadi Uzayr. Walaupun menurut J. F. Driscoll munculnya nama Azaryah adalah perubahan dari nama Uzziya, yang kemungkinan karena kesalahan ketika dalam penyalinan naskah.¹⁴⁴

Kedua, dari sisi substansi narasi, kisah ini memuat berbagai variasi yang bersumber dari tradisi di luar Islam. Misalnya, penokohan ‘Uzayr yang diidentifikasi sebagai Irmiyā bin Ḥalqiyā jelas paralel dengan figur Yeremia dalam tradisi Yahudi, sementara penyebutan Nebukadnezar (Bukhtanashar) sebagai raja penyerang Bayt al-Maqdis merujuk pada sejarah Bani Israil dalam Tanakh. Begitu pula detail tentang tanduk berisi minyak suci, atau pengenalan lokasi-lokasi dengan nama Arabisasi, menandakan adanya lapisan *isrā ṭliyyāt* yang turut mewarnai tafsir. Unsur-unsur ini tidak ditemukan dalam redaksi al-Qur’an, tetapi

¹⁴² Ali bin Hazm, *al-Faslu Milal wa al-Ahwa wa al-Nihal* (Kairo: Maktabah al-Salam al-Alamiyah, 1348 H), Jil. 1, h. 82.

¹⁴³ Dr. Salah ed-Dine Kechrid, *al-Qur’an al-Karim: Traduction et Notes*, 5 ed. (Beirut: Dar el-Gharb el-Islami, 1990), h. 245.

¹⁴⁴ James F. Driscoll. “Ozias,” *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 11 (1911), artikel diakses pada 20 September 2025 dari <http://www.newadvent.org/cathen/11379a.htm>

hadir sebagai elaborasi naratif melalui tradisi periwayatan populer antara sahabat dengan ahli kitab di Madinah masa kenabian.¹⁴⁵

Dalam menafsirkan kisah ‘Uzayr, al-Ṭabarī tidak memberikan komentar yang tegas mengenai validitas riwayat yang beredar. Ia tidak menentukan riwayat mana yang lebih kuat atau layak dijadikan rujukan, serta tidak menyatakan pendapat pribadinya tentang mana yang lebih dekat dengan fakta sejarah. Meskipun demikian, riwayat-riwayat yang disajikan memperlihatkan sejumlah kesamaan, baik antara satu dengan yang lain maupun dengan narasi dalam kitab Taurat atau Perjanjian Lama. Hal ini menunjukkan bahwa kisah-kisah tersebut dapat dikategorikan sebagai bagian dari tradisi Isra’iliyyat, karena memiliki kedekatan tematik dengan kisah Bani Israil yang lebih dahulu beredar sebelum masa Nabi Muhammad.¹⁴⁶

Ketiga, dari segi gaya bahasa, al-Tha‘labī menguraikan kisah kebangkitan ‘Uzayr dengan gaya dramatik, termasuk detail proses keledai yang hidup kembali tahap demi tahap. Narasi visual yang demikian rinci lebih menyerupai *qisṣas* (cerita rakyat religius) daripada eksposisi tafsir. Hal ini menimbulkan potensi *ad-Dakhīl* karena gaya penceritaan yang menekankan aspek imajinatif cenderung menyerap motif dari legenda atau tradisi lain, bukan semata-mata berpijak pada teks al-Qur’an.

Keempat, munculnya hubungan antara kisah tafsir dan polemik teologis. Riwayat bahwa sebagian Bani Israil menuhankan ‘Uzayr hingga menyebutnya sebagai “anak Allah” (QS. al-Taubah [9]:30) diperkuat dengan kisah pembuktian identitas ‘Uzayr setelah seratus tahun tertidur. Al-Tha‘labī menarasikan bahwa kepandaian ‘Uzayr menghafal Taurat menjadi dasar bagi pengkultusan tersebut. Padahal, al-Qur’an sendiri hanya menyebutkan pernyataan orang Yahudi tanpa elaborasi naratif. Perluasan detail inilah yang dapat dikategorikan sebagai *ad-Dakhīl*, karena berasal dari luar teks Qur’ani dan berpotensi membentuk pemahaman baru yang tidak sesuai dengan maksud awal ayat.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Menurut Juynboll, bahkan pada era tersebut, di mana umat Islam sudah sangat kuat dan mendominasi, transmisi israiliyyat tidak lagi dianggap berbahaya. Lihat G.H. A. Juynboll. *The Authenticity of The Tradition of the Tradition Literature: Discussion in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1969), h. 121.

¹⁴⁶ Abu Ja’far al-Ṭabarī, *Jami’ al-Bayan fi al-Ta’wil al-Qur’an* (T.tp: Mu’assasat al-Risalah, 2000), Jil. 14, h. 202-204.

¹⁴⁷ al-Najjar, *Ushul al-Dakhil fi Tafsir Ayi al-Tanzil* (Kairo: Universitas al-Azhar, 2009), h. 27.

E. Kisah Bani Israil

1. Ringkasan Kisah Sapi Bani Israil

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ۗ قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوعًا ۗ قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ٦٧ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ ۗ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ ۗ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ ٦٨ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْهَمَا ۗ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوُحُهَا تَسُرُّ النَّظِيرِينَ ٦٩ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ ۗ إِنَّ الْبَقَرَ تَشْبَهُ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ ٧٠ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذُلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةً لَا شِيبَةَ فِيهَا ۗ قَالُوا لَئِن جِئْتَ بِالْحَقِّ ۗ فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ٧١

Artinya: “Dan (ingatlah) ketika Musa berkata kepada kaumnya, "Allah memerintahkan kamu agar menyembelih seekor sapi betina." Mereka bertanya, "Apakah engkau akan menjadikan kami sebagai ejekan?" 1 Dia (Musa) menjawab, "Aku berlindung kepada Allah agar tidak menjadi orang-orang yang bodoh." Mereka berkata, "Mohonkanlah kepada Tuhanmu untuk kami agar Dia menjelaskan kepada kami tentang (sapi betina) itu." Dia (Musa) menjawab, "Dia (Allah) berfirman, bahwa sapi betina itu tidak tua dan tidak muda, (tetapi) pertengahan antara itu. Maka kerjakanlah apa yang diperintahkan kepadamu!" Mereka berkata, "Mohonkanlah kepada Tuhanmu untuk kami agar Dia menjelaskan kepada kami apa warnanya." Dia (Musa) menjawab, "Dia Allah berfirman, bahwa (sapi) itu adalah sapi betina yang kuning tua warnanya, yang menyenangkan orang-orang yang memandangnya." Mereka berkata, "Mohonkanlah kepada Tuhanmu untuk kami agar Dia menjelaskan kepada kami tentang (sapi betina) itu. (Karena) sesungguhnya sapi itu belum jelas bagi kami, dan jika Allah menghendaki, niscaya kami mendapat petunjuk." Dia (Musa) menjawab, "Dia (Allah) berfirman, (sapi) itu adalah sapi betina yang belum pernah dipakai untuk membajak tanah dan tidak (pula) untuk mengairi tanaman, sehat, dan tidak belang." Mereka berkata, "Sekarang barulah engkau menerangkan (hal) yang sebenarnya." Lalu mereka menyembelihnya, dan nyaris mereka tidak melaksanakan (perintah) itu.” (Q.S. al-Baqarah [2]: 67-71)

Kisah sapi Bani Israil tercantum dalam surat al-Baqarah (2:67-73) dan menjadi salah satu peristiwa yang menekankan kepatuhan umat kepada perintah Allah. Peristiwa ini bermula dengan ditemukannya

seorang korban pembunuhan bernama 'Amil, namun identitas pelakunya tidak diketahui. Perselisihan timbul di antara suku-suku Bani Israil mengenai siapa yang harus menuntut darah korban. Berbagai riwayat menjelaskan motif pembunuhan secara berbeda. Menurut al-Suddi dan al-Kalbi, pembunuhan terjadi karena perebutan warisan, sementara versi lain menyebutkan konflik percintaan atau kepentingan pribadi. Ibn Sirin dan 'Ikrimah menambahkan bahwa korban dipindahkan antar suku, sehingga menimbulkan perselisihan tentang hak menuntut darah (*qisas*). Perbedaan versi ini menegaskan kompleksitas norma sosial dan moral dalam masyarakat Bani Israil.¹⁴⁸

Dalam menghadapi kebingungan mereka, Allah memerintahkan Bani Israil melalui Nabi Musa untuk menyembelih seekor sapi sebagai sarana mengungkap pelaku pembunuhan. Perintah tersebut disampaikan dengan tegas. Meskipun tampak sederhana, perintah ini memiliki makna simbolik yang mendalam, karena sapi yang dipilih harus memenuhi kriteria tertentu, yang sekaligus menjadi ujian ketaatan dan ketelitian umat. Awalnya, Bani Israil merespons perintah itu dengan kebingungan dan pertanyaan berulang, mempertanyakan usia, warna, dan kondisi sapi. Mereka menyatakan: *أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا*, seolah-olah Musa mengejek mereka.

Al-Tha'labi menambahkan kisah Isra'iliyyat tentang seorang anak saleh yang menjadi pusat narasi sapi al-mudhahhabah, sapi yang bersinar seperti emas dan dijaga dengan cermat. Anak ini mematuhi ibunya dengan penuh ketelitian, menyiapkan sapi untuk pasar sesuai arahan, dan selalu mengutamakan kejujuran serta kepatuhan moral. Hubungan harmonis antara anak dan ibunya menjadi refleksi nilai etis yang saling terkait dengan ketaatan kepada Allah.¹⁴⁹

Perjalanan anak dan sapi menghadapi ujian Iblis dalam bentuk penggembala. Iblis mencoba menipu anak itu agar menyerahkan sapi atau menyimpang dari arahan ibunya. Namun, anak itu menolak dengan tegas, berkata: *”إِنَّ أُمِّي لَمْ تَأْمُرْنِي بِهَذَا”*, dan terus bertawakkal kepada Allah. Mukjizat kemudian muncul: sapi mengikuti anaknya secara ajaib, bahkan “berbicara” simbolik untuk menunjukkan izin Allah dan kepatuhan anak yang tulus. Intervensi malaikat memastikan sapi kembali ke tangan anak, menegaskan kuasa Allah dan perlindungan ilahi bagi hamba yang taat.¹⁵⁰

Sapi itu memiliki ciri fisik yang menonjol: warna kuning keemasan, bersih dari cacat, dan mempesona mata yang melihatnya. Narasi ini memberikan ilustrasi visual yang kuat, menekankan bahwa perintah Allah bukanlah sekadar formalitas, tetapi sarana untuk mengajarkan kesabaran, ketelitian, dan perhatian terhadap detail dalam

¹⁴⁸ Abu Ishaq al-Tha'labi, *al-Kasyf wa al-Bayan 'an Tafsir al-Qur'an*, Jil. 3, h. 377-379.

¹⁴⁹ Abu Ishaq al-Tha'labi, *al-Kasyf wa al-Bayan 'an Tafsir al-Qur'an*, Jil. 3, h. 382.

¹⁵⁰ Abu Ishaq al-Tha'labi, *al-Kasyf wa al-Bayan 'an Tafsir al-Qur'an*, Jil. 3, h. 385-387.

ketaatan. Keindahan sapi juga mengandung simbol moral bahwa hal-hal baik dan indah diberikan kepada yang konsisten dalam ketaatan.

Setelah menemukan sapi yang tepat, anak saleh membawanya ke pasar untuk dijual. Saat anak saleh membawa sapi al-mudhahhabah ke pasar, ia diuji dalam interaksi dengan pedagang dan orang-orang di sekitarnya. Beberapa pedagang menawarkan harga tinggi, bahkan malaikat dalam bentuk manusia mencoba memberi keuntungan tanpa persetujuan ibunya, namun anak itu tetap menolak. Anak itu tetap menolak, menunjukkan komitmen pada prinsip etis yang ditanamkan ibunya.

Akhirnya, Bani Israil membeli sapi tersebut dengan memenuhi persyaratan yang Allah tetapkan. Allah memerintah Musa agar mereka menyembelih sapi tersebut dan memukul orang yang mati itu dengan sebagian dari sapi itu. kemudian orang yang mati tadi hidup dan mereka bertanya kepadanya, “Siapa yang membunuhnya?” Kemudian ia menunjuk ponakannya, lalu dia meninggal kembali.¹⁵¹

2. Analisis ad-Dakhil Kisah Sapi Bani Israil

Narasi yang ditambahkan al-Tha’labi melalui Isra’iliyyat memberikan konteks yang lebih luas terhadap kisah sapi Bani Israil. Unsur ini meliputi rincian tentang motivasi sosial, konflik antar-suku, dan latar belakang korban serta pelaku. Misalnya, versi al-Suddi, al-Kalbi, dan Ibn Sirin menjelaskan motif pembunuhan dari perebutan warisan, percintaan, hingga ketidakadilan sosial. Tambahan ini tidak ditemukan secara eksplisit dalam Qur’an, tetapi membantu pembaca memahami dimensi sosial, psikologis, dan hukum dari kisah tersebut. Dan karena tidak cukup sebagai riwayat, sebagian informasinya dapat dikatakan *bi al-ra’y*.¹⁵²

وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادْرَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ

Artinya: “(Ingatlah) ketika kamu membunuh seseorang lalu kamu saling tuduh tentang itu. Akan tetapi, Allah menyingkapkan apa yang selalu kamu sembunyikan.” (Q.S. al-Baqarah [2]: 72)

Para ulama mencatat ada beberapa sebab yang turut mendorong perkembangannya. Antara lain, yang paling utama adalah pemahaman mufasir yang sangat subjektif. Subjektivitas pemahaman/penafsiran tersebut terjadi karena; pertama, tidak terpenuhinya syarat-syarat sebagai penafsir Alquran. Karena itu, ketika ia bertemu dengan ayat yang secara zahir bertentangan dengan akal, mufasir langsung mengambil kesimpulan dan menerjemahkan ayat tersebut secara literal, tanpa memandang konteks dan kemungkinan makna lain yang dikandung ayat

¹⁵¹ Abu Ishaq al-Tha’labi, *al-Kasyf wa al-Bayan ‘an Tafsir al-Qur’an*, Jil. 3, h. 389.

¹⁵² Rasihan Anwar, *Melacak Unsur-unsur Israiliyyat dalam Tafsir ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 1999), Cet. 1, h. 155.

itu. Kedua, penafsiran yang berorientasi untuk menjustifikasi pandangan golongan atau kelompok tertentu, seperti yang dilakukan sebagian sekte Mu'tazilah, Bâbiyah, Bahâ'iyah dan Ahmadiyah.¹⁵³

Dalam menafsirkan ayat di atas, Ibnu Katsir mencantumkan riwayat dari Ibnu Abi Hatim yang berkata; bahwa ada seorang laki-laki bani Israil yang mandul, sedangkan ia mempunyai harta yang banyak sehingga anak saudaranya lah yang akan mewarisinya. Kemudian orang tersebut membunuh anak ini pada malam hari dan meletakkan mayatnya di depan pintu rumah salah seorang bani Israil. Ketika pagi hari tiba, maka pihak korban menuduh si pemilik rumah dan keluarganya lah yang melakukan pembunuhan tersebut sehingga merekapun mengangkat senjata dan saling menyerang. Ada salah seorang yang berpikiran bijak berkata; "Mengapa kalian saling membunuh padahal kalian mempunyai Rasul". Maka mereka pun menemui Nabi Musa dan menceritakan kejadian tersebut. Lalu Musa berkata; "Sesungguhnya Allah menyerumu untuk menyembelih se ekor sapi betina. Mereka berkata; "Apakah engkau akan menjadikan kami bahan ejekan". Musa menjawab; "Aku berlindung kepada Allah sekiranya aku termasuk orang yang bodoh".¹⁵⁴

Dalam konteks kajian *ad-Dakhil fi al-tafsir*, dimensi linguistik dan qirâ'ât yang diangkat al-Tha'labî pada kisah sapi Bani Israil (QS. al-Baqarah [2]:67–71) menunjukkan bagaimana unsur kebahasaan dapat menjadi pintu masuk bagi masuknya riwayat-riwayat tambahan yang tidak sepenuhnya bersumber pada otoritas yang sah. Misalnya, pada kata هُرُوًّا (*huzuwan*), al-Tha'labî menukil berbagai qirâ'ât —*huzuwan*, *huz'an*, dan *huzu'an*, yang dalam ranah kebahasaan memang diakui keragamannya. Namun, ketika variasi fonetik ini dikaitkan dengan tingkat keseriusan ejekan Bani Israil, al-Tha'labî cenderung memberi makna psikologis yang berlapis, sehingga membuka ruang bagi tafsiran yang lebih spekulatif.

Di sinilah dimensi *ad-Dakhil* dapat ditelusuri: aspek teknis qirâ'ât yang pada asalnya bersifat filologis kemudian diperluas menjadi penjelasan moral dan psikologis tanpa basis riwayat yang kuat. Dengan kata lain, variasi linguistik yang netral telah "disusupi" oleh konstruksi makna tambahan yang bisa jadi bersumber dari tradisi Isra'iliyyat atau spekulasi mufassir sendiri. Hal ini berbeda dengan misalnya al-Ṭabarî, yang meskipun juga menukil variasi qirâ'ât, tetapi cenderung berhenti pada penjelasan kebahasaan murni tanpa memberi bobot berlebih pada nuansa psikologis ejekan.¹⁵⁵

¹⁵³ Muhammad Ulinuha, "Konsep al-Ashil dan al-Dakhil dalam Tafsir al-Qur'an", *Jurnal Madania*, Vol. 21 No. 2, Desember 2017, h. 132.

¹⁵⁴ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim* (Beirut: Dār al-Fikr, 2008), Juz I, h. 137.

¹⁵⁵ Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik ad-Dakhil fit Tafsir* (Jakarta: Penerbit Qaf, 2019), h. .154.

Parameter penafsiran yang dapat dikategorikan salah/menyimpang dari kaidah bahasa dan berpotensi besar tergolong ad-Dakhil, menurut al-Zamakhshari, adalah: (1) kontradiksi dengan kaidah umum yang ada dalam al-Qur'an dan Sunnah; (2) penakwilan yang dipaksakan sesuai keinginan mufasir; (3) jauh dari makna umum ayat; (4) bertentangan dengan *siyaq al-kalam* (konteks pembicaraan); (5) keluar dari kaidah umum gramatikal Arab dengan cara menggunakan makna turunan.¹⁵⁶

Selain itu, salah satu kontribusi Isra'iliyyat yang paling signifikan adalah deskripsi sapi *al-mudhahhabah* dan proses pemilihannya. Narasi ini mencakup warna, usia, dan sifat sapi, serta tanda-tanda unik yang membedakannya dari sapi lainnya. Penambahan ini berfungsi sebagai alat pedagogis, mengilustrasikan bahwa ketaatan kepada Allah memerlukan ketelitian dan kesabaran, serta menunjukkan bahwa Allah memberikan petunjuk yang jelas bagi hamba-Nya yang taat.

Interaksi anak saleh dengan ibunya juga merupakan unsur Isra'iliyyat yang menekankan nilai moral dan etis. Sikap anak yang taat, patuh pada nasihat ibu, dan jujur dalam transaksi di pasar memperlihatkan hubungan harmonis antara ketaatan kepada orang tua dan ketaatan kepada Allah. Al-Tha'labi menggunakan elemen ini untuk menunjukkan bahwa keberhasilan dan keberkahan sering kali terkait dengan ketaatan pada prinsip-prinsip moral yang konsisten.

Narasi tambahan tentang ujian Iblis dalam bentuk penggembala menekankan dimensi spiritual dan simbolik. Iblis mencoba menghalangi anak saleh agar gagal mendapatkan sapi yang sesuai perintah Allah, tetapi intervensi malaikat dan izin Allah memastikan sapi kembali ke tangan anak itu. Unsur ini menegaskan kuasa Allah dan proteksi ilahi bagi hamba-Nya yang konsisten dalam ketaatan dan kesabaran, sekaligus memperkuat nilai dramatis kisah.

Selain itu, penekanan pada harga sapi, proses transaksi, dan interaksi dengan malaikat memperlihatkan dimensi pedagogis terkait integritas, kejujuran, dan keadilan. Anak saleh menolak menerima hadiah yang tidak sah dari malaikat tanpa persetujuan ibunya, menegaskan pentingnya prinsip moral dalam setiap tindakan. Unsur Isra'iliyyat ini menekankan bahwa keberhasilan bukan hanya hasil usaha fisik, tetapi juga penerapan nilai etis yang konsisten dan tertib secara spiritual.

Rincian dialog panjang antara Musa dan Bani Israil, termasuk pertanyaan mereka yang berulang dan kebingungan tentang perintah Allah, juga termasuk ad-dakhil. Elemen ini menyoroti sikap manusia dalam menghadapi ketidakpastian dan perintah ilahi, serta menunjukkan bagaimana Allah memberikan petunjuk bertahap untuk membimbing umat-Nya. Isra'iliyyat di sini berfungsi untuk memperkuat pelajaran

¹⁵⁶ Lebih lanjut lihat al-Zamakhshari, *al-Kasasyaf* (Kairo: Dar al-Qalam, t.th.), Juz 1, h. 289.

moral bahwa ketaatan memerlukan kesabaran, kesungguhan, dan penerimaan terhadap kebijaksanaan ilahi. Dalam hal ini, asy-Syarbashi menjelaskan, “Kisah-kisah dalam al-Qur’an tidak dimaksudkan sebagai uraian sejarah lengkap tentang kehidupan bangsa-bangsa atau pribadi tertentu, tetapi sebagai bahan pelajaran umat manusia.”¹⁵⁷

Penambahan narasi historis dan simbolik lainnya, seperti pemindahan korban antar suku, interaksi dengan Iblis, dan mukjizat sapi, memperluas pemahaman tentang dimensi sosial, spiritual, dan moral dari kisah tersebut. Elemen ini memungkinkan pembaca untuk melihat kisah tidak hanya sebagai teks literal, tetapi sebagai sumber pelajaran etis, hukum, dan pedagogis yang kompleks. Akan tetapi menurut ath-Thabari, selama Allah mengglobalkan kisah ini dan Rasul pun tidak mericinya, penjabarannya jadi tidak diperkenankan. Ia berpendapat bahwa riwayat yang paling benar adalah mengatakan bahwa Allah memerintahkan kepada mereka untuk memukul bagian tubuh orang yang terbunuh dengan potongan daging sapi agar hidup kembali. Tidak ada satu keterangan pun yang menjelaskan tentang potongan daging mana yang digunakan.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Ahmad asy-Syarbashi, *Qishshat at-Tafsir* (Kairo: Dar al-Qalam, t.th.), h. 55.

¹⁵⁸ Ibnu Jarir ath-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, 1988), Juz II, h. 285-286.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil analisis dalam Bab IV, dapat disimpulkan bahwa ad-Dakhīl dalam Tafsir Surah al-Baqarah karya al-Tha‘labi banyak muncul dalam bentuk riwayat-riwayat isrā’īlyyāt yang diserap tanpa verifikasi sanad maupun kritik substansi. Hal ini tampak jelas pada beberapa kisah utama.

Kisah Adam dan Hawa (QS. al-Baqarah: 36). Al-Tha‘labi meriwayatkan kisah turunnya Adam dan Hawa dari surga melalui cerita Iblis yang masuk lewat mulut ular. Narasi ini tidak memiliki dasar kuat dalam al-Qur’an maupun hadis sahih, bahkan dinilai bertentangan dengan logika teologis. Kisah ini jelas bercorak isrā’īlyyāt.

Kisah Harut dan Marut (QS. al-Baqarah: 102). Al-Tha‘labi mengutip riwayat panjang mengenai dua malaikat yang diuji dengan wanita al-Zuhrah hingga terjerumus dalam dosa. Kisah ini dinilai lemah dari sisi sanad dan tidak sahih secara matan. Ibn Kathīr dan ulama lain menegaskan bahwa detail kisah tersebut hanyalah dongeng Yahudi yang tidak bisa dijadikan hujjah.

Kisah Ṭālūt dan Jālūt (QS. al-Baqarah: 246–252). Penafsiran al-Tha‘labi dipenuhi detail naratif seperti kisah tabut, asal-usul Talut sebagai penyamak kulit atau penarik air, hingga batu yang berbicara kepada Dawud. Semua ini berasal dari riwayat Isra’īlyyat yang memperkaya kisah tetapi tidak memiliki dasar otentik.

Kisah ‘Uzayr (QS. al-Baqarah: 259). Dalam tafsir al-Tha‘labi, sosok yang dimaksud diperdebatkan antara ‘Uzayr bin Saryā, Irmiyā bin Ḥalqiyā, atau bahkan seorang lelaki biasa. Narasi mengenai kebangkitannya, keledai yang hidup kembali, serta perannya dalam mendiktekan Taurat sangat dipengaruhi oleh tradisi Yahudi-Kristen. Hal ini menunjukkan adanya ad-Dakhīl dalam tafsirnya.

Dengan demikian, tafsir al-Tha‘labi terhadap Surah al-Baqarah menunjukkan corak tafsir qaṣaṣī (naratif) yang longgar terhadap riwayat. Ia cenderung menghimpun berbagai kisah tanpa seleksi ketat terhadap sanad maupun substansinya. Konsekuensinya, banyak unsur ad-Dakhīl, khususnya isrā’īlyyāt masuk dan mewarnai penafsirannya.

DAFTAR PUSTAKA

- Adz-Dzahabi. *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Kairo: Dar al-Hadits, 2005.
- Adz-Dzahabi, Syamsuddin. *Siyar al'lâm al-Nubalâ*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1993.
- Al-Asfahani, al-Ragib. *Mufradat li Alfaz al-Qur'an*. Damaskus: Dar al-Qalam, 2009.
- Al-Baghdadi, Abd al-Qahir. *Al-Farqu baina al-Firaq wa Bayani al-Firqah an-Najiyah Minhum*. Kairo: Maktabah Ibnu Sina, 1988.
- Al-Baghawi, Husain bin Mas'ud. *Ma'alim at-Tanzil*. Dar at-Tayyibah, 1989.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. *Shahih al-Bukhari*, Juz 3, No. Hadis 4939.
- Al-Dhahabi, Husayn. *Al-Isra'iliyyat fi al-Tafsir wa al-Hadith*. Damaskus: Lajnah al-Nashr fi Dar al-In, 1985.
- Al-Jawzî, Ibnu. *al-Mawdû'ât*. Madinah: Muḥammad 'Abd al-Muḥsin ṣāhib al-Maktabah as-Salafiyah, 1996.
- Al-Juhni, A. I. 'Iwad I. F, Al-Kashfu wa Al-Bayan 'An Tafsir Al-Qur'an li Imam Al-Tha'labi: Dirasah wa Al-Tahqiq wa Al-Takhrij, Takhrij pada Universitas Umm al-Qura
- Al-Kattaniy, Muhammad bin Ja'far, Ar-Risalah al-Mustathrifah. Beirut: *Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah*, 1995.
- Al-Khalidy, Shalah Abdul Fattah. *Kisah-Kisah Al-Qur'an: Pelajaran dari Orang-Orang Dahulu*. Terj. Setiawan Budi Utomo. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Al-Najjar. *Ushul al-Dakhil fi Tafsir Ayat al-Tanzil*. Kairo: Universitas al-Azhar, 2009.
- Al-Nu'man, A. H. *Al-Fiqh Al-Akbar*. Mesir: Maktabah Al-Furqan, 1999.
- Al-Sa'labi, Abu Ishaq. *Al-Kasyfu wa al-Bayan 'an Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Islami, 2002.
- Al-Suyuti, Jalaluddin, *Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*. Kairo: Maktabah Dar al-Turas, 1985.
- Al-Tabari, Abu Ja'far. *Jami' al-Bayan fi al-Ta'wil al-Qur'an*. T.tp: Mu'assasat al-Risalah, 2000.
- Al-Qattan, Manna' Khalil. *Studi Ilmu-ilmu Qur'an*. Terj. Mudzakir AS. Bogor: Litera AntarNusa, 2011.
- Al-Qasimi, Muhammad Jamal al-Din. *Tafsir al-Qasimi*. Kairo: Isa al-Babi al-Halabi, 1958.
- Al-Qurtubi. *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1998.
- Al-Razî, Fakhr ad-Dîn. *Mafatih al-Gayb*. Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabî, t.th.
- Al-Zahabi, Muhammad Husain. *Al-Isra'iliyyat fi al-Tafsir wa al-Hadith*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1971.

- Al-Zahabi, Muhammad Husayn. *Al-Isra'iliyyat fi al-Tafsir wa al-Hadith*. Damaskus: Lajnah al-Nashr fi Dar al-In, 1985.
- Al-Zahabi, Muhammad Husayn. *Al-Tafsir wa al-Mufasssin*. Kairo: Dar al-Kutub wa al-Hadits, 1976.
- Al-Zahabi, Muhammad Husayn. *Buhuth fi 'Ulum al-Tafsir*. Kairo: Dar al-Hadits, 2005.
- Al-Zamakhshari. *al-Kasysyaf*. Kairo: Dar al-Qalam, t.th.
- Al-Zarkashi, Badr ad-Din Muhammad bin 'Abdullah. *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*. Kairo: Maktabah Dar at-Turath, 1983.
- Al-Zuhaili Wahbah. *Tafsir al-Munir: Aqidah, Syari'ah, wa Manhaj*. Beirut: Dār al-Fikr, 2009.
- Alwi Abdussalam, Muhammad. "Al-Dakhil fi al-Tafsir (Studi Tafsir al-Kasysyāf)." Skripsi pada Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2020.
- Anwar, Rasihan. *Melacak Unsur-unsur Israiliyyat dalam Tafsir ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*. Bandung: CV. Pustaka Setia, 1999.
- Aprilia, Tri. "Ad-Dakhil Dalam Tafsir Hizbut Tahrir Indonesia (Studi Kritis Terhadap Penafsiran Ayat-ayat Al-Qur'an dalam Buletin Dakwah Kaff)." Skripsi pada Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta, 2019.
- Asy-Syarbashi, Ahmad. *Qishshat at-Tafsir*. Kairo: Dar al-Qalam, t.th.
- Ashshiddieqi, Muhammad Naufal. "Penyalahgunaan Fasilitas Menurut Muhammadiyah: Analisis Tafsir Kisah Talut dan Jalut." *Jurnal Ruhul Islam*, Vol. 3 No. 1, Maret 2025.
- Chamidah, Sakinah. "Keberadaan Unsur Ad-Dakhil dalam Tafsir Djuz 'Ammā al-Abrār Karya Mustafa Baisa." Skripsi pada Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2021.
- Driscoll, James F. "Ozias." *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 11 (1911). Artikel diakses 20 September 2025 dari: <http://www.newadvent.org/cathen/11379a.htm>
- Fajrul Islam, Ahmad Fakhruddin. "Al-Dakhil fi Tafsir (Studi Kritis dalam Metodologi Tafsir)." *Tafaquh*, Vol. 2, No. 2, 2014.
- Fayed. *al-Dakhil fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Kairo: Matba'ah al-Hadharah al-'Arabiyah, 1980.
- Fitriyah. "Kaum Yahudi dan 'Uzayr AS." *Jurnal Kajian al-Qur'an dan Tafsir: AL-MUBARAK*, Vol. 9 No. 24, 2024.
- Fitrotin. "Al-Dakhil Syi'ah Wa Al-Khawarij (Infiltrasi Faham Syiah dan Khawarij dalam Tafsir Al-Qur'an)". *Jurnal Al-'Ijaz*, vol. 3, no. 2, 2021.
- Fauzi, Khoirul Wildan. "Ad-Dakhil dalam Tafsir Abu as-Su'ud (Analisis Kritik Historis dan Metodologis)". Skripsi, UIN Sunan Kalijaga, 2022.
- Hamka. *Tafsir al-Azhar*. Jil. I. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 1982.

- Hanifah, Luluk. "Al-Dakhīl fī al-Tafsīr (Studi Terhadap Hadīts-Hadīts Tentang Faḍā'il al-Suwar dalam Kitab Tafsir al-Baiḍawī)". Skripsi, UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, 2023.
- Hazm, Ali bin. *al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*. Kairo: Maktabah al-Salam al-Alamiyah, 1348
- Hibatullah, Alif. "Telaah Kitab Al-Kashfu wa Al-Bayan 'An Tafsir Al-Qur'an Karya Imam Al-Tha'labi." *Jurnal Hamalatul Qur'an*, Vol. 4, No. 2 (2023)
- Holy Bible: *Indonesian Modern Bible (IMB)*. Jakarta: Yayasan Anugerah Kebenaran Indonesia, 2015.
- Husna, Rifqatul. "Autentifikasi dan Infiltrasi dalam Tafsir Ishārī". *Jurnal Mushaf*, vol. 1, no. 2, 2021.
- Idola, Nora. "Ad-Dakhīl dalam Tafsir al-Mishbāḥ Karya M. Quraish Shihab (Kajian Perspektif tentang Ayat-ayat Kisah dan Hukum)." Skripsi pada UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2022.
- Jāmi'ah al-Madīnah al-Ālamiyyah. *Ad-Dakhīl fī at-Tafsīr*. Madinah: Jāmi'ah al-Madīnah al-Ālamiyyah, 2012.
- Juynboll, G.H.A. *The Authenticity of the Tradition of the Tradition Literature: Discussion in Modern Egypt*. Leiden: E.J. Brill, 1969.
- Kasir, Ibnu. *Al-Bidayah wa al-Nihayah*. Mesir: Dar Hajar, 1998.
- Katsir, Ibnu. *Tafsīr al-Qur'an al-'Azhīm*. Beirut: Dār al-Fikr, 2008.
- Kechrid, Salah ed-Dine. *al-Qur'an al-Karim: Traduction et Notes*. 5 ed. Beirut: Dar el-Gharb el-Islami, 1990.
- Malihah, Anisatul. "Al-Dakhīl dalam Tafsīr Al-Wa'ie karya Rokhmat S. Labib". Skripsi, Institut Ilmu Al-Qur'ān Jakarta, 2019.
- Muntadhar, Al-Shidqia. "Ad-Dakhīl dalam Tafsir Surah al-Kahfī: Studi Analisis Kitab al-Kāsyif Karya Muhammad Jawwad Mugniyah (w. 1979 M)." Tesis pada Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta, 2024.
- Mustafa, Ibrahim. *Al-Mu'jam al-Wasit*. Turki: Dar al-Da'wah, 1990.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an: Studi Aliran-Aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer*. Yogyakarta: Adab Press, 2014.
- Nurusshoumi, Ainita. "Penyimpangan dalam Tafsir: Kajian Unsur Al-Dakhīl dalam Tafsir Al-Qummī Karya Ali Bin Ibrahim Al-Qummī". *Jurnal Al-Tadabbur*, vol. 6, no. 2, 2021.
- Rahman, Andi. *Menjadi Peneliti Pemula Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Jakarta: Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Institut PTIQ Jakarta, 2022.
- Ramdani, Afri. "Penafsiran Al-Ashīl dan Al-Dakhīl Syi'ah (Identifikasi dan Analisis Kritis Terhadap Penafsiran Surat Yūsuf dalam Tafsīr Al-Qummī karya 'Alī

- bin Ibrāhīm al-Qummī w. 329 H)”. Tesis, Institut Ilmu Al-Qur’ān, Jakarta, 2021.
- Romandoni, I. Y., Effendi, N., & Mash udi, K., “Aqidah dan Urgensinya dalam Menjamin Keselamatan Diri Manusia”, dalam Jurnal *Hamalatul Qur’an* ((Jombang: PonPes Hamalatul Qur’an, 2023), Vol. 4, No. 2
- Sari, Ita Purnama. “Al-Dakhīl dalam Tafsir Jalālain Surat al-Kahfī Ayat 60–82.” Skripsi pada Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2021.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur’an*. Jakarta: Lentera Hati, 2013.
- Shofa, Maryam. “Al-Dakhīl dalam Tafsir al-Jami' li Ahkam al-Qur'an Karya al-Qurtubi: Analisis Tafsir Surah al-Baqarah”. *Jurnal Suhuf*, vol. 6, no. 2, 2013.
- Shuhbah, Abū. *al-Isrā’īliyyāt wa al-Mawḍū’āt fī Kutub al-Tafsīr*. Kairo: Maktabat al-Sunnah, 2010.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Pendidikan: Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2014.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*, Cet. 21. Bandung: Alfabeta, 2015.
- Supriadi. Pengantar Filsafat Islam. Bandung: Pustaka Setia, 2009.
- Syahbah, Muhammad Abu. *Al-Israiliyyat wa al-Mawḍū’at fī Kutub al-Tafsir*. Kairo: Maktabah as-Sunnah, 2006.
- Taimiyah, Ibnu. *Al-Muqaddimah Fi Ushul al-Tafsir*. Beirut: Dar Ibnu Hazm, 1997.
- Ulinuha, Muhammad. *Metode Kritik Al-Dakhil fit-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi Dalam Penafsiran al-Qur’an*. Jakarta: PT Qaf Media Kreativa, 2019.
- Ulinuha, Muhammad. “Konsep Al-Ashil dan Al-Dakhil Dalam Tafsir Al-Qur’an.” *Madania*, Vol. 21, No. 2, 2017.
- Umami, Khoirul. “Pseudopuritanism: Studi Al-Dakhīl atas Tafsir Majelis Tafsir Al-Qur’an (MTA)”. *Jurnal Falasifa*, vol. 8, no. 2, 2020.
- Yusuf, A. Muri. *Metode Penelitian Kualitatif, Kuantitatif dan Penelitian Gabungan*. Jakarta: PT Fajar Interpratama Mandiri, 2017.

TENTANG PENULIS



Penulis bernama Fathul Fahmi, lahir di Mongge, 26 Januari 2004, anak dari pasangan Iskandar dan Nurhayati. Penulis menempuh pendidikan formal mulai dari MI Al Ikhlas NW Mongge, kemudian melanjutkan ke Mts Al Aziziyah Lombok Barat, MA Al Aziziyah Lombok Barat, hingga akhirnya diterima sebagai mahasiswa Program Studi Ilmu Al Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Universitas PTIQ Jakarta.

Selama menempuh pendidikan di perguruan tinggi, penulis aktif mengikuti berbagai kegiatan organisasi kemahasiswaan, di antaranya sebagai Ketua Umum Forum Senat Mahasiswa PTKIS Se- Jakarta Banten, Ketua II PMII Komisariat Kebayoran Lama, dan Ketua Komisi I Senat Mahasiswa Universitas PTIQ Jakarta serta kegiatan sosial lainnya. Melalui karya tulis berupa skripsi ini, penulis berharap dapat memberikan kontribusi ilmiah sekaligus menebar manfaat bagi masyarakat dan lingkungan akademik.