

MENYOAL LEGALITAS TAFSIR (Telaah Kritis Konsep *Al-Ashil Wa Al-Dakhil*)

Moh. Alwy Amru Ghozali

Dosen Program Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir
Institut Agama Islam Negeri Ponorogo
Email: alwiyamru@gmail.com

Abstrak

Al-dakhil wa al-ashil adalah salah satu kajian studi al-Qur'an yang diperkenalkan pada tahun 1980-an oleh Ibrahim Khalifah melalui bukunya *al-Dakhil fi al-Tafsir*. Tujuan *al-dakhil wa al-ashil* adalah untuk memproteksi tafsir dari kesalahan dan penyimpangan. Dengan menggunakan pendekatan deskriptif-analitis-kritis dipahami bahwa konsep ini mengingatkan pembaca tafsir agar senantiasa sadar dan berhati-hati dalam menelaah buku-buku tafsir, sebab bisa jadi terdapat problem dan kesalahan dalam sumber dan referensi penafsirannya. Namun, di sisi lain, konsep ini melahirkan pembatasan pada gerak tafsir. Tafsir yang seharusnya dinamis dan adaptif seolah terpenjara dengan adanya konsep yang kaku ini. Di samping itu, konsep ini bermasalah pada pemegang otoritas kebenaran, siapakah yang berhak mengklaim bahwa tafsir kelompoknya benar, sementara yang lain salah? Dan di akhir, penulis mengungkapkan perlunya memperluas cakrawala tafsir dengan tidak melupakan bagaimana pemaknaan dan penafsiran terjadi, yakni upaya dialogis antara teks, author, dan audiens.

Kata Kunci: *al-dakhil al-ashil*, tafsir, dan al-Qur'an

*Gagasan dan teori niscaya akan bepergian (muhajirah)
seperti manusia,
dari pribadi ke pribadi, dari situasi ke situasi,
dan dari satu periode ke periode lain.* Edward Said.¹

¹ Edward Said. *Al-'Alam, al-Nash, wa al-Naqd*, terj. Abdul Karim Mahfud dari *The Word, the Text, and The Critic*, (tk: Ittihad al-Kuttab al-Arab, 2000), hlm. 276.

A. PENDAHULUAN

Al-dakhil wa al-ashil adalah salah satu kajian dari studi al-Qur'an yang terbilang cukup baru. Sebagaimana pengakuan Ibrahim Syu'aib, ia diperkenalkan kepada publik secara resmi pada tahun 1980-an oleh Ibrahim Khalifah, seorang pengajar di Universitas al-Azhar Kairo, melalui bukunya *al-dakhil fi al-Tafsir*.² *Al-dakhil* berarti apa saja yang diduga menjadi penyusup dalam tafsir sehingga harus dihindari dan dijauhan. Sementara, *al-ashil* adalah kebalikannya, yaitu sumber-sumber tafsir yang dianggap valid dan dapat dipertanggungjawabkan, oleh karena itu berimplikasi pada diterimanya tafsir.

Melalui ini dapat dipahami, bahwa tujuan *al-dakhil wa al-ashil* adalah untuk memproteksi tafsir dari kesalahan dan penyimpangan. Kesalahan yang lahir dari tangan seorang mufasir memang bukan hal mustahil dan penyimpangan yang disengaja olehnya juga bukan tidak mungkin. Oleh sebab itu, *al-dakhil* ditampilkan sebagai pengeliminir kesalahan dan penyimpangan tersebut, sembari ditawarkan model penafsiran yang ditetapkan sebagai sah dan benar (*al-ashil*). Dengan kata lain, *al-dakhil wa al-ashil* dalam konteks tafsir merupakan paspor menuju legalitasnya.

Namun, di sini, akan ditemukan permasalahan pada ruang penentuan mana yang disebut *al-dakhil* dan mana yang disebut *al-ashil*. Penentuan ini tentunya bersifat historis, bukan normatif. Artinya, penentuan tersebut datang dari seorang yang selalu tidak bisa lari jauh dari latar belakang historis, baik berkaitan dengan *basic* pendidikan, sosial-kemasyarakatan, ideologi, dan sebagainya, bukan *tasyri'* yang ditetapkan berdasarkan wahyu.

Belum lagi bila dihubungkan dengan sifat tafsir itu sendiri. Ia merupakan bagian dari aktifitas manusia, yang selalu bergerak dari waktu ke waktu, yang mengalami perubahan dan perkembangan sejalan dengan dimensi manusia yang menyejarah. Maka, bisa disaksikan, bagaimana tafsir hadir dalam wajah yang beragam;

² Ibrahim Syuaib. *Metodologi Kritik Tafsir, al-dakhil fi al-Tafsir*, (Bandung: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Jati, 2008), hlm. ii.

antara tafsir periode klasik, pertengahan, dan kontemporer selalu saja terdapat kecenderungan yang membedakan satu dengan yang lain.³

Pada arah inilah, *al-dakhil wa al-ashil* mengalami tantangan yang sangat mendasar. Sebagai konsep yang relatif baru, ia memang patut diuji dan dikritik. Oleh sebab itu, dalam makalah ini, di samping menguraikan aspek ontologi⁴ *al-dakhil wa al-ashil*, penulis juga berusaha mengupasnya secara kritis. Makalah ini ditulis dengan menggunakan analisa deskriptif-kritis. Deskriptif berarti menguraikan dan menganalisa data dengan jelas dan sistematis. Dan, kritis berarti berusaha mengkritik teori yang diulas.

B. ARAH GERAK TAFSIR

Michael Foucault, sebagaimana yang dikutip oleh al-Makin, mengatakan bahwa tugas memberikan makna, sesuai dengan pengertiannya, tidak akan pernah terselesaikan. Pemberian makna atau yang lazim disebut dengan tafsir terus berkembang seakan tidak pernah terhenti. Perkembangan ini menyangkut banyak variabel yang tidak begitu saja bisa dianggap simpel, karena setiap zaman menghasilkan historisitas, penemuan, wacana, dan teori penafsiran terhadap al-Qur'an yang berbeda dengan zaman lainnya.⁵ Oleh karenanya, al-Zarkasyi mendefinisikan tafsir sebagai ilmu yang digunakan untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Muhammad, menjelaskan makna-maknanya, dan mengeluarkan hukum-hukum dan hikmah-hikmahnya.⁶

³ Abdul Mustaqim dalam bukunya "Pergeseran Epistemologi Tafsir" menjelaskan bahwa secara epistemologis tafsir mengalami perkembangan dalam tiga tahap. Pertama, era formatif dengan nalar mitis. Kedua, era afirmatif dengan nalar ideologis. Dan ketiga, era reformatif dengan nalar kritis. Lihat, Abdul Mustaqim. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 33.

⁴ Yang dimaksud ontologi dalam hal ini adalah pembahasan tentang hakikat yang meliputi definisi dan bentuk-bentuknya.

⁵ Al-Makin. *Apakah Tafsir Masih Mungkin? Dalam ontologi Studi al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 3.

⁶ Abdullah al-Zakarsyi, *Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*, (Mesir: Darut Turats, 1984), hal. 147.

Tiga aktifitas ini menegaskan bahwa tafsir merupakan kerja yang terus berkesinambungan. Pemahaman, penjelasan, dan pengungkapan dalam batas-batas tertentu adalah ekspresi subyektif yang karenanya muncul sangat beragam. Ragam tafsir tersebut semakin ramai oleh upaya untuk selalu menjadikan al-Qur'an sebagai teks yang hidup. Aktualisasi dari adagium al-Qur'an *shalih li kulli zaman wa makan* tidak lain adalah dengan selalu mendialogkan teks (al-Qur'an) dengan realitas yang terus berubah. Dengan demikian, makna al-Qur'an akan terus aktual apabila upaya pertemuan keduanya terjalin secara diametral.

Sejalan dengan anggapan di atas, Nasr Hamid Abu Zaid, seorang profesor di bidang bahasa dan sastra dari Mesir, menampilkan konsep makna dan signifikansi yang diderivasi dari teori Hirsch. Penelitian Nur Ikhwan terhadap pemikiran Abu Zaid menjelaskan bahwa makna adalah makna yang dipresentasikan oleh teks dan signifikansi adalah apa yang muncul dalam hubungan antara makna dan pembaca. Makna adalah makna kontekstual original, yang hampir-hampir mapan disebabkan oleh historisitasnya, sedangkan signifikansi bisa berubah, *changeable*.⁷

Dengan pembedaan antara makna dan signifikansi ini, peluang untuk menafsirkan al-Qur'an yang aktual menjadi terbuka lebar. Tafsir akan terus bergerak mesra dengan mufasir ke mana pun ia melangkahakan kakinya. Akan tetapi, dalam konteks pembahasan *al-dakhil wa al-ashil*, ruang gerak mufasir terlihat menyempit, sebab konsep ini menetapkan limitasi dan batasan tafsir.

C. GENELOGI KONSEP *AL-DAKHIL WA AL-ASHIL*

Sebagaimana diungkapkan sebelumnya, *al-dakhil wa al-ashil* dicetuskan pertama kali oleh Ibrahim Abdurrahman Khalifah pada tahun 1980-an melalui *al-Dakhil fi al-Tafsir*.⁸ Di dalam mukadimah kitab tersebut, ia menjelaskan bagaimana tafsir sebagai salah satu

⁷ Moch. Nur Ichwan. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an, Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid*, (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 89.

⁸ Ibrahim Syuaib. *Metodologi*, hlm. ii.

ilmu agama (*ulum al-din*) menempuh perjalanan terjal serta tidak mulus. Seringkali tafsir diliputi kesalahan dan penyusupan (*al-dakhil*). Ini disebabkan oleh penafsiran yang tidak menempatkan al-Qur'an sebagai *self-reference*, hadis sebagai pengukuh dan penjelas, dan perkataan sahabat dan tabi'in sebagai gambaran memperoleh kandungan maknanya.⁹

Menurut Ibrahim Khalifah, praktik *al-dakhil* tersebut telah terjadi semenjak awal kehadiran Islam di tanah Arab ketika nabi Muhammad dan para sahabat bersinggungan dan berinteraksi dengan Yahudi, Nasrani, dan penganut kepercayaan lain. Waktu itu, tidak jarang orang-orang Yahudi dan Nasrani memberikan informasi yang berasal dari kitab suci mereka kepada umat Islam, dan sengaja atau tidak dipergunakan oleh umat Islam sebagai rujukan.¹⁰ Inilah yang kemudian memunculkan kajian secara khusus yang disebut dengan *Israiliyat*.¹¹

Selang beberapa waktu setelah beliau wafat, hadis-hadis palsu (*hadis maudlu'*) bermunculan.¹² Lahirnya hadis-hadis palsu tersebut disinyalir kuat berawal dari perpecahan politik dan perbedaan pandangan keagamaan sebagai upaya justifikasi masing-masing kelompok. Bahkan, hadis maudlu' berkembang bukan hanya berkaitan dengan payung ideologi, melainkan berhubungan juga dengan motivasi dan keutamaan-keutamaan.¹³ Begitu seterusnya, sampai akhirnya hadis *maudlu'* dilibatkan dalam aktifitas penafsiran, sehingga menurut Ibrahim Khalifah termasuk *al-dakhil*.

⁹ Ibrahim Abdurrahman Khalifah. *Al-dakhil fi al-Tafsir*, juz 1, (tk: tp, tt), hlm. 7-8.

¹⁰ Ibrahim Abdurrahman Khalifah. *Al-dakhil*, hlm. 8.

¹¹ *Israiliyat* adalah kisah atau hadis yang diriwayatkan dan bersumber dari Israel, yaitu keturunan Ya'kub bin Ishak bin Ibrahim Abu al-Asbat al-Itsna Asyar, yang mana nisbat Yahudi berasal darinya. Meskipun awalnya *Israiliyat* berkaitan dengan Yahudi, akan tetapi pada tahap selanjutnya dipakai untuk semua kisah-kisah masa lalu yang diriwayatkan dari Yahudi, Nasrani, atau selainnya. Lihat, Muhammad Husain al-Dzahabi. *Al-Israiliyat fi al-Tafsir wa al-Hadis*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1990), hlm. 13.

¹² Ibrahim Abdurrahman Khalifah. *Al-dakhil*, hlm. 10.

¹³ Ajjaj al-Khatib. *Al-Sunah Qabla al-Tadwin*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1988), hlm. 198.

Tidak hanya di situ, menurut Ibrahim Khalifah, praktik *al-dakhil* juga dilakukan oleh sekte-sekte keagamaan yang muncul pertama kalinya pada masa awal Islam, seperti Khawarij,¹⁴ Syi'ah,¹⁵ Qadariyyah,¹⁶ Murji'ah,¹⁷ dan sebagainya. Pandangan-pandangan keagamaan mereka tidak bisa dipungkiri berpengaruh kuat terhadap penafsiran al-Qur'an. Menurut Ibrahim Khalifah, pandangan keagamaan mereka merupakan bentuk penyimpangan (*tahrif*) terhadap sebagian al-Qur'an. Oleh sebab itu, Ibrahim Khalifah menganggap tafsir mereka sebagai *al-dakhil*.¹⁸

Hingga, *al-dakhil wa al-ashil* menemukan formulasinya dan menjadi sebuah konsep yang utuh di tangan tokoh ini sebagai kelanjutan pembahasan Israiliyat dan hadis maudlu' yang pernah dilakukan oleh tokoh-tokoh sebelumnya. Namun, kategori *al-dakhil* yang diusung Ibrahim Khalifah tidak lagi hanya berbicara masalah riwayat Israiliyat dan hadis maudlu'. Akan tetapi, kajian ini meliputi berbagai ketentuan lain yang berasal dari pendapat dan ijtihad sang pencetus. Dengan demikian, tampak jelas, bagaimana perluasan cakupan ini semata-mata merupakan perspektif subyektif yang merupakan hasil pemahaman dan penguasaan penggagas dan siapa saja yang mendukung konsep ini.

Husain al-Dzahabi di dalam *al-Tafsir wa al-Mufasssirun* sebenarnya pernah menyinggung istilah *al-dakhil* ketika berbicara

¹⁴ Khawarij adalah setiap orang yang keluar dari kelompok Ali pada perang Shiffin. Kemudian, Khawarij berkembang untuk setiap orang yang melawan kepemimpinan yang disepakati oleh mayoritas, baik kepada khalifah empat (Abu Bakar, Umar, Usman, dan Ali) atau kepada yang lain. Lihat, al-Syahrastani. *Al-Milal wa al-Nihal*, juz 1, ditahkik Amir Ali Mahna, (Lebanon: Dar al-Ma'rifah, 1993), hlm. 132.

¹⁵ Syi'ah adalah sekte yang membela Ali secara istimewa, yang mengakui kepemimpinannya karena wasiat maupun nash, sekaligus meyakini kepemimpinan (imamah) berasal dari keturunannya. Lihat, al-Syahrastani. *Al-Milal*, juz 1, hlm. 169.

¹⁶ Qadariyyah adalah aliran yang meyakini manusia mempunyai kuasa dan kemerdekaan dalam menentukan perbuatannya. Lihat, Harun Nasution. *Teologi Islam, Aliran-aliran, Sejarah, dan Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 2002), hlm. 33.

¹⁷ Murji'ah adalah kaum yang berkeyakinan pelaku maksiat tidak apa-apa selama masih beriman, sebagaimana orang kafir yang tidak beriman, tidak ada manfaatnya. Lihat, al-Syahrastani. *Al-Milal*, juz 1, hlm. 162.

¹⁸ Ibrahim Abdurrahman Khalifah. *Al-dakhil*, hlm. 122-123.

salah satu segmentasi lemahnya tafsir, yaitu saat mengupas penghilangan sanad (*hadzfu al-isnad*). Namun, sebutan tersebut sebatas sindiran sehingga belum tampak uraiannya yang detail, apalagi dalam pembahasan khusus sebagai sebagai salah satu terminologi Ulumul Qur'an. Berikut ungkapannya,

"Kemudian setelah mereka, (sahabat dan tabi'in) datanglah kaum yang menyusun tafsir tanpa menyebut sanad dengan lengkap, mengutip perkataan tanpa penyandaran kepada pembicaranya, dan tidak menjaga kesahihan riwayat yang di yang disampaikan. Maka, dari sini, sisipan (al-dakhil) masuk ke dalamnya, sehingga antara sahih dan cacat menjadi rancu."¹⁹

Beberapa waktu setelah itu, banyak tokoh yang turut mengungkapkan kembali konsep ini, dalam formulasi yang tidak jauh berbeda. Di antaranya adalah Ibrahim Nayil, Jum'ah Ali Abdul Qadir, Ibrahim Syu'aib, dan Abdullah al-'Awari.

D. PENGERTIAN AL-DAKHIL WA AL-ASHIL

Al-Dakhil

Secara etimologi, *al-dakhil* berasal dari kata *d-kh-l* yang berarti tamu, yang datang dari luar, dan orang asing. Dalam konteks bahasa, *al-dakhil* berarti kata-kata asing yang dimasukkan ke dalam bahasa Arab.²⁰ Bisa juga, *al-dakhil* berarti hal baru dari luar yang menyelinap kepada yang lain, dan tidak sesuai dengan yang ditempatinya.²¹

Sedangkan menurut istilah tafsir, Ibrahim Khalifah mengartikan *al-dakhil* dengan tafsir *bi al-ma'tsur* dengan riwayat yang tidak sah, atau penafsiran yang sah akan tetapi tidak memenuhi

¹⁹ Muhammad Husain al-Dzahabi. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, juz 1, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), hlm. 145.

²⁰ Lihat, Ibrahim Musthafa. *Al-Mu'jam al-Washit*, juz 1, (tk: tp, tt), hlm. 572. Lihat juga, Ahmad Warson Munawwir. *Al-Munawwir, Kamus Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 2002), hlm. 393.

²¹ Jum'ah Ali Abdul Qadir. *Al-dakhil baina al-Dirasah al-Manhajiyah wa al-Namadzij al-Tathbiqiyah*, (Mesir: tp, tt), hlm. 15.

syarat-syarat penerimaan, atau penafsiran yang berasal dari pikiran yang sesat.²² Definisi yang hampir sama juga diungkapkan oleh Jum'ah Ali Abdul Qadir, bahwa *al-dakhil* adalah tafsir yang tidak mempunyai dasar di dalam agama.²³

Al-Ashil

Kata *al-ashil* derivasi kata *al-ashlu*. Bentuk pluralnya *ushul*, *ashal*, dan *ashail*. Kamus Lisan al-Arab menggambarkan arti kata ini dengan “seorang laki-laki *al-ashil*, maksudnya mempunyai asal-usul dan pendapat yang kuat.”²⁴ Hal yang sama juga diungkapkan oleh kamus al-Shihah, bahwa *al-ashil* berpengertian kuat (*mahkam*).²⁵

Sementara, *al-ashil* dalam konteks ini berarti tafsir yang mempunyai dasar menurut agama, yang mana spirit dan pijakannya berasal dari al-Qur'an, sunah, pendapat sahabat dan tabi'in, dan sebagainya.²⁶

E. BENTUK-BENTUK *AL-DAKHIL WA AL-ASHIL*

Baik *al-dakhil* maupun *al-ashil*, menurut penggagasnya, masing-masing mencakup *naql* dan *ra'yu*.

Naqli

Berikut bentuk-bentuk *ashil al-naqli*:²⁷

Pertama, tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an. Contoh, Allah berfirman:

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ

²² Ibrahim Abdurrahman Khalifah. *Al-dakhil* fi al-Tafsir, juz 1, (tk: tp, tt), hlm. 40.

²³ Jum'ah Ali Abdul Qadir. *Al-dakhil*, hlm. 16.

²⁴ Ibnu Mandzur. Lisan al-Arab, juz 11, (Beirut: Daru Shadir, tt), hlm. 16.

²⁵ Al-Jauhari. Al-Shihah fi al-Lughah, juz 1, (tk: tp, tt), hlm. 15.

²⁶ Jum'ah Ali Abdul Qadir. *Al-dakhil*, hlm. 16.

²⁷ Ibrahim Syu'aib. *Metodologi*, hlm. 10-12.

Artinya:

“Yang menguasai di hari Pembalasan.” (QS. Al-Fatihah [1]: 4)

Menurut keterangan al-Thabari,²⁸ ayat ini dijelaskan oleh ayat lain dalam surat Ghafir. Berikut bunyi ayatnya:

يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَىٰ عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ

Artinya:

“(Yaitu) hari (ketika) mereka keluar (dari kubur); tiada suatupun dari Keadaan mereka yang tersembunyi bagi Allah. (lalu Allah berfirman): “Kepunyaan siapakah kerajaan pada hari ini?” kepunyaan Allah yang Maha Esa lagi Maha Mengalahkan.” (QS. Ghafir [40]: 16).

Kedua, tafsir al-Qur’an dengan sunah yang pantas dijadikan sebagai hujjah. Misalnya tafsir terhadap surat al-Nisa’ ayat 1,

وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا

Artinya:

“Dan dari padanya Allah menciptakan isterinya.” (QS. Al-Nisa’ [4]: 1).

Ibnu Katsir dalam menjelaskan ayat ini merujuk kepada hadis sahih yang dikeluarkan oleh al-Bukhari. Bunyi hadis tersebut adalah,

إِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضَلْعٍ، وَإِنْ أَعْوَجَ شَيْءٌ فِي الضَّلْعِ أَعْلَاهُ، فَإِنْ ذَهَبَتْ تَقِيمُهُ كَسْرَتَهُ، وَإِنْ اسْتَمْتَعَتْ بِهَا اسْتَمْتَعَتْ بِهَا وَفِيهَا عَوَجٌ

Artinya:

“Sesungguhnya perempuan diciptakan dari tulang rusuk. Dan sesungguhnya tulang rusuk yang paling bengkok adalah bagian atasnya. Apabila engkau hendak meluruskannya, engkau berarti mematahkannya. Apabila engkau bersenang-senang (ridha)

²⁸ Ibnu Jarir al-Thabari. *Jami’ al-Bayan ‘an Ta’wil Ayi al-Qur’an*, tahkik Mahmud Syakir, (Kairo: Maktabah Ibnu Taimiyah, tt), hlm. 149.

dengannya, maka engkau akan merasakannya, sementara ia dalam kondisi bengkok.”²⁹

Ketiga, tafsir al-Qur’an dengan pendapat sahabat yang setara dengan hadis marfu’. Misalnya ayat 9 surat al-Mudatstsir,

لَوَاحِةٌ لِلْبَشْرِ

Artinya:

“(neraka Saqar) adalah pembakar kulit manusia.” (QS. Al-Mudatstsir [74]: 29).

Ayat ini dijelaskan oleh hadis mauquf yang diungkapkan Abu Hurairah, “Pada hari kiamat neraka Jahannam menyambut mereka lalu hembusan angin panas Jahannam menerpa mereka hingga tulang tanpa daging, kecuali yang melekat di urat keting (urat di atas tumit).” Ibrahim Syu’aib menilai bahwa perkataan Abu Hurairah ini setara dengan hadis marfu’, karena memenuhi dua syarat, yaitu; pertama, perkataannya mengenai masalah-masalah yang berada di luar lingkup nalar. Kedua, sahabat yang mengutarakannya dikenal tidak menjadikan informasi dari Bani Israil sebagai sandaran.³⁰

Keempat, tafsir al-Qur’an dengan hasil ijma’ para sahabat atau tabi’in. Contohnya adalah tafsir terhadap surat al-Nisa’ ayat 24,

وَأُحِلُّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ

Artinya:

“Dan Dihalalkan bagi kamu selain yang demikian,” (QS. Al-Nisa’ [4]: 24).

Berdasarkan keterangan Ibrahim Syu’aib, ayat di atas mengecualikan pengumpulan seorang perempuan dengan bibinya, meskipun tidak disebutkan dalam penggalan ayat sebelumnya

²⁹ Ibnu Katsir. *Tafsir al-Qur’an al-‘Adzim*, juz 3, (Kairo: al-Faruq al-Haditsah, 2000), hlm. 333.

³⁰ Ibrahim Syu’aib. *Metodologi*, hlm. 12.

tentang wanita yang haram dinikahi. Dasar pengharaman ini adalah ijma'.³¹

Kelima, tafsir yang timbul perbedaan di kalangan sahabat, namun mudah dikompromikan. Contohnya tafsir terhadap ayat,

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

Artinya:

“Tunjukilah Kami jalan yang lurus.” (QS. Al-Fatihah [1]: 6).

Ibrahim Syu'aib menjelaskan bahwa tafsir Abu Thalib terhadap ayat ini adalah al-Qur'an, sedangkan Abdullah bin Mas'ud mengartikannya dengan agama Allah. Kedua pendapat ini tidak terdapat perbedaan mencolok, sebab substansinya adalah mengikuti perintah Allah dan Rasul.³²

Keenam, tafsir berdasarkan pendapat sahabat yang tidak diketahui terdapat ijma' atau perbedaan. Contoh, dalam surat al-Baqarah ayat 49, kata بلاء dimaknai oleh Ibnu Abbas dengan nikmat atau anugerah.³³

Ketujuh, tafsir dari tabi'in yang setara dengan hadis marfu' mursal yang diperkuat dengan hadis mursal lain.

Berikut bentuk-bentuk *dakhil al-naqli*:³⁴

Pertama, tafsir al-Qur'an dengan sunah yang tidak pantas digunakan sebagai hujjah (legitimasi). Termasuk bagian ini adalah hadis *maudlu'* dan hadis *dla'if*. Contoh, surat al-Kahfi ayat 65 ditafsirkan oleh sebagian bahwa nabi Khidir masih hidup sampai hari kiamat karena telah minum mata air kehidupan. Tafsir ini didasarkan pada hadis riwayat Wahab bin Munabbih. Menurut penjelasan Ibrahim Syu'aib yang menukil pendapat Ibnu Hajar, semua Israiliyat yang bersumber dari Wahab bin Munabbih adalah daif.³⁵

³¹ Ibrahim Syu'aib. *Metodologi*, hlm. 12-13.

³² Ibrahim Syu'aib. *Metodologi*, hlm. 17.

³³ Ibrahim Syu'aib. *Metodologi*, hlm. 17.

³⁴ Ibrahim Abdurrahman Khalifah. *Al-dakhil*, hlm. 23.

³⁵ Ibrahim Syu'aib. *Metodologi*, hlm. 19.

Kedua, tafsir al-Qur'an dengan hadis mauquf (hadis yang disandarkan kepada sahabat) yang tidak bisa dipercaya, sebab maudlu' atau dla'if. Contoh, surat al-Baqarah ayat 14,

Artinya, "Dan bila mereka berjumpa dengan orang-orang yang beriman, mereka mengatakan: "Kami telah beriman". dan bila mereka kembali kepada syaitan-syaitan mereka, mereka mengatakan: "Sesungguhnya Kami sependirian dengan kamu, Kami hanyalah berolok-olok." (QS. Al-Baqarah [2]: 14).

Ayat di atas dijelaskan oleh hadis mauquf dengan mata rantai sanad dari al-Kalbi, dari Abi Shalih, dan dari Ibnu Abbas, "Ayat ini turun karena peristiwa abdullah bin Ubay dan teman-temannya. Pada suatu hari, mereka bertemu dengan sekelompok sahabat Nabi. Abdullah bin Ubay berkata kepada teman-temannya, 'Lihatlah bagaimana aku membela kamu dari orang-orang bodoh ini.' Ia memegang tangan abu Bakar dan berkata, 'Selamat datang wahai al-shiddiq, penghulu Bani Tamim, tokoh Islam, satu-satunya teman Rasulullah di gua, dan yang mengorbankan diri dan hartanya (untuk agama).' Kemudian, dia memegang tangan Umar dan berkata, 'Selamat datang wahai penghulu Bani Adi bin Ka'ab, pemilah yang kuat dalam membela agama, yang mengorbankan diri dan hartanya untuk Rasulullah.' Kemudian ia memegang tangan Ali dan berkata, 'Selamat datang wahai anak paman dan menantu Rasulullah, penghulu Bani Hasyim setelah Rasulullah.' Kemudian mereka berpisah. Abdullah berkata kepada teman-temannya, 'Bagaimana pendapatmu? Bila kamu bertemu dengan mereka perbuatlah seperti yang aku perbuat.' Mereka memujinya. Kaum muslimin pulang menemui Rasulullah dan menyampaikan peristiwa tersebut, kemudian turunlah ayat itu."

Menurut Ibnu Hajar, hadis dengan mata rantai ini palsu. Bukti kepalsuannya ialah surat al-Baqarah turun pada masa awal hijrah, sedangkan Ali bin Abi Thalib menikah dengan Fatimah pada tahun kedua Hijrah.³⁶

Ketiga, tafsir dari sahabat yang berada di luar ruang lingkup

³⁶ Ibrahim Syu'aib. Metode, hlm. 20.

nalar, sedangkan sahabat yang mengutarakannya dikenal mengambil riwayat Israiliyat. Contoh, surat al-Maidah ayat 115 dijelaskan oleh riwayat Ibnu Abbas, “Allah menurunkan meja makan kepada Isa bin Maryam dan pengikut-pengikutnya yang setia. Di atas meja itu terdapat roti dan ikan. Mereka dapat memakannya di mana saja dan kapan saja.”³⁷

Keempat, tafsir dari sahabat yang timbul perbedaan sangat tajam antara satu dengan yang lain sehingga sulit dikompromikan.

Kelima, tafsir dengan hadis maqthu’ yang tidak bisa dipercaya, sebab maudlu’ atau dla’if. Contoh, surat al-Najm ayat 19-20 dijelaskan dengan riwayat *gharaniq*. Menurut Ibnu Katsir riwayat ini mursal dan daif.³⁸

Keenam, tafsir dengan riwayat Israiliyat yang bersumber dari mursalnya tabi’in, sekalipun sesuai dengan al-Qur’an dan sunah, selama tidak ada penguat yang mengangkatnya menjadi *hasan li ghairihi*.

Ketujuh, tafsir dengan salah satu ashil al-naqli dari empat ashil al-naqli yang pertama yang bertentangan dan tidak dapat dikompromikan.

Kedelapan, tafsir dengan salah satu ashil al-naqli dari tiga bentuk ashil al-naqli yang terakhir yang kontradiktif dan tidak dapat dikompromikan.

Kesembilan, tafsir dengan salah satu ashil al-naqli dari tujuh bentuk ashil al-naqli di atas yang kontradiktif dan tidak dapat dikompromikan dengan ashil al-naqli yang lebih kuat darinya.

Ra’yu

Sedangkan bentuk *ashil al-ra’yi* menurut Ibrahim Khalifah penafsiran al-Qur’an secara tekstual. Makna yang seketika ditangkap dalam benak mufasir berdasarkan arti bahasa dapat digunakan sebagai pemahaman al-Qur’an meskipun ini berangkat dari ra’yu. Oleh sebab itu, bila suatu kata mempunyai makna ganda, yakni

³⁷ Ibrahim Syu’aib. Metode, hlm. 21.

³⁸ Ibrahim Syu’aib. Metode, hlm. 22.

hakikat dan majaz, makna hakikat didahulukan. Pemakaian makna majaz hanyalah pada saat mendesak saja, ketika makna hakikat tidak dapat memberikan pengertian yang memadai.³⁹

Bentuk-bentuk *dakhil al-ra'yi* adalah berikut:⁴⁰

- *Pertama*, dakhil karena faktor kesalahpahaman akibat kurang terpenuhinya syarat ijihad, akan tetapi penafsirannya didasari niat yang baik.
- *Kedua*, dakhil karena pemutarbalikkan logika dan pengabaian makna literal. Dakhil seperti ini menurut Ibrahim Khalifah sering dilakukan oleh kelompok Mu'tazilah dan filsuf muslim.
- *Ketiga*, dakhil karena kekakuan dalam penggunaan makna literal dan pengabaian logika. Ini sering dilakukan oleh kelompok Mujassimah dan Musyabbihah.
- *Keempat*, dakhil karena pemaksaan dan ekstrimitas dalam pengungkapan makna-makna filosofis yang mendalam. Dakhil karena faktor ini sering dilakukan oleh kelompok sufi falsafi.
- *Kelima*, dakhil karena pemaksaan dalam menonjolkan kemampuan bahasa dan deklinasi. Ini sering dilakukan oleh sebagian ahli bahasa.
- *Keenam*, dakhil karena faktor pengungkapan paksa aspek-aspek mukjizat al-Qur'an. Ini sering dilakukan oleh sebagian ilmuan yang menguasai ilmu-ilmu kontemporer.
- *Ketujuh*, dakhil karena faktor pengingkaran terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan merusak Islam.

F. KRITIK TERHADAP KONSEP *AL-DAKHIL WA AL-ASHIL*

Upaya untuk menafsirkan al-Qur'an secara fleksibel dan aktual sesuai dengan kebutuhan zaman tampaknya tidak begitu searah dengan konsep *al-dakhil wa al-ashil*. Pembaca yang menginginkan

³⁹ Ibrahim Abdurrahman Khalifah. *Al-dakhil*, hlm. 35.

⁴⁰ Ibrahim Syu'aib. *Metode*, hlm. 30-38

kehadiran al-Qur'an yang membumi harus berhadapan dengan aturan yang menetapkan totalitas kebenaran. Dalam batasan general yang hendak merangkul semua, *al-dakhil wa al-ashil* merupakan dua garis ekstrem yang tidak mentolelir dinamika dan perubahan. Penulis menyebut kategori-kategori tentang *al-dakhil wa al-ashil* merupakan legalitas tafsir.

Bila menengok kepada realitas yang begitu kompleks, pemakaian cara pandang logosentrisme⁴¹--meminjam istilah dalam filsafat—tersebut kurang begitu akomodatif terhadap keberagaman. *Al-dakhil* sebagaimana dijelaskan sebelumnya mengeliminir banyak paham yang menurut penilaian sepihak tidak bisa diterima. Di bawah ini, penulis menguraikan kelemahan-kelemahan konsep *al-dakhil wa al-ashil*.

Legalitas tafsir, wajah lain dari limitasi tafsir

Di dalam *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayi al-Qur'an* karya al-Thabari, Ibnu Abbas menyatakan bahwa tafsir mempunyai empat wilayah. Pertama, tafsir yang diketahui oleh orang Arab sebab al-Qur'an adalah bahasanya. Kedua, tafsir yang diketahui oleh orang awam, misal dalam hal halal-haram. Ketiga, tafsir yang diketahui ulama. Dan, keempat, tafsir yang hanya diketahui Allah.⁴² Pendapat Ibnu Abbas tentang pemetaan wilayah jangkauan mufasir dalam menjelaskan al-Qur'an tersebut memberikan kesan kuat betapa tafsir tidak hanya dimonopoli oleh sebagian saja. Akan tetapi, tafsir dapat dilakukan bahkan oleh orang awam. Dengan demikian, setiap umat Islam dari aliran mana pun mempunyai hak dan mendapat rekomendasi dari Ibnu Abbas untuk menjadi seorang mufasir. Tentu, masing-masing pihak di atas terbatas berdasarkan kemampuan dan pengetahuan yang dikuasainya.

Munculnya legalitas tafsir melalui konsep *al-dakhil wa al-ashil*

⁴¹ Logosentrisme berarti kecenderungan metafisika untuk mengukuhkan kebenaran absolut dalam bahasa atau fenomena. Lihat, Muhammad al-Fayyadl. *Derrida*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 4.

⁴² Ibnu Jarir al-Thabari. *Jami' al-Bayan*, hlm. 85.

justru berkebalikan dengan spirit tafsir yang digagas Ibnu Abbas yang cukup longgar berlaku untuk semua kalangan tersebut. Dengan pembatasan-pembatasan yang ditetapkan dalam konsep ini, tafsir tampak sangat eksklusif. Pandangan-pandangan filsuf muslim, Mu'tazilah, Mujassimah, Musyabbihah, ahli bahasa, mufasir ilmi, dan sufi falsafi tidak bisa diterima karena masuk kategori *dakhil al-ra'yi*. Mereka dianggap salah secara nalar dalam mengambil kesimpulan-kesimpulan keagamaan.

Dengan demikian, legalitas tafsir ini, di samping membangun pagar pemikiran eksklusif, juga berimplikasi pada limitasi tafsir. Tafsir tidak bisa mengungkapkan kekayaan makna al-Qur'an, akan tetapi malah justru memenjarakan maknanya. Padahal, di muka penulis sudah mengungkapkan, bagaimana karakter tafsir dan kekayaan makna. Tafsir merupakan manifestasi citra manusia yang terus bergerak secara dinamis dari waktu ke waktu dan dari satu tempat ke tempat lain. Tafsir tidak bisa dihindari akan bersinggungan dengan berbagai warna pemikiran dan budaya yang jelas-jelas berbeda satu dengan yang lain. Begitu juga dengan pengungkapan makna yang tidak akan pernah final, sebab selalu mempertemukan makna otentik dengan signifikansi yang menjadi lahan pengembaraan subyektif pemahaman mufasir.

Sarat Dengan Kepentingan Pemihakan

Satu hal yang membuat penulis bertanya-tanya adalah apa barometer dalam memandang dan menempatkan aliran-aliran yang disebutkan di atas sebagai *dakhil al-ra'yi*? Penulis menemukan jawabannya di dalam kitab *al-Dakhil fi al-Tafsir*. Ibrahim Khalifah mengatakan bahwa kepantasan mufasir (*shalahiyah al-tafsir*) hanyalah milik kelompok Ahlussunah wa al-Jama'ah. Sebab, kelompok ini disebutkan di dalam hadis sebagai satu-satunya *firqah najiyah* (kelompok yang selamat).⁴³ Meskipun sebenarnya masih sangat debatable tentang definisi Ahlussunah wa al-Jama'ah sendiri

⁴³ Ibrahim Khalifah. *Al-Dakhil*, hlm. 135.

di kalangan ulama.

Di sini, ideologi Ahlusunah dipakai sebagai kaca mata pandang untuk membaca dan menilai ideologi lain. Oleh Ahlusunah, kelompok lain dianggap salah dengan berbagai argumen yang diklaimnya paling tepat. Padahal, kelompok yang lain tidak bisa dipungkiri juga mempunyai argumen yang sama kuatnya. Maka, tarik-menarik antara kelompok yang berbeda pandangan dan ideologi tersebut memang sangat sulit bahkan tidak bisa dipertemukan dan dikompromikan. Oleh sebab itu, klaim kebenaran satu kelompok atas yang lain merupakan hal yang naif.

Sebagai konsep general, *al-dakhil wa al-ashil* tampak tidak bisa menjaga independensinya untuk tidak terlibat dalam klaim ideologis itu. Konsep ini diajukan dalam konstruk yang umum, akan tetapi tidak lain merupakan pembelaan dan afirmasi kelompok tertentu yang diikuti penganutnya. Dengan demikian, bisa dikatakan, konsep ini rentan dengan kepentingan ideologis dan tidak cukup layak masuk dalam bagian studi ulum al-Qur'an. Sangat mungkin, kelompok lain menawarkan konsep *al-dakhil wa al-ashil* yang berbeda dari konsep ini. Dan, di sana, kelompok tersebut dengan bebas menancapkan pandangan ideologisnya untuk menilai tafsir lain sebagai *al-dakhil* dan tafsir yang sealiran dengannya sebagai *al-ashil*. Walhasil, konsep ini merupakan tempat yang nyaman bagi bersarangnya ideologi dan kepentingan.

Selain itu, beberapa bagian dari konsep *al-ashil* yang disebutkan di atas merupakan repetisi dari kajian-kajian yang pernah dibahas tokoh sebelumnya. Bagian yang penulis maksud adalah riwayat Israiliyat, hadis maudlu', dan hadis dla'if. Panjang-lebar Ibrahim Khalifah menguraikan masalah ini di dalam *al-Dakhil fi al-Tafsir*. Akan tetapi, konstruksi dan telaah yang dikemukakan di sana tampak hanya sekedar mengulang, tidak ada ide dan gagasan yang baru. Oleh sebab itu, penulis berkesimpulan bahwa sebagian dari konsep ini merupakan kerja *tahshil al-hashil* (mengadakan sesuatu yang sudah ada). Sehingga, sebagian dari kajian ini bisa dikatakan *mulghah (nganggur)*.

G. MEMPERLUAS CAKRAWALA TAFSIR

Konsep *al-dakhil wa al-ashil* sebagaimana yang diungkapkan di atas tidak menyinggung bagaimana peran mufasir dalam mendialogkan teks dengan konteks mufasir. Rumusan yang diajukan oleh *al-dakhil wa al-ashil* lebih banyak berbicara tafsir bi al-ma'tsur, sehingga batasan-batasannya pun tampak berpijak pada riwayat. Tentu, ini merupakan bagian dari penyederhanaan tafsir yang sejatinya cukup adaptif terhadap perubahan serta akomodatif dengan keragaman.

Beberapa mufasir kontemporer merasakan kegelisahan tersebut. Sebut saja misalnya, Farid Essack, Fazlur Rahman, Abu Zaid, dan Khaled Abou El Fadl. Para pemikir ini meskipun belum menuliskan kitab tafsir secara utuh seperti yang dilakukan ulama klasik, namun sumbangan pemikiran mereka cukup menyadarkan para pengkaji al-Qur'an bagaimana sebaiknya mereka menafsirkannya. Meskipun teori mereka berbeda-beda,⁴⁴ akan tetapi secara substansial pemikiran mereka sebenarnya hendak mengungkapkan teks, konteks, dan kontekstualisasi. Dengan ini, gerak tafsir tampak lebih komprehensif dan signifikan; tafsir tidak hanya mengungkapkan makna teks dan latar belakang teks, akan tetapi sekaligus mendialogkannya dengan konteks kontemporer.

H. PENUTUP

Konsep *al-dakhil wa al-ashil* yang masih belia ini terlihat belum begitu matang. Di beberapa bagian inti konsep tersebut terdapat kelemahan yang sangat mendasar berkaitan dengan pembatasan tafsir. Padahal, memang, problem tafsir sampai kapan pun akan dialami oleh semua mufasir dan tidak dapat dipangkas begitu saja dalam sebuah konsep general melalui *al-dakhil wa al-ashil*. Karakter

⁴⁴ Teori Fazlur Rahman dikenal dengan interpretasi berbasis gerakan ganda (double movement), Farid Esack menawarkan hermeneutika berbasis konteks, Nasr Hamid Abu Zaid menyumbangkan interpretasi berbasis signifikansi, dan Khaled Abou El Fadl mengusung interpretasi berbasis negosiasi. Lihat, Aksin Wijaya. *Arah Baru Studi Ulumu al-Qur'an, Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 193-203.

tafsir dan hakikat makna yang fleksibel dan dinamis meniscayakan adanya korelasi antara teks, konteks, dan kontekstualisasi. Dengan demikian, penulis menganggap, konsep *al-dakhil wa al-ashil* tidak bisa diresmikan sebagai bagian dari Ulum al-Qur'an. *Wallahu a'lamu.*

DAFTAR PUSTAKA

- Ali Abdul Qadir, Jum'ah. *Al-Dakhil baina al-Dirasah al-Manhajiyyah wa al-Namadzij al-Tathbiqiyyah*, Mesir: tp, tt.
- Al-Dzahabi, Muhammad Husain. *Al-Israiliyat fi al-Tafsir wa al-Hadis*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1990.
- . *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, juz 1, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Al-Fayyadl, Muhammad. *Derrida*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Al-Jauhari. *Al-Shihah fi al-Lughah*, juz 1, tk: tp, tt.
- Khalifah, Ibrahim Abdurrahman. *Al-Dakhil fi al-Tafsir*, juz 1, tk: tp, tt.
- Katsir, Ibnu. *Tafsir al-Qur'an al-'Adzim*, juz 3, Kairo: al-Faruq al-Haditsah, 2000.
- Al-Khatib, Ajjaj. *Al-Sunah Qabla al-Tadwin*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1988.
- Al-Makin. *Apakah Tafsir Masih Mungkin? Dalam ontologi Studi al-Qur'an Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Mandzur, Ibnu. *Lisan al-Arab*, juz 11, Beirut: Daru Shadir, tt.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir*, Kamus Arab-Indonesia, Surabaya: Pustaka Progressif, 2002.
- Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Musthafa, Ibrahim. *Al-Mu'jam al-Washit*, juz 1, tk: tp, tt.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam, Aliran-aliran, Sejarah, dan Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 2002.

Nur Ichwan, Moch.. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an, Teori Hermeneutika Abu Zaid*, Nasr Hamid. Jakarta: Teraju, 2003.

Said, Edward. *Al-'Alam, al-Nash, wa al-Naqd*, terj. Abdul Karim Mahfud dari *The Word, the Text, and The Critic*, tk: *Ittihad al-Kuttab al-Arab*, 2000.

Syuaib, Ibrahim. *Metodologi Kritik Tafsir, al-Dakhil fi al-Tafsir*, Bandung: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Jati, 2008.

Al-Syahrastani. *Al-Milal wa al-Nihal*, juz 1, ditahkik Amir Ali Mahna, Lebanon: Dar al-Ma'rifah, 1993.

Al-Thabari, Ibnu Jarir. *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ayi al-Qur'an*, tahkik Mahmud Syakir, Kairo: Maktabah Ibnu Taimiyah, tt.

Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulumu al-Qur'an, Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Al-Zakarsyi, Abdullah. *Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*, Mesir: Darut Turats, 1984.