

MENINJAU KEMBALI SUMBER LUAR ISLAM DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

Yusri Hamzani¹

Abstract : *This article discusses the foreign sources of Islam in the interpretation of the Qur'an. There are two main focuses in this article: (1) source forms outside Islam in the interpretation traditions of the Qur'an; (2) Categorization of foreign sources in interpretation traditions. The two main focuses are analyzed using al-dakhīl wa al-'aṣīl theory which emphasizes the researches of sources in the Book of Tafsir. This type of research is a research library consisting of two sources: primary and secondary. After conducting analysis of such data, the author finds that the source from outside Islam consists of isrāīliyāt and Hadith Mauḍū' (false), both of which are categorized as al-Dakhīl bi al-manqūl. In addition to these two, there are also data on science and personal opinions that contradict the values of Qur'anic that became the source of interpretation of the Qur'an, these two things are called al-Dakhīl bi al-Ra'y. Normatively, the two typhology is included in the category al-Dakhīl al-Maẓmūm, the sources that can not be justified when used as a reference in the interpretation and category al-Dakhīl al-Mahmūd is a reliable source of interpretation.*

Keywords: *Al-Dakhīl wa Al-'Aṣīl, Interpretation of the Qur'an and Traditions*

Abstrak: *Artikel ini membahas tentang sumber luar Islam dalam penafsiran Al-Qur'an. Ada dua fokus utama dalam artikel ini: (1) bentuk-bentuk sumber di luar Islam dalam tradisi penafsiran Al-Qur'an; (2) kategorisasi sumber luar Islam dalam tradisi penafsiran. Dua fokus utama tersebut dianalisis dengan menggunakan teori al-dakhīl wa al-'aṣīl yang menekankan pada penelitian kembali sumber-sumber dalam kitab tafsir. Jenis penelitian ini adalah penelitian pustaka yang terdiri dari dua sumber: primer dan sekunder. Setelah melakukan analisis data-data tersebut, penulis menemukan bahwa sumber dari luar Islam terdiri dari isrāīliyāt dan hadis mauḍū' (palsu), kedua hal ini dikategorikan sebagai al-dakhīl bi al-manqūl. Selain dua hal tersebut, ada pula data-data sains dan pendapat pribadi yang bertentangan dengan nilai-nilai qur'ani yang menjadi sumber penafsiran Al-Qur'an, dua hal ini dinamakan al-dakhīl bi al-ra'y. Secara normatif, dua tifologi tersebut termasuk dalam kategori al-dakhīl al-maẓmūm, sumber-sumber yang tidak dapat dibenarkan sutuhnya ketika dijadikan sebagai referensi dalam penafsiran dankategori al-dakhīl al-mahmūd yaitu sumber penafsiran yang terpercaya.*

Kata Kunci: *Al-Dakhīl wa Al-'Aṣīl, Penafsiran Al-Qur'an dan Tradisi*

¹ Dosen Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Sekolah Tinggi Agama Islam Darul Kamal Nahdlatul Wathan Kembang Kerang, Aikmel, Lombok Timur. Email: yusri231192@gmail.com

A. Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan kitab terakhir dalam agama semitik yang diturunkan kepada Nabi terakhir dari keturunan Nabi Ibrāhīm. Al-Qur'an yang merupakan bagian dari rentetan kitab suci agamasamawi (*continues revelations*), tentu memiliki keterkaitan dengan kitab samawi yang lain, seperti Taurat dan Injil. Al-Qur'an sendiri menjelaskan dirinya sebagai *muṣaddiq* dari kitab suci yang diturunkan sebelumnya. Dengan demikian, tidak mengherankan apabila Al-Qur'an banyak memuat kisah-kisah yang menjelaskan kondisi masa lalu.

Walaupun demikian, Al-Qur'an tidak serta merta dapat disejajarkan dengan dua kitab suci sebelumnya. Pasalnya, dari sisi waktu, bahasa, dan ajaran teologis, Al-Qur'an cukup berbeda dengan dua kitab suci tersebut. Selain itu, menyamakan Al-Qur'an dengan dua kitab sebelumnya juga merupakan tindakan yang “terburu-buru” karena tidak memiliki alasan yang cukup kuat. Lebih-lebih “menyamakan” Al-Qur'an dengan buku-buku yang lain, seperti yang terjadi pada beberapa pemikiran kontemporer dalam Islam. Alasan utama yang dipaparkan oleh pemikir kontemporer tersebut adalah Al-Qur'an turun di tengah-tengah masyarakat yang tidak hampa dengan ruang dan waktu. Dalam konteks ini, pemikiran semacam itu dapat dibenarkan, karena kitab-kitab sebelumnya juga diturunkan kepada masyarakat yang tidak hampa dengan ruang dan waktu. Namun dalam konteks yang berbeda, pendapat semacam itu perlu dikaji kembali dalam ranah keilmuan yang lebih komprehensif.

Dalam dunia penafsiran Al-Qur'an, isu-isu itu juga cukup berkembang. Kesetaraan Al-Qur'an dan kitab-kitab sebelumnya memicu para penafsir untuk mengutip beberapa informasi yang bersumber dari informasi yang tersebar luas di kalangan para *Ahl al-Kiāb*. Terlebih ketika corak tafsir *bi al-ma'sûr* cukup berkembang di masa awal penafsiran Al-Qur'an. Dalam perkembangannya, corak tafsir ini direduksi dengan menghilangkan sanad-sanad yang berkaitan dengan otentisitas informasi yang dikutip. Keadaan ini semakain “membingungkan” para penafsir berikutnya, karena tidak dapat memilah sejumlah informasi yang didapatkan. Dengan demikian, tafsir banyak dipalsukan dan sulit dilakukan pelacakan keabsahannya. Bagi penafsir yang tidak bertanggung jawab, mereka dengan mudah memanipulasi tafsir Al-Qur'an demi mempertahankan argumentasi golongannya. Mereka tidak ragu-ragu untuk mengatasnamakan Muhammad dalam pendapatnya.² Oleh karena itu, pengaruh dari ambisi pribadi dan paham-paham dari suatu kelompok penafsir bisa mendorong terjadinya penyimpangan tafsir Al-Qur'an.

Maka penting rasanya untuk melihat ulang sumber-sumber penafsiran yang terdapat dalam kitab-kitab tafsir. Dalam kajian tafsir sumber-sumber

² Ahmad Mustafa Hadna, *Problematisasi Menafsirkan Al-Qur'an*, Semarang: Toha Putra, 1993, hlm. 49.

penafsiran yang tidak jelas tersebut dinamai dengan *al-dakhīl* yang terdiri dari hadis-hadis palsu, riwayat *isrāīliyyāt* yang tidak sesuai dengan kaidah penafsiran, takwil-takwil yang tidak bertendensikan pada sanad yang *ṣaḥīḥ*, dan menyeleweng dari ayat-ayat Al-Qur'an secara hakiki, dalil-dalil yang tidak sesuai dengan kebenaran maknanya dan teofani (*syataḥāt*)³ para Sufi dalam penafsiran mereka.⁴

Berdasarkan pemaparan tersebut, penulis tertarik untuk mengkaji kembali isu ini dengan menggunakan teori *al-dakhīl wa al-aṣīl*. Secara leksikal, *al-aṣīl* mempunyai arti sesuatu yang akar atau asal yang terpercayai dalam objek yang dimasuki. Sedangkan menurut istilah, *al-aṣīl* adalah tafsir yang berlandaskan kepada Al-Qur'an dan Sunnah, atau pendapat Sahabat dan *Tābi'in* atau pandangan yang sesuai dengan kaidah Bahasa Arab dan kaidah penafsiran.⁵ Lawan dari kata *al-aṣīl* ini adalah *al-dakhīl* yang merupakan *ṣigah mubālagah*. Menurut bahasa, kata tersebut bermakna makar, rekayasa, aib, kerusakan, tamu, yang datang dari luar (asing).⁶ Sedangkan menurut al-Aṣḥānī, *al-dakhīl* adalah “Burung yang masuk di dalam pepohonan yang rimbun, yang dililitkan, dan dikumpulkan jadi satu” Ibrahim ‘Abd al-Raḥmān Khalīfah mengartikan *al-dakhīl* sebagai virus atau sesuatu kurang baik yang merasuki tubuh atau akal manusia.⁷ Pengertian tersebut juga merupakan sebuah ungkapan yang menggambarkan kerusakan pada materi yang dimasukinya. Ia juga bisa diartikan sebagai perselisihan atau ketidaksesuaian antara dua unsur.⁸ Selain dua pengertian di atas, ‘Ali Mukhaimir juga mengartikannya sebagai unsur asing yang masuk dalam sebuah lingkungan. Unsur tersebut tidak sesuai dengan aturan lingkungan setempat, baik dari tutur kata atau perbuatannya.⁹

Dalam kasus penafsiran, *al-dakhīl* dapat dimaknai sebagai sumber-sumber penafsiran yang berasal dari luar atau tidak sesuai dengan Al-Qur'an, hadis dan

³ Seperti penafsiran Ibn ‘Araby yang dikutip oleh Abdul Mustaqim tentang penafirannya terhadap ayat Al-Qur'an surat Al-Muzammil ayat 8. Ibn ‘Araby menafsirkan dengan “... dan ingatlah nama Tuhanmu yang dia adalah kamu sendiri ...” Lihat Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 148. Memang keperluan para sufi dalam menafsirkan atau mentakwilkan ayat-ayat *mutasyābihāt* Al-Qur'an dan juga hadis-hadis yang mengandung ibarat, serta belakangan digunakan untuk memahami ucapan-ucapan *syataḥāt* (teofani) para sufi terkemuka seperti al-Ḥallāj, Rabī'ah ‘Adawiyah, dll. Lihat Abdul Hadi, *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutika* (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 99.

⁴ Miḥjah Ḡalīb ‘Abd al-Raḥmān, *Dirāsah Mauḍū'īyyah wa Taṭbīqīyyah fī al-Dakhīl*, Kairo: Jāmi'ah Al-Azhar, 1998, hlm. 16.

⁵ Muḥammad Sa'īd Muḥammad Aṭīyyah Aram, *al-Sabīl ila Ma'rīfat al-Aṣīl wa al-Dakhīl fī al-Tafsīr*, Mesir: Zaḳāziq, 1998, jil. I, hlm. 45.

⁶ A. W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hlm. 392-393.

⁷ Ibrahim ‘Abd al-Raḥmān Khalīfah, *al-Dakhīl fī al-Tafsīr*, (Kairo: Jāmi'a al-Azhar, tt.), Juz I, hlm. 20.

⁸ Al-Raḡīb Al-Aṣḥānī, *Al-Mufradāt fī Garāib Al-Qur'ān*, Mesir: Muṣṭafa al-Bāb al-Jālīs, 1961, hlm. 166.

⁹ Aly Mukhaimir, *al-Dakhīl fī al-Tafsīr*, Kairo: Jami'a al-Azhar, tt., hlm. 15.

pendapat sahabat yang valid.¹⁰ ‘Abd al-Wahāb Fayāḍ memaknai *al-dakhīl* sebagai penafsiran Al-Qur’an dengan metode dan atau dengan cara yang bukan dari Islam.¹¹ Sedangkan Ibrāhīm ‘Abd al-Rahmān Khalīfah mengatakan bahwa *al-dakhīl* adalah penafsiran Al-Qur’an yang tidak memiliki sumber yang jelas dalam Islam, baik itu tafsir yang menggunakan riwayat-riwayat dari hadis *ḍaīf* (lemah) dan palsu, ataupun menafsirkannya dengan tafsiran yang sesat dari sang penafsir itu sendiri karena lalai atau ada unsur kesengajaan.¹² Dan peristiwa *al-dakhīl* ini terjadinya setelah wafatnya Rasul, seumpama *ḥadīṣ mauḍū’āt* dan *isrā’īliyyāt*.¹³ Tentunya hal ini disebabkan karena orang-orang Yahudi dan Nasrani sangat akrab dengan kisah-kisah dalam Al-Qur’an. Sehingga untuk menambah keterangan tentang kisah-kisah itu, para penafsir merasa perlu untuk menambahkan informasi-informasi dari orang-orang Yahudi dan Nasrani.

Kajian tentang tema ini telah banyak mendapatkan perhatian dari para peneliti sebelumnya, beberapa diantaranya adalah penelitian Muhammad Ulinnuha yang berjudul *Konsep Al-Ashil dan al-Dakhil Dalam Tafsir Al-Qur’an* yang diterbitkan pada tahun 2017. Dalam tulisan tersebut, dia peneliti tentang otentisitas tafsir Al-Qur’an yang merupakan parameter kritik *al-dakhil*. Parameter utama yang menjadi penentu sumber tafsir Al-Qur’an dikatakan otentik adalah Al-Qur’an itu sendiri, *ṣunnah*, pendapat sahabat dan *ṭabī’in* yang valid, bahasa Arab dan *ijtihād* yang disertai dengan pemaparan data-data objektif.¹⁴ Selain penelitian Ulinnuha, terdapat penelitian Rofiq Junaidi yang berjudul *Al-Ashil wa al-Dakhil fi Tafsir* yang diterbitkan tahun 2014. Fokus penelitian ini terletak pada penggunaan riwayat-riwayat *israiliyat* dalam kitab-kitab tafsir. Penulisnya menempuh kesimpulan bahwa *israiliyat* dapat digunakan selama riwayat-riwayat tersebut sejalan dengan Al-Qur’an dan hadis.¹⁵ Perbedaan penelitian ini dengan penelitian sebelumnya adalah lokus pembahasan dan sistematika. Penelitian Ulinnuha membahas panjang lebar tentang *al-dakhīl* dalam bentuk riwayat dan *dirayat*, namun tidak menyinggung sama sekali tentang tafsir bercorak sains. Sedangkan penelitian Junaidi hanya menyinggung *a-dakhīl* dalam bentuk *isrā’īliyyāt*.

B. Sumber Penafsiran Al-Qur’an

¹⁰ ‘Abd al-Wahāb Fayāḍ, *al-Dakhīl fī al-Tafsīr Al-Qur’ān Al-Karīm*, Mesir: Maṭba’ah Hasan, 1978, hlm. 13.

¹¹ ‘Abd al-Wahāb Fayāḍ, *al-Dakhīl fī al-Tafsīr...*, hlm. 14.

¹² Ibrāhīm ‘Abd al-Rahmān Khalīfah, *al-Dakhīl fī al-Tafsīr...*, hlm. 20-22.

¹³ Afifudin Dimyathi, *Ilmu Tafsir, Ushulihi wa Manhajihi*, Sidoarjo: Lisan Arabi, 2016, hlm. 246.

¹⁴ Lihat selengkapnya, Muhammad Ulinnuha, “Al-Ashil dan al-Dakhil Dalam Tafsir Al-Qur’an” dalam Jurnal *Madania*, vol. 21, no. 02 Desember 2017.

¹⁵ Lihat selengkapnya, Rofiq Junaidi, “Al-Ashil wa Dakhil fi Tafsir” dalam Jurnal *Al-A’raf*, vol. XI, no. 2, Juli-Desember 2014.

Sumber penafsiran Al-Qur'an terdiri dari dalil yang datang dari Islam (*al-aṣīl*) dan dalil yang datang dari luar Islam (*al-dakhīl*). Secara garis besar, *al-dakhīl* dibagi atas dua kategori utama, yaitu *al-dakhīl bi al-manqūl* dan *al-dakhīl bi al-Ra'yi*. Kategori yang pertama membahas tentang penafsiran yang disandarkan kepada riwayat-riwayat yang tidak jelas asal-usulnya. Sedangkan kategori yang kedua membahas tentang penafsiran Al-Qur'an yang dilandaskan kepada teori-teori di luar tradisi keagamaan.

1. *Al-Dakhīl bi al-Manqūl*

Menafsirkan Al-Qur'an dengan menggunakan hadis-hadis palsu kemudian mengatasnamakan Rasulullah atau Sahabatnya. Kemudian tafsir Al-Qur'an dengan menggunakan *isrā'īliyyāt* yang sangat bertentangan dengan apa yang ada dalam Al-Qur'an dan hadis-hadis yang *ṣaḥīḥ*. Peristiwa semacam ini terjadi pada masa Tabi'in, karena tafsir telah bersifat sektarian dan mulai terkontaminasi oleh kepentingan mazhab tertentu. Di masa ini pula mulai masuknya riwayat-riwayat *isrā'īliyyāt* yang menurut Abdul Mustaqim dapat membahayakan kemurnian ajaran Islam.¹⁶

Setidaknya *al-dakhīl bi al-manqūl* terbagi menjadi dua jenis yaitu: *isrā'īliyyāt* dan *ḥadīṣ mauḍū'āt*. Banyak pengertian yang diajukan untuk istilah ini. Akan tetapi dalam perspektif yang populer dalam studi Al-Qur'an, istilah tersebut digunakan untuk menyebut tradisi dan laporan yang terkait dengan literatur yang bersumber dari Agama Yahudi, Kristen, Zoroaster dan beberapa cerita rakyat yang beredar di wilayah timur dekat (*near eastern*). Secara konklusif, dapat dikatakan bahwa setiap "elemen asing" yang termuat dalam tafsir Al-Qur'an bisa dikatakan *isrā'īliyyāt*.¹⁷ Ada juga yang menambahkan beberapa atribut polemis sebagai sesuatu materi atau kisah yang disusupkan oleh musuh-musuh Islam, seperti *gharāniq*¹⁸ dan cerita lain yang sama sekali tidak memiliki sumber yang valid dan sengaja dibuat-buat.¹⁹

Untuk mengetahui seberapa jauh *isrā'īliyyāt* merasuki pikiran para penafsir Al-Qur'an, maka perlu untuk disajikan sejarah singkat tentang *isrā'īliyyāt*. Secara

¹⁶ Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir, Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003, hlm. 66.

¹⁷ Ismail Al-Bayrak, "Re-Evaluating The Nation Of Israiliyat" dalam *D.E.U Ilahiyat Fakultesi Dergisi*, Sayn XIII-XIV, 2001, hlm. 70.

¹⁸ Kisah *gharāniq* bercerita tentang beberapa ayat-ayat yang berisi tentang pujian Rasul terhadap beberapa berhala. Riwayat ini terdapat dalam kitab tafsir, diantaranya dikutip oleh Al-Ṭabari dari riwayat Sa'īd bin Jubair, bahwa ketika turun ayat "Apakah kalian tidak melihat *latta wa al-'uzza* (an-najm: 19)", maka Rasul membacanya, dan kemudian berkata, "itulah burung-burung yang utama dan sungguh pertolongannya sangat dinantikan" dan ketika itu Rasulullah bersujud dan diikuti oleh kaum musyrik...., Lihat Ibn Jarīr al-Ṭabari, *Jamī' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000, Juz. 18, hlm. 664-666.

¹⁹ Muḥammad Ḥusein al-Zahabi, *Israiliyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīṣ*, Kairo: Maktabah wahbiyah, 1990, hlm.14.

historis, *isrāīliyyāt* terbagi dalam beberapa babak sejarah: *Pertama*, masa Rasulullah. Pada masa ini, *isrāīliyyāt* dalam pemaknaan sebagai suatu tradisi, laporan atau cerita terkait agama-agama terdahulu, terutama Yahudi dan Nasrani telah ada dan beredar. Dalam hal ini, *isrāīliyyāt* diidentikkan dengan tradisi *ahl al-Kitāb*, yang ketika itu digunakan untuk menyebut penganut agama terdahulu, khususnya Yahudi dan Kristiani. Beberapa hadis menjelaskan adanya himbauan, larangan, sampai keringanan Rasul untuk menerima informasi dari *ahl al-kitāb*. Diantara hadis-hadis tersebut adalah sebagai berikut:

Dari ‘Abd Allāh bin Šābit. Ia berkata bahwa ‘Umar ra. mendatangi Rasulullah dan berkata: “wahai Rasulullah, sesungguhnya saya bertemu dengan salah seorang saudara dari Bani Quraidzah, ia membawakan beberapa tulisan kitab Taurat, apakah saya harus menunjukkannya kepada engkau?. Ia (‘Abd Allāh) berkata: seketika wajah Rasulullah menjadi berubah. ‘Abd Allāh berkata: aku berkata pada ‘Umar: “wahai ‘Umar, tidakkah engkau melihat wajah Rasulullah? Lalu ‘Umar berkata: aku rela Allah sebagai Tuhanku, Islam sebagai agamaku, dan Muḥammad sebagai Nabiku”, maka hilanglah kegelisihan Rasulullah”²⁰

Menurut Ḥusain al-Zāhābi, baik dalam Al-Qur’an maupun hadis memang terdapat dalil yang membolehkan dan melarang. Dalam hal ini, sikap terbaik adalah melakukan kompromi terhadap keduanya. Harus diakui bahwa Islam tidak diturunkan dengan ruang yang ahistoris, Islam melanjutkan mata rantai sejarah yang telah lama terjalin sebelumnya. Dengan demikian, banyak ayat Al-Qur’an yang mempersilahkan untuk bertanya kepada *ahl al-kitāb* terkait beberapa hakikat yang ada pada mereka.²¹ Namun meski demikian, harus juga diakui bahwa agama-agama tersebut telah mengalami ‘penyelewengan’ sehingga kebolehan untuk bertanya dan merujuk kepada *ahl al-kitāb* tidak diperbolehkan secara mutlak dalam setiap persoalan. Namun terbatas pada persoalan yang tidak terkena ‘penyelewengan’ yang dalam hal ini telah terkonfirmasi oleh Al-Qur’an.²²

Keterangan tersebut menjadi bukti kemesraan para sahabat dengan informasi-informasi di kalangan para *ahl al-kitāb* pada masa klasik. Beberapa keterangan ini juga menunjukkan bagaimana integritas tersebut,

Dari ‘Abd Allāh bin Salām, dari ayahnya, bahwasanya ia mendatangi Rasulullah saw. dan berkata: “sesungguhnya aku membaca Taurat dan Al-Qur’an, kemudian Rasulullah saw. bersabda: bacalah ini (Taurat) satu malam dan bacalah ini (Al-Qur’an) di malam selanjutnya.”²³ Ka’ab pernah

²⁰ Ahmad bin Hambal, *Musnad Ahmad bin Hambal*, Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1999, juz. 22, hlm. 468.

²¹ Lihat Al-Qur’an Surat Yunus: 93, al-anbiya: 7, al-Zukhruf 45, al-Isra’ 101, al-Baqarah: 211 dll.

²² Muḥammad Ḥusein al-Zāhābi, *isrāīliyyāt fī al-Taḥfīr*....., hlm. 41-43.

²³ Muḥammad bin Aḥmad al-Zāhābi, *Taḥfīr al-Ḥuffādz*, Beirut: Dār al-Kutub Al-‘Ilmiyah, 1998, hlm. 25.

berkata: “diantara orang yang tidak membaca Taurat, aku tidak pernah melihat orang yang paling mengerti isinya selain Abu Hurairah.”²⁴

Kedua, isrāīliyyāt juga merupakan istilah teknis dalam studi Al-Qur'an. Sebagaimana dijelaskan bahwa pada masa Nabi dan Sahabat belum ditemui istilah *isrāīliyyāt*. Meski demikian, *israiliyyāt* dalam sebuah fenomena penafsiran Al-Qur'an yang digunakan oleh sahabat merujuk kepada beberapa *ahl al-kitāb* yang sudah ada dari dulu. Kitab yang pertama kali menggunakan istilah *israiliyyāt* adalah al-Mas'ūdy (w. 345) dalam kitabnya *Murūj al-Zahāb*. Meskipun demikian, istilah itu tidak digunakan dalam istilah teknis. Setelah itu muncul kitab yang berjudul *isrāīliyyāt* yang dinisbahkan kepada Wahāb bin Munabbih dan kitab *Kut al-Qulūb* karya Abū Ṭalib al-Makki.²⁵

Ketiga, fase kritis terhadap isrāīliyyāt. Setelah melewati masa penggunaan istilah *isrāīliyyāt* baik secara terminologi maupun teknis. Selanjutnya mulai masuk kepada tahap ini. Hal ini bermula sejak Ibnu Taimiyah menjelaskan *israiliyyāt* dalam kitabnya *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsīr*. Kemudian dilanjutkan oleh muridnya Ibnu Kaṣīr dalam tafsirnya *Tafsīr Al-Qur'ān al-Aẓīm*. Di dalam kitab tersebut, Ibnu Kaṣīr mempopulerkan tiga kategori Kaṣīr yang masih dipakai sampai sekarang: (1) *isrāīliyyāt* yang diketahui kebenarannya; (2) *isrāīliyyāt* yang diketahui kebohongannya; (3) *isrāīliyyāt* yang didiamkan (*maskūt anḥā*) tidak dibenarkan dan tidak disalahkan.²⁶

Pada Abad ke-19 penolakan secara besar-besaran terhadap *isrāīliyyāt* dilakukan. Hal ini senada dengan gerakan reformasi Islam. Hal ini tentu saja berkaitan dengan pengaruh kritisme historis yang berasal dari Eropa. Beberapa tokoh besar seperti Muḥammad 'Abduh, Rasyīd Riḍā, Abū Rayyah dan Bint Syāti' merupakan tokoh utama yang memberikan perhatian terhadap penolakan kisah *isrāīliyyāt* pada masa modern. Mereka beranggapan bahwa *isrāīliyyāt* adalah sebuah materi yang asing dan sangat berbahaya bagi Islam. Hal ini mengingat isinya yang memuat ide-ide yang tidak rasional.²⁷ Alī Jum'ah menyebutkan bahwasanya tafsir yang banyak 'dirasuki' *isrāīliyyāt* adalah tafsir *bi al-ma'sūr* karena disebabkan oleh model atau metode penafsiran yang lebih banyak menggunakan periwayatan, karena Sahabat, Tabi'in senantiasa mendengarkan kabar-kabar yang muncul dari *ahl al-kitāb* baik dari Yahudi maupun Nasrani. Walaupun tidak menutup kemungkinan, model penafsiran lainnya juga bisa dimasuki *israiliyyāt* dan pemikiran yang tidak dapat dipertanggungjawabkan otentisitasnya, seperti tafsir *bi*

²⁴ Syams al-Dīn al-Zahabi, *Siyār A'lam al-Nubalā*, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, t.t., hlm. 23.

²⁵ Ismail al-Bayrak, *Re-Evaluating The Nation Of Israiliyat*....., hlm. 83.

²⁶ Abu al-Fidā' Ismā'il Ibn Kaṣīr, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Aẓīm*, Beirut: Dār al-Toyyibah, 1999, juz, I, hlm. 31.

²⁷ Ismail al-Bayrak, *Re-Evaluating The Nation Of Israiliyat*....., hlm. 87-88.

al-ra'y ataupun dalam tafsir *isyāry*, akan tetapi *al-dakhīl* dalam corak penafsiran tersebut tidak sebanyak tafsir *bial-ma'sūr*.²⁸

Sedangkan *ḥadīšmauḍū'* adalah hadis yang diada-adakan, dibuat-buat dan dipalsukan atas nama Rasulullah atau atas nama para Sahabat dan Tabi'in. Tapi, jika kata ini disebutkan tanpa ikatan, maka yang dimaksud dengan *mauḍū'āt* adalah hadis yang dipalsukan atas nama Nabi. Sedangkan riwayat yang dipalsukan atas selainnya disebut *muqayyad*. Misalnya dikatakan: dipalsukan atas nama Ibn'Abbās, atau dipalsukan atas nama Mujāhid.²⁹ Ada pula yang mengartikan *ḥadīšmauḍū'* dengan, "*hadis yang diciptakan dan dibuat seseorang (pendusta) yang ciptaan ini yang dinisbatkan pada Rasulullah secara paksaan dan dusta, baik sengaja maupun tidak.*"³⁰

Sejarah munculnya hadis palsu ini disebabkan oleh beberapa faktor: (1)faktor politik. Perpecahan umat Islam yang diakibatkan kepentingan politik yang terjadi pada masa khalifah 'Ali bin Abi Ṭālib mempunyai pengaruh signifikan terhadap perpecahan masyarakat kedalam beberapa golongan lalumemunculkan hadis palsu. Masing-masing kelompok berusaha mencari dalilnya dalam Al-Qur'an dan hadis untuk mengunggulkan kelompok mereka masing-masing. Jika tidak menemukan dalilnya, maka mereka menggunakan hadis palsu tentang keunggulan seseorang dan kelompoknya.³¹(2)Musuh Islam. Setelah masyarakat Muslim meruntuhkan dua negara adikuasa: kerajaan Romawi dan Persia. Ajaran Islam tersebar ke segala penjuru dunia, sementara musuh-musuh Islam tidak mampu melawannya secara terang-terangan, maka mereka meracuni Islam dengan memasukkan beberapa *ḥadīšmauḍū'*.³²(3)Tukang cerita. Para pendongeng ini berusaha agar dapat memikat para pendengar, oleh sebab itu mereka membuat cerita yang lucu-lucu dan aneh-aneh guna menarik perhatian orang-orang disekitarnya, dengan membuat hadits palsu.³³Tukang cerita itu membuat beberapa riwayat yang seolah-olah dari Rasulullah dengan menempelkan sanadnya. Contohnya, mereka menggambarkan surga dengan suatu ilustrasi yang menakjubkan. Rasulullah bersabda, "*Barang siapa yang membaca 'Tidak ada Tuhan selain Allah', maka Allah menciptakan dari setiap kata seekor burung yang paruhnya dari emas dan bulunya dari marjan.*"

Imām Aḥmad bin Ḥanbal dan Yaḥya bin Ma'īn bermusyawarah dan berkata: "Demi Allah aku tidak pernah mendengar hadis ini melainkan sekarang

²⁸ Jum'ah 'Ali Abd al-Qādir, *al-Dakhīl fī al-Dirāsah al-Manḥājiyah wa al-Namādiḡ al-Taṭbīqiyah*, Kairo: al-Azhar Press, 2006, hlm. 123-124.

²⁹ Muḥammad Ibn Muḥammad Abū Syahbah, *Israiliyat Dan Hadits-Hadits Palsu Tafsir Al-Qur'an*, Terj. Mujahidin, dkk., Depok: Keira Publishing, 2014, hlm. 5.

³⁰ Abdul Majid khon, *Ulumul Hadist*, Jakarta, Amzah, 2009, hlm. 199.

³¹ Munzier Suparta, *Ilmu Hadist*, Jakarta: Rajawali Pers, 2010, hlm. 182.

³² Munzier Suparta, *Ilmu Hadist...*, hlm. 183.

³³ Isa Anshori Muta'al, Dkk, *Ulumul Hadits*, Palembang, Raden Fatah Press, 2005, cet ke-3, hlm. 108.

ini.”Setelah selesai berkisah, tukang cerita itu dipanggildan ditanya dari mana dia mendapat hadis tersebut? Dia menjawab: Imām Aḥmad bin Ḥanbal dan Yaḥya bin Ma’īn.” Saya, Yaḥya bin Ma’īn dan Imām Aḥmad bin Ḥanbal tidak pernah mendengar hadis ini dari Rasulullah. Lantas ia menjawab: Aku mendengar bahwa Yaḥya bin Ma’īn itu bodoh dan aku tidak pernah membuktikannya selain sekarang, Imām Aḥmad meletakkan tangan di atas mukanya dan diperintahkan untuk meninggalkan majlis tersebut, lalu ia berdiri dan pergi.³⁴

Contoh-contoh *israiliyāt* dan *ḥadīṣmauḍū’* yang terdapat dalam kitab tafsir adalah tentang kisah Nabi Yusuf.³⁵ Terdapat *israiliyāt* dan riwayat-riwayat yang palsu dan dusta. Di antaranya adalah apa yang dikeluarkan oleh Ibn Jarir dalam tafsirnya, as-Suyuthi dalam *al-Durr al-Manṣūr*, dan lainnya, tentang firman Allah Swt., “(ingatlah) ketika Yusuf berkata kepada ayahnya, ‘Wahai ayahku, sesungguhnya aku bermimpi melihat sebelas bintang, matahari dan bulan. Aku melihat mereka bersujud kepadaku,’” (Q.S.Yusuf:4).Suyutḡ berkata: Said ibn Mansyūr, Azzār, Abū Ya’la, Ibn Jarīr, Ibn Munzīr, Ibn Abū Ḥātim, al-‘Uqailiy dalam *al-Dhu’afā’*, Abū al-Syaikh, Ḥākim dan dia menganggap hal tersebut sahih, Ibn Mardawaih, Abu Nu’aim, dan Baiḥāqy meriwayatkan secara bersama-sama dalam *al-Dalā’il* dari Jābir ibn Abd Allāh r.a., dia berkata:

Seorang tukang kebun Yahudi datang kepada Nabi Saw. dan berkata, “Wahai Muhammad, beritahukanlah kepadaku tentang bintang-bintang yang dilihat oleh Yusuf a.s. dan bersujud kepadanya. Apakah nama-namanya?”Nabi Saw. diam dan tidak menjawabnya dengan suatu pun. Maka Jibril a.s. turun dan memberi tau beliau tentang nama-namanya. Lalu Rasulullah saw. Mengirim utusan untuk memanggil tukang kebun Yahudi tersebut. Beliau berkata, “Apakah kamu akan beriman jika aku memberitahukan kepadamu tentang nama-namanya?”Dia menjawab, “Ya”.Nabi saw.berkata, “Haratsan, Thariq, Dzayyal, Dzulkaftan, Qabis, Dannan, Hawadan, Failaq, Mushbih, Sharukh, Furaikh, Dhiya’, dan Nur. Yusuf melihatnya di ufuk langit bersujud kepadanya. Kemudian ketika Yusuf menceritakannya kepada Ya’qub, dia berkata, ‘Ini adalah perkara terpisah-pisah yang dikumpulkan oleh Allah dari jauh’.”Tukang kebun Yahudi itu pun berkata, “Benar, demi Allah, itu adalah nama-namanya.”

Abu Syahbah mengomentari, adapun yang tampak bagi saya, ini berasal dari *israiliyāt* dan di lekatkan kepada Nabi secara dusta. Selain itu, sayidina Yusuf melihat bintang-bintang tersebut dengan bentuknya, bukan dengan nama-namanya. Kemudian, apalah peran nama dalam apa yang disimbolkan oleh mimpi tersebut. Poros riwayat ini adalah Hakam ibn Zāhir. Para ulama menganggap Hakam *ḍa’if*, dan sebagian besar dari mereka meninggalkannya. Aj-jauzajani

³⁴ Abu Usamah, *Ilmu-Ilmu Hadits*, Jakarta: Darul Ibn Hazm, 2007, hlm. 205.

³⁵ Muhammad Ibn Muhammad Abu Syahbah, *Israiliyat Dan Hadits-Hadits Palsu.....*, hlm. 300-301.

berkata, "Dia sangat rendah. Dan dia adalah pemilik hadits tentang ketampanan Yusuf." Dalam *Mizan al-I'tidal*, Zahaby berkata: Ibn Ma'in berkata, "Dia tidak *siqah*." Dalam kesempatan lain, dia berkata, "Dia bukan apa-apa." Bukhari berkata, "Hadisnya *munkar*." Dalam kesempatan lain dia berkata, "Para ulama meninggalkannya". Dan dia adalah rawi hadits, "*Jika kalian melihat Muawiah di atas mimbarku, maka bunuhlah dia*". Apakah riwayat orang semacam ini dapat diperhitungkan dalam perkata seperti ini? cukup untuk menunjukkan kerendahannya, perkataan Bukhari tentangnya, "Hadisnya *munkar*" dan, "Para ulama meninggalkannya".

Penulis mengutip contoh ini dari bukunya Muhammad ibn Muhammad Abū Syahbah,³⁶ dia mengutip penafsiran Zamakhsyari dalam tafsir *al-Kasyyāf* dan diikuti oleh al-Nasafi dalam tafsirnya, saat menafsirkan firman Allah dalam surat al-A'raf ayat 31, "*Wahai anak Adam, pakailah pakaianmu yang bagus pada setiap (memasuki) masjid, makan dan minumlah, tetapi jangan berlebihan, sungguh Allah tidak menyukai orang yang berlebihan*". Diceritakan bahwa al-Rasyid memiliki seorang tabib Nasrani yang cerdas. Dia berkata kepada Ali ibn Husain ibn Waqid, "Di dalam kitab kalian tidak ada ilmu kedokteran sama sekali. Padahal ilmu itu ada dua macam yaitu ilmu agama dan ilmu tubuh." Kemudian Ali berkata kepadanya, "Allah mengumpulkan ilmu kedokteran semuanya dalam setengah ayat dari kitabNya." Tabib bertanya, "Apakah itu?" Ali menjawab, "Firman Allah 'makan dan minumlah dan janganlah berlebihan'"

Tabib Nasrani itu berkata, "Dan tidak diriwayatkan sesuatu pun dari Rasul kalian tentang kedokteran." Ali menjawab, "Rasul kami telah mengumpulkan ilmu kedokteran dalam lafadz yang pendek." Tabib kembali bertanya, "Apakah itu?" Ali menjawab, "beliau bersabda '*Lambung adalah sarang penyakit, dan himyah adalah pangkal obat. Berikanlah kepada tubuh kalian apa-apa yang sudah kalian biasakan*'". Maka tabib Nasrani itu berkata, "Kitab dan Nabi kalian tidak menyisakan bagi Galinus sedikitpun dari ilmu kedokteran." Kemudian Muhammad Abū Syahbah memberikan ulasannya mengenai penafsiran Zamakhsyari di atas. Dia mengatakan bahwa Zamakhsyari benar dalam ayat ini, namun dia salah dalam menyebutkan hadits. Sebab, hadits ini bukanlah perkataan Nabi melainkan perkataan Haris ibn Kaldah, seorang tabib Arab (Abū Syahbah mendasari pendapatnya ini dengan mengutip kitab *Kasyf al-Khafā' wa Mazil al-Ilbas*) maka Abu Syahbah menyimpulkan bahwa Zamakhsyari telah memasukkan hadits palsu dalam penafsirannya terhadap ayat ini. Ini merupakan *al-dakhīl* karena tidak sesuai dengan *al-aṣīl*. Selanjutnya Abū Syahbah memaparkan hadits yang sesuai untuk menafsirkan ayat di atas. Diantara perkataan Nabi yang tepat adalah "*Anak Adam tidak memenuhi bejana yang lebih buruk dari perutnya. Cukuplah bagi*

³⁶ Lihat Muhammad Ibn Muhammad Abu Syahbah, *Israiliyat Dan Hadits-Hadits....*, hlm. 478.

anak adam beberapa suap (makanan) yang dapat menegakka tulang punggungnya. Dan jika dia harus makan, maka sepertiga (dari perutnya) untuk makanannya, sepertiga untuk minumannya, dan sepertiga untuk nafasnya.”Hadis ini diriwayatkan oleh Tirmizi dan dia berkata hadis ini *hasan*.

2. *Al-Dakhīl bi al-Ra’yi*

Abū Anas Hāmid Aḥmad al-Ṭāhīr al-Basyuni mengatakan bahwa *dakhīl bi al-ra’yi* adalah memasukkan pemikiran dalam pembahasan Al-Qur’an dan ketetapanannya yang didasari dengan berbagai macam syarat diterima atau tidaknya pemikiran tersebut. Jika pemikiran tersebut tidak dilandasi oleh hawa nafsu dan tidak bertentangan dengan sumber hukum maka pemikiran tersebut dapat diterima, akan tetapi jika bertentangan dengan sumber hukum dan disertai dengan keinginan, tujuan serta hawa nafsu individual maka pemikiran tersebut tidak dapat diterima atau ditolak.³⁷

Sementara sejarah yang menjadi penggerak utama lahirnya *al-dakhīl* dalam tataran pemikiran (*al-dakhīl fī al-ra’yi*) dimulai ketika kaum Muslim terpecah menjadi banyak sekte dan golongan, akibat kekacauan politik yang saat itu terjadi.³⁸ Diantara sekte dan golongan tersebut yang terkenal ada lima, yaitu Ahli Sunnah, Mu’tazilah, Syi’ah, Murji’ah, dan Khawarij. Kelompok terkenal lainnya, seperti Jabariyyah, Batiniyyah, Musyabbihah, dan lain-lain sebagian besar berasal dari kelima kelompok utama itu. Pengikut Syi’ah yang banyak menyandarkan periwayatannya kepada ‘Ali padahal riwayat itu tidak ada. Hal ini seperti yang dilakukan oleh orang-orang yang ‘mencari muka’ ketika pemerintahan dinasti ‘Abbasiyah yang telah membuat bermacam-macam riwayat padahal Ibn Abbās tidak pernah mengatakan riwayat seperti itu.³⁹ Menafsirkan dengan *al-ra’y* dan ijtihad tanpa berdasarkan Al-Qur’an dan sunnah maka hukumnya haram. Tidak boleh dilakukan sebagaimana firman Allah dalam Q.S. 17: 36.⁴⁰ Penafsiran dengan menggunakan *al-ra’y* itu identik dengan *ta’wīl*.⁴¹

³⁷ Abū Anas Hāmid Aḥmad al-Ṭāhīr al-Basyuni, *al-Israiliyāt wa al-Mauḍu’āt wa Bida al-Tafsīr Qadīman wa Hādīsan*, t.t: Dār al-Taqwa, 2004, hlm. 97.

³⁸ Yusuf Hasan Abidu, *Tafsīr Al-Qur’an; Sejarah Tafsīr dan Metode Para Mufasssir*, hlm. 132-134.

³⁹ Hasbi Ash-Shiddiqie, *Ilmu-Ilmu Al-qur’an: Media-Media Pokok Dalam Menafsirkan Al-Qur’an*, Jakarta: Bulan Bintang, 1987, hlm. 205.

⁴⁰ Manna’ Al-Khattan, *Pembahasan Ilmu Al-Quran*, terj. Halimuddin, Jakarta: Rineka Cipta, 1995, jil. II, hlm. 194.

⁴¹ Lafazh *ta’wīl* timbul beriringan dengan tafsir, dalam pembahasan tentang Al-Qur’an, di kalangan ahli tafsir. Kedua kata tersebut menunjukkan penjelasan tentang makna suatu lafazh tertentu dan berusaha mengungkap makna di balik lafazh tersebut. “Seseorang menakwilkan suatu ucapan, artinya ia merenungkannya, mengira-ngira, dan menafsirkannya. Lihat Abdul Halim Hasan, *Tafsīr Al-Ahkam*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006), hlm. 337. Kata *ta’wīl* diambil dari kata *aul*, yang bermakna kembali dan berpaling. Ada juga yang mengatakan, diambil dari kata *ail* yang berarti “memalingkan”, yakni: memalingkan ayat dari makna yang zahir kepada sesuatu

Contoh penakwilan di dalam kitab tafsir adalah penafsiran tentang Al-Quran surat Al-Rahman ayat 22, “*Keluar dari kedua lautan (laut dan sungai) mutiara dan marjan*” Quraish Shihab mengutip penafsiran Az-Zarkasyi tentang takwilannya terhadap ayat ini. Dahulu diketahui bahwa mutiara hanya ditemukan di laut saja. Atas dasar itu arti mutiara dan marjan hanya terdapat di laut. Ayat ini dijadikan sebagai contoh dual dalam arti satu. Al-Zarkasyi telah melakukan pengalihan makna dual ke tunggal. Kemudian Quraish shihab berpendapat bahwa *ta'wil* seperti itu merupakan suatu kekeliruan karena setelah ditemukan oleh ilmuwan dan dalam dunia nyata bahwa di sungai pun ditemukan mutiara.⁴² Penafsiran tentang ayat-ayat yang berkaitan tentang alam memang membutuhkan pembenaran dari *science*. Bisa jadi apa yang dikatakan Zarkasyi memang sesuai dengan tingkat pengetahuan ilmiah pada zamannya, tetapi karena realitas terus berubah dan rumusan *science* yang terus mengalami evolusi, maka jika sekarang kita melihat penafsiran Zarkasyi tersebut maka akan dikatakan salah karena tidak sesuai dengan realitas sekarang.

C. Menimbang Kembali Sumber Tafsir Al-Qur'an

Setidaknya sampai di sini, kita bisa melihat bahwa *al-dakhil* sangat kompleks sifatnya dan sangat banyak terdapat dalam kitab-kitab tafsir. Namun, sampai di sini kita bisa melihat bahwa tidak seluruhnya *al-dakhil* dalam penafsiran berorientasi negatif, sehingga penulis membagi *al-dakhil* dari segi fungsinya menjadi dua, yaitu: 1. *al-dakhil al-mazmûm* yaitu masuknya riwayat-riwayat atau takwil yang merusak atau yang dianggap tidak perlu dalam sebuah penafsiran. Namun konotasi kata “tidak perlu” itupun masih bias madzhab, artinya bisa jadi menurut madzhab Sunni riwayat-riwayat itu tidak perlu, namun madzhab yang lain menganggapnya perlu. Sehingga masalah *al-dakhil* ini sangatlah pelik

makna yang dapat diterima olehnya. Lihat M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hlm. 181. Pada zaman dahulu, sebagian ulama merasa puas dengan menyatakan bahwa *Allāh a'lam bi murādih* (Allah yang mengetahui maksud-Nya). Tetapi, penafsiran ini tidak memuaskan banyak pihak. Karena itu, sedikit demi sedikit sikap seperti itu berubah dan para mufasir akhirnya beralih pandangan dengan jalan menggunakan *ta'wil*. Memang pada awalnya, masa *al-salaf al-Awwal* enggan menggunakan *ta'wil*: memberi arti metaforis bagi teks keagamaan. Misalnya Imam Malik enggan membenarkan seseorang yang berkata “*langit menurunkan hujan*”. Harus diyakini bahwa sesungguhnya yang menurunkan hujan adalah Allah. Keengganan menggunakan *ta'wil* ini menurut sebagian ulama salaf menduga bahwa batu adalah mahluk hidup yang berakal, berdasarkan firman Allah dalam Q.S. Al Baqarah: 74, juga ada yang menduga bahwa Allah mengutus Nabi-Nabi pada lebah berdasarkan Q.S. 16: 68. Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan Al Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 97. *Sedangkan cendekiawan Muslim kontemporer berpendapat bahwa ta'wil adalah memalingkan atau mengganti makna lafadz yang kuat (rājih) kepada makna yang lemah (marjūh) karena adanya dalil yang menyertainya.* Lihat Muḥammad Husain al-Zāhābi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Mesir: Maktabah Wahbah, 2000, hlm. 15.

⁴² M. Quraish Shihab, *Kidāh Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hlm. 227.

dan bias madzhab. 2. *al-dakhīl al-mahmūd* yaitu masuknya riwayat riwayat asing yang justru mendukung sebuah penafsiran, seperti di abad modern yang menggunakan berbagai macam pendekatan (*multi approaches*) untuk memahami Alquran. Seperti yang dilakukan para peneliti Islam yang mereka istilah sebagai *islamic studies*, dalam memahami Islam dan tentu memahami Al-Qur'an sebagai kitab suci yang mengarahkan penganutnya untuk taat kepada hukum-hukum yang dikandung dalam Al-Qur'an.

Hal-hal semacam ini, banyak terdapat dalam kitab tafsir yang bercorak ilmiah, yaitu tafsir yang mengaitkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan teori *science*. Seperti penafsiran Umar Juoro yang menyandingkan antara teori *big bang* dengan serangkain ayat Al-Qur'an yang mengungkapkan awal penciptaan. Di awal-awal pembahasannya dia menguraikan tentang teori *big bang* dengan memaparkan sejarah lengkap pemikiran para ilmuwan serta temuannya, mulai dari Albert Einstein sampai Fred Hoyle. Dalam bukunya itu, jelas sekali bahwa Umar Juoro mendekati Al-Qur'an dengan teori-teori sains yang hidup di priode modern ini.⁴³ Belum lagi bukunya Wisnu Arya Wardhana yang menulis buku tentang Al-Qur'an dan Energi Nuklir, Melacak Teori Einstein dalam Al-Qur'an yang mencoba untuk menyandingkan antara teori-teori yang dikemukakan oleh Einstein dan ayat-ayat dalam Al-Qur'an.

Banyak sekali ilmuwan-ilmuan Muslim kontemporer menyandingkan atau menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan alam dengan menggunakan teori sains terkemuka. Selain tokoh-tokoh di atas, terdapat pula tokoh-tokoh semisal, Ahmad Baiquni dengan bukunya Al-Qur'an Ilmu Pengetahuan dan Teknologi, Mochtar Naim dengan bukunya Kompendium Himpunan Ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan Biologi dan Kedokteran, dalam buku ini hanya disampaikan ayat-ayat yang berkaitan dengan biologi dan kedokteran, tanpa ditafsirkan dengan jelas.

⁴³ Umar Juoro mencoba untuk menyandingkan antara teori *science* yang paling terkemuka yaitu *big bang* dengan beberapa ayat Al-Qur'an, hal ini terlihat ketika dia menafsirkan ayat Al-Qur'an surat Al-Anbiya' ayat 30, "*Dan apakah orang-orang kafir tidak mengetahui bahwasanya langit dan bumi keduanya dahulu satu yang padu, kemudian kami pisahkan antara keduanya. Dari air kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka mengapakah mereka juga tidak beriman*" kata *ka nata* yang berarti keduanya (bumi dan langit) dahulunya. Sedangkan kata *ratqan* berarti menyatu atau bepadu. Sebagaimana kita ketahui bahwa alam semesta ini berasal dari satu titik yang tidak nampak yang kemudian meledak dengan energi yang sangat dahsyat. Sedangkan kata *fa fatqna huma* berarti kami pisahkan keduanya. Di sini terjadi kesamaan antara *science* dan Alquran. Surat ini tergolong *Makkiyah* yang diturunkan sekitar 14 abad yang lalu. Teori *big bang* semakin meyakinkan kita akan kebenaran Al-Qur'an. Tuduhan terhadap Al-Qur'an adalah buatan Muhammad terpatahkan dengan sangat meyakinkan. Bagaimana mungkin Muhammad mengetahui awal penciptaan alam semesta ini jika tidak mendapatkan wahyu dari Allah melalui malaikat Jibril. Di sini terlihat Al-Qur'an sejalan dengan *science*. Jika ilmuwan dan kita pada umumnya dapat membuat interaksi yang baik dan benar akan sangat produktif secara ilmiah dan sekaligus memperkuat keimanan kita. Lihat Umar Juoro, *Kebenaran Al-Qur'an dalam Sains: Persandingan Wahyu dan Teori Fisika tentang Alam Semesta*, t.t. PT Pustaka Cidesindo, 2011, hlm. 14-15.

Hal-hal seperti ini tentu tidak dapat dikatakan sebagai *al-dakhīl al-mazmūn* karena justru teori-teori *science* mengukuhkan Alquran yang selalu sesuai dengan perkembangan zaman dan tempat. Sehingga penafsiran para ilmuwan yang berbasis kepada ilmu pengetahuan lebih layak dikatakan sebagai *al-dakhīl al-mahmūd* yaitu dimasukkannya teori-teori *science* sebagai penguat ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara masalah ilmu pengetahuan yang akhir-akhir ini menjadi fokus para ilmuwan. Inilah bentuk nyata dari jargon *Al-qur'ān ṣāliḥ li-kulli zamān wa makān*, untuk mencegah terjadi stagnasi dalam proses penafsiran maka sudah tentu al-Qur'an harus didekati dengan pendekatan yang paling populer di era dimana Al-Qur'an itu dikaji. Seperti pada era ini yang disebut dengan zaman teknologi, sehingga teori-teori yang terdapat dalam teknologi tersebut perlu diterapkan untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan.

D. Kesimpulan

Sumber penafsiran dalam tradisi tafsir Al-Qur'an terdiri dari riwayat-riwayat (*al-manqūl*) dan pemikiran-pemikiran (*al-Ra'y*). dalam kitab tafsir tidak jarang riwayat-riwayat seperti *israiliyat* dan *hadis maudhu'at* menjadi referensi dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an. Hal ini “merusak” otentisitas dari tafsir yang banyak mengandung riwayat (*tafsir bi al-ma'tsur*). Sedangkan dalam tafsir yang cenderung menggunakan *al-ra'y* juga tidak terlepas dari pengaruh kepentingan pribadi atau kelompok. Dua corak tafsir tersebut berpotensi mengandung sumber-sumber yang tidak dapat dipertanggung jawabkan sepenuhnya. Namun tidak dapat diingkari sebelah mata, bahwa kedua jenis tafsir tersebut juga memberikan sumbangsih yang cukup banyak dalam mempertahankan eksistensi nilai qurani di tengah-tengah masyarakat. Sehingga kajian terhadap *ad-dakhil* tidak hanya berkonotasi negatif. Ada pula *al-dakhil* dalam konotasi positif seperti tafsir bercorak sains.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Raḥmān, Miḥjah Gālib, *Dirāsah Mauḍū’iyyah wa Ṭatbīqīyyah fī al-Dakhīl*, Kairo: Jāmi’ah Al-Azhar, 1998.
- Abū Syaḥbah, Muḥammad Ibn Muḥammad, *Israiliyat Dan Hadits-Hadits Palsu Tafsir Al-Qur'an*, Terj. Mujahidin, dkk., Depok: Keira Publishing, 2014.
- al-Aṣḥāḥani, al-Ragīb, *Al-Mufradāt fī Garāib Al-Qur'ān*, Mesir: Mustāfa al-Bāb al-Jālis, 1961.
- al-Basyuni, Abū Anas Ḥāmid Aḥmad al-Ṭāhir, *al-Israiliyāt wa al-Mauḍu’āt wa Bida al-Tafsīr Qadīman wa Ḥadīṣan*, tt: Dār al-Taḳwa, 2004.

- Al-Bayrak, Ismail, "Re-Evaluating The Nation Of Israiliyat" dalam *D.E.U Ilahiyat Fakultas Dergisi*, Sayn XIII-XIV, 2001.
- Al-Khattan, Manna', *Pembahasan Ilmu Al-Quran*, terj. Halimuddin, Jakarta: Rineka Cipta, 1995.
- al-Qādir, Jum'ah 'Ali Abd, *al-Dakhīl fī al-Dirāsah al-Manhājiyah wa al-Namādi al-Tatbīqiyah*, Kairo: al-Azhar Press, 2006.
- al-Ṭabari, Ibn Jarīr, *Jamī' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2000.
- al-Zahabi, Muḥammad bin Aḥmad, *Taẓīrah al-Ḥuffādz*, Beirut: Dār al-Kutub Al-'Ilmiyah, 1998.
- al-Ḥababi, Muḥammad Ḥusain, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Mesir: Maktabah Wahbah, 2000.
- _____, *Israiliyāt fī al-Tafsīr wa al-Hadīs*, Kairo: Maktabah wahbiyah, 1990.
- al-Zahabi, Syams al-Dīn, *Siyār A'lam al-Nubalā*, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, t.t.
- Ash Shiddieqy, M. Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Al-Qur'an*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- _____, *Ilmu-Ilmu Al-qur'an: Media-Media Pokok Dalam Menafsirkan Al-Qur'an*, Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- Aṭīyyah Aram, Muḥammad Sa'īd Muḥammad, *al-Sabīl ila Ma'rifat al-Aṣīl wa al-Dakhīl fī al-Tafsīr*, Mesir: Zaqāziq, 1998.
- Dimyathi, Afifudin, *Ilmu Tafsir, ushulih wa manhajih*, Sidoarjo: Lisan Arabi, 2016.
- Fayāḍ, 'Abd al-Wahāb, *Ad-Dakhil fī al-Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, Mesir: Maṭba'ah Hasan, 1978.
- Hadi, Abdul, *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutika*, Jakarta: Paramadina, 1992.
- Hadna, Ahmad Mustafa, *Problematisasi Menafsirkan Al-Qur'an*, Semarang: Toha Putra, 1993.
- Hambal, Ahmad bin, *Musnad Ahmad bin Hambal*, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1999.
- Hasan, Abdul Halim, *Tafsir Al-Ahkam*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006.
- Ibn Kaṣīr, Abu al-Fidā' Ismā'īl, *Tafsīr Al-Qur'an Al-Aẓīm*, Beirut: Dār al-Toyyibah, 1999.
- Junaidi, Rofiq, "Al-Ashil wa Dakhil fī Tafsir" dalam *Jurnal Al-A'raf*, vol. XI, no. 2, Juli-Desember 2014
- Juoro, Umar, *Kebenaran Al-Qur'an dalam Sains: Persandingan Wahyu dan Teori Fisika tentang Alam Semesta*, t.t. PT Pustaka Cidesindo, 2011.
- Khalīfah, Ibrahim 'Abd al-Raḥmān, *al-Dakhīl fī al-Tafsīr*, Kairo: Jāmi'a al-Azhar, tt.
- Khon, Abdul Majid, *Ulumul Hadist*, Jakarta, Amzah, 2009.
- Mukhaimir, Ali, *al-Dakhīl fī al-Tafsir*, Kairo: Jāmi'a al-Azhar, tt.
- Munawwir, A. W., *Kamus Al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Mustaqim, Abdul, *Madzahibut Tafsir, Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.
- Muta'al, Isa Anshori, Dkk, *Ulumul Hadits*, Palembang, Raden Fatah Press, 2005.

- Shihab, M. Quraish, *Kidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- _____, *Membumikan Al Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1999.
- Suparta, Munzier, *Ilmu Hadist*, Jakarta: Rajawali Pers, 2010.
- Ulinnuha, Muhammad, "Al-Ashil dan al-Dakhil Dalam Tafsir Al-Qur'an" dalam *Jurnal Madania*, vol. 21, no. 02 Desember 2017.
- Usamah, Abu, *Ilmu-Ilmu Hadits*, Jakarta: Darul Ibn Hazm, 2007.