

Ad-Dakhīl dalam Tafsir *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an* Karya al-Qurtubī:
Analisis Tafsir Surah al-Baqarah

Maryam Shofa
Pon. Pes. Al-Furqon, Kudus
shofamarwahkudus@gmail.com

Tafsir al-Qurtubī termasuk kategori *tafsīr bi al-ma'sūr*. Dalam menafsirkan Al-Quran ia mensyaratkan adanya penyandaran sebuah riwayat kepada perawinya, namun ternyata al-Qurtubī tidak sepenuhnya konsisten dengan syarat yang ia tetapkan. Kajian ini akan menunjukkan bahwa beberapa riwayat yang dikutip oleh al-Qurtubī dalam tafsirnya masuk dalam kategori *dakhīl al-naql*. Temuan ini didapatkan setelah penulis melakukan upaya tahrij hadis dalam tafsir *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an* pada surah al-Baqarah. Beberapa riwayat yang dikutip olehnya merupakan hadis *ḍa'if* atau *mauḍū'* (palsu), sebagian lain berupa riwayat Israiliyat yang bertentangan dengan nas atau akal sehat, serta hadis lemah atau palsu yang disandarkan kepada sahabat.

Kata kunci: *Dakhīl*, tafsir, al-Qurtubī, Al-Qur'an.

This study will show that some of the narrations cited by al-Qurtubī in his commentary of the Qur'an is included in the category of Dakhīl al-naql because it includes the sources of problematic narration. The finding comes after the author made an efforts in Takhrij al-hadith in the commentary of the Quran of al-Jami' li Ahkām al-Qur'an in surah al-Baqarah. Some narrations of the hadith quoted by al-Qurtubi are a fake hadiths, and some others are in form of the passages of Israiliyyat narrations being contradicted to the text of the Qur'an or the common sense as well as the incompetent or fraudulent hadiths which are leaned to the companions of the prophet.

Keywords: *Dakhīl*, commentary, al-Qurtubi, the Qur'an.

Pendahuluan

Redaksi ayat-ayat Al-Qur'an, sebagaimana setiap redaksi yang diucapkan dan atau ditulis, tidak dapat diketahui maknanya secara pasti, kecuali oleh pemilik redaksi tersebut. Hal ini kemudian menimbulkan keanekaragaman penafsiran. Dalam keragaman

penafsiran tersebut tidak jarang dijumpai penafsiran-penafsiran yang menyimpang atau salah tafsir (*misinterpretation*).¹

Ada banyak faktor yang menyebabkan terjadinya salah tafsir. Diantara faktor yang paling menonjol adalah keterbatasan kemampuan akal manusia dan subjektifitas seorang mufasir. Di samping itu, sikap mufasir yang kurang hati-hati dalam mencantumkan riwayat dan tidak selektif dalam menerima sumber-sumber dari luar Islam, juga menjadi penyebab terjadinya kekeliruan dalam menafsirkan Al-Qur'an.² Para mufasir generasi pertama sangat berhati-hati dalam menerima riwayat berupa hadis ataupun sumber-sumber lain dari luar Islam berupa *Isrā'iliyyāt*.³ Hal itu berbeda dengan generasi sesudahnya. Di samping banyak menerimanya, mereka pun tidak jarang menanggalkan sanad-

¹ Kesalahan dalam memahami maksud firman Allah juga terjadi pada sahabat-sahabat Nabi Saw, sekalipun mereka adalah orang-orang yang secara umum turut menyaksikan turunnya wahyu, mengetahui konteksnya, serta memahami secara alamiah struktur bahasa dan kosa kata bahasa Al-Quran. Lihat, Quraish Shihab, "*Membumikan Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Masyarakat*", Bandung: Mizan, 1998, cet. XVII, hlm. 75

² Maksud dari salah tafsir di sini adalah seperti yang diungkapkan oleh Tāhir Maḥmūd berikut:

الخطأ يراد به هنا العدول عن الصراط المستقيم، والإعراض عن المنهج السليم، والإبتعاد عن الأصول الصحيحة والمصادر الأصلية الأصيلة للتفسير، وارتكاب الغلط فيه الذي هو ضد الصواب ونقيض السداد وغير الصحة وعكس الحق وخلاف الحقيقة، سواء حصل ذلك تعمدًا أو سهواً، تعنتًا أو نسيانًا.

Maksud dari kesalahan (dalam penafsiran) di sini adalah menyimpang dari jalan yang lurus, berpaling dari metode yang benar, jauh dari pokok-pokok yang benar dan sumber-sumber asli yang memiliki ketetapan dalam tafsir, melakukan kesalahan dalam penafsiran yang merupakan lawan dari kebenaran dan bertentangan dengan hakikat, baik secara sengaja atau lalai.

Lihat selengkapnya Tāhir Maḥmūd Muḥammad Ya'qūb, *Asbāb al-Khata' fī at-Tafsīr*, Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, 1425 H, hlm. 44.

³ Israiliyyat secara bahasa merupakan bentuk jama' dari kata Israiliyyah. Israil adalah nama lain dari Nabi Ya'qub, bani Israil berarti anak cucu keturunan Nabi Ya'qub. Lihat Muḥammad Abū Syahbah, *Al-Isrā'īliyyāt wa al-Mawḍū'āt fī Kutub at-Tafsīr*, Kairo: Maktabah Sunnah, 1408 H, hlm. 12. Aẓ-Ẓahabī mendefinisikan Israiliyyat dengan dua arti; a) Kisah yang perwayatannya berasal dari kalangan Yahudi yang disusupkan ke dalam kajian tafsir dan hadis. Meskipun pada perkembangannya Israiliyyat juga dinisbahkan kepada selain kaum Nasrani dan lainnya, b) kisah-kisah yang disisipkan oleh para musuh Islam ke dalam kajian tafsir dan hadis, di mana kisah itu tidak memiliki sumber yang jelas dan hanya buatan para musuh Islam belaka. Lihat Aẓ-Ẓahabī, *Al-Isrā'īliyyāt fī at-Tafsīr wa al-Ḥadīṣ*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1406 H/ 1986 M, hlm. 13-14.

sanadnya sehingga bercampurlah antara yang benar dan yang salah.⁴

Transformasi *Dakhīl* ke dalam Kajian Tafsir

Kodifikasi tafsir menjadi disiplin ilmu tersendiri dan disusun terpisah dari hadis dimulai pada abad kedua hijriyah, di mana para ahli sejarah tafsir menduga kodifikasi itu dimulai dengan munculnya kitab tafsir karya pakar ahli bahasa, Yaḥyā Ibn Ziyād al-Farrā' (w. 207 H) yang berjudul *Ma'ānī Al-Qur'ān*.⁵ Pada fase pemisahan tafsir menjadi sub bab tersendiri inilah, menjadi gerbang pintu masuknya unsur-unsur luar yang masuk ke dalam kajian tafsir, hal ini yang kemudian dikenal dengan istilah *dakhīl*.

Klimaksnya terjadi pada fase berikutnya di mana corak penafsirannya masih berbentuk riwayat, akan tetapi tidak disebutkan jalur transmisinya (*sanad*). Bahkan ada yang menukil riwayat dari orang-orang terdahulu tanpa menyebutkan sumbernya, sehingga muncullah praktik-praktik pemalsuan dalam tafsir. Bercampurlah antara riwayat sahih dan daif, dan *dakhīl* pun semakin merambah dalam kajian kitab tafsir.⁶ Ironisnya lagi, riwayat-riwayat yang tidak disebutkan sumbernya ini juga dikutip oleh generasi setelahnya, di mana mereka mengira riwayat itu berasal dari generasi terdahulu yang memiliki sumber yang valid.⁷

Kontak atau interaksi antara umat Islam dengan Ahli Kitab terutama Yahudi juga menjadi salah satu faktor yang mendorong terjadinya transformasi *dakhīl* ke dalam kajian tafsir, yaitu ditandai dengan banyaknya para tokoh Ahli Kitab yang masuk Islam, sebut saja diantaranya 'Abd al-'Azīz Ibn Juraij, 'Abdullāh Ibn Salām, Ka'b al-Aḥbār, dan Wahb Ibn Munabbih. Sehingga tidak bisa dipungkiri bahwa keberadaan mereka sebagai sumber primer riwayat Israiliyyat memberi pengaruh yang cukup signifikan dalam proses tersebarnya riwayat-riwayat tersebut.

⁴ Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Israiliyyat dalam tafsir ath-Thabari dan Tafsir Ibn Katsir*, Bandung: Pustaka Setia, 1999, hlm. 16-17

⁵ Ahmad Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hlm. 40.

⁶ Az-Žahabī, *Al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr Al-Qur'ān al-Kaīm*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1406 H/ 1986 M, hlm. 15.

⁷ Abū Syahbah, *Al-Isrā'īliyyāt wa al-Mauḍū'āt fī Kutub at-Tafsīr*, hlm. 73.

Istilah *ad-dakhīl* sebagaimana penuturan Ibrahim Syuaib, pertama kali dicetuskan dan diperkenalkan kepada publik tahun 1980-an oleh Ibrāhīm Khalīfah melalui bukunya *Ad-Dakhīl fī at-Tafsīr*.⁸ Ibrāhīm Khalīfah menyebutkan bahwa di antara faktor yang melatarbelakangi munculnya *ad-dakhīl* adalah karena orang-orang yang berasal dari luar Islam seperti Yahudi, Nasrani dan kelompok-kelompok lain yang memusuhi Islam berusaha menyelipkan beberapa kebohongan untuk melemahkan otentisitas Al-Qur'an, dengan mencari-cari kontradiksi antara satu teks ayat dengan yang lain sehingga memberi kesan adanya ketidakserasian antar teks ayat Al-Qur'an itu sendiri.⁹ Mereka ingin merongrong akidah umat Islam dengan memasukkan khurafat-khurafat dan kebatilan-kebatilan ke dalam Al-Qur'an supaya umat Islam menjadi ragu dengan akidah yang selama ini mereka anut.

Definisi *ad-Dakhīl*

Ditinjau dari sudut pandang bahasa, istilah *ad-dakhīl* berasal dari kata kerja *dakhila* yang bermakna bagian dalam yang rusak dan cacat.¹⁰ Ar-Rāgib al-Aṣfahānī menyebutkan bahwa kata '*dakhala*' merupakan kinayah dari suatu kerusakan.¹¹ Dalam *Tartīb al-Qāmūs al-Muḥīṭ* disebutkan dua bentuk nomina dari kata kerja *dakhila*, yaitu: *ad-dakhalu* dan *ad-dakhlū*. *Ad-dakhalu* bermakna kerusakan yang menyerang akal dan jasmani manusia, sementara kata *ad-dakhlū* berarti penyakit, aib dan keraguan.¹²

Az-Zamakhsharī dalam kitabnya *Asās al-Balāgh* mengartikannya sebagai aib atau makanan yang bisa merusak tubuh.¹³ Definisi hampir senada juga dikemukakan al-Fairūzābādī

⁸ Ibrahim Syuaib, *Metodologi Kritik Tafsir; Ad-Dakhīl fī at-Tafsīr*, Bandung: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Jati, 2008, hlm. ii.

⁹ Lihat Ibrāhīm Khalīfah, *Ad-Dakhīl fī at-Tafsīr*, Kairo: Universitas al-Azhar, 1417 H/ 1996 M, hlm. 41.

¹⁰ Ibrāhīm Muṣṭafā, *Al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Istanbul: Dār ad-Da'wah, 1990, hlm. 275.

¹¹ Ar-Rāgib al-Aṣfahānī, *Al-Mufradāt fī Garīb Al-Qur'ān*, Lubnan: Dār al-Ma'rifah, t.th, hlm. 166.

¹² At-Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī, *Tartīb al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Riyad: Dār 'Ālam al-Kutub, 1417 H/ 1996 M, hlm. 161. Lihat juga Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dār Ṣādir, 1956, jil. 11, hlm. 241.

¹³ Az-Zamakhsharī, *Asās al-Balāgh*, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1341, jil. 1, hlm. 131.

dalam *Al-Qāmūs al-Muḥīt*, kata *ad-dakhil* diartikan sebagai suatu penyakit atau kerusakan yang masuk ke dalam tubuh manusia atau menyerang akalanya.¹⁴ Ar-Rāzī memaknai *ad-dakhil* sebagai sebuah aib atau keraguan. Sementara kata '*dakhalan*' dalam Surah an-Nahl/16: 94 (*wa lā tattakhizū aimānakum dakhalan*) bermakna suatu perbuatan makar atau penipuan.¹⁵

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa istilah *ad-dakhil* yang berasal dari kata kerja *dakhila* mempunyai konotasi arti yang hampir mirip, yaitu: kerusakan, aib, penyakit, makar dan penipuan. Makna ini juga seperti terkandung dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh At-Tirmizī dalam kitab *Sunan-nya*¹⁶.

Sedangkan istilah *ad-dakhil* dalam kajian tafsir yaitu suatu metode atau cara penafsiran yang tidak memiliki asal penempatannya dalam Islam, bertentangan dengan ruh Al-Qur'an dan bertolak belakang dengan akal sehat, sehingga memunculkan pemahaman yang tidak tepat terhadap Al-Qur'an.¹⁷

Ibrāhīm Khalīfah dalam bukunya *Ad-Dakhil fī at-Tafsīr* mendefinisikan *ad-dakhil* sebagai penafsiran yang tidak memiliki sumber yang valid dalam Islam, baik penafsiran tersebut menggunakan riwayat-riwayat hadis lemah dan palsu ataupun menggunakan teori-teori sesat.¹⁸

Menurut Jamāl Muṣṭafā an-Najjār, *ad-dakhil* adalah penafsiran yang didustakan kepada Rasulullah saw, sahabat dan tabiin, atau penafsiran dengan menggunakan riwayat yang memang bersumber

¹⁴ Al-Fairūzābādī, *Al-Qāmūs al-Muḥīt*, Mesir: Al-Maktabah at-Tijāriyyah al-Kubrā, t.th, jil. 1, hlm. 1290.

¹⁵ Ar-Rāzī, *Mukhtār al-Ṣiḥḥah*, Beirut: Maktabah Lubnān Nasyirūn, 1415 H/ 1995 M, jil. 1, hlm. 218. Lihat juga Ismā'īl Ibn Ḥammād al-Jauharī, *Al-Mu'jam aṣ-Ṣiḥḥah*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1426 H/ 2005 M, *Bāb dakhala*, hlm. 335. Lihat juga aṭ-Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī, *Tartīb al-Qāmūs al-Muḥīt*, hlm. 160.

¹⁶ At-Tirmizī, *Sunan at-Tirmizī*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turās al-'Arabī, t.th, *Bāb Sūrah al-Nisā'*, jil. 5, hlm. 244.

¹⁷ 'Abd al-Wahāb Fāyḍ, *Ad-Dakhil fī Tafsīr Al-Qur'an al-Karīm*, Kairo: Maṭba'ah al-Ḥaḍārah al-'Arabīyyah, 1401 H/ 1980 M, hlm. 3. Kajian tentang ini oleh kalangan mufasir klasik dikenal dengan sebutan *Uṣūl at-Tafsīr*. Ibn Taimīyah (w. 728 H) dianggap sebagai ulama yang pertama kali membahas kajian ini dalam satu buku berjudul *Muqaddimah fī Uṣūl at-Tafsīr*.

¹⁸ Ibrāhīm Khalīfah, *Ad-Dakhil fī at-Tafsīr*, hlm. 22.

dari sahabat atau tabiin, tetapi riwayat tersebut tidak memenuhi syarat diterimanya sebuah riwayat.¹⁹

Bentuk-bentuk *Dakhīl*

Dakhīl terdiri dari dua macam *pertama* *Dakhīl an-Naql*, yang meliputi:

1. *Dakhīl an-Naql Pertama* yaitu tafsir Al-Qur'an dengan hadis yang tidak layak untuk dijadikan dalil, misalnya interpretasi Al-Qur'an dengan menggunakan hadis palsu dan hadis daif. Maḥmūd at-Ṭaḥḥān menjelaskan bahwa hadis yang layak dijadikan *hujjah* adalah yang sampai pada derajat *ṣaḥīḥ* dan *ḥasan*. Sementara hadis daif mempunyai persyaratan khusus dalam penerimaannya.²⁰
2. *Dakhīl an-Naql Kedua* yaitu penafsiran Al-Qur'an dengan pendapat sahabat yang tidak valid, seperti menggunakan riwayat palsu yang disandarkan kepada sahabat atau derajat sanadnya daif.²¹
3. *Dakhīl al-Naql Ketiga* yaitu penafsiran dengan pendapat sahabat yang diduga mengacu riwayat Israiliyat. Bentuk *dakhīl an-naql* ketiga ini meliputi riwayat Israiliyyat yang bertentangan dengan Al-Qur'an dan hadis sahih, dan riwayat Israiliyat yang tidak sesuai dengan Al-Qur'an atau hadis sahih.
4. *Dakhīl al-Naql Keempat* penafsiran Al-Qur'an dengan pendapat sahabat yang bertentangan satu sama lain, dimana pendapat tersebut tidak bisa dikompromikan. Az-Zarkasyī, sebagaimana dikutip juga oleh Ibrahim Syuaib, menjelaskan bahwa ketika ditemukan ada pendapat salah satu sahabat yang bertentangan dengan pendapat sahabat lain, di mana keduanya memiliki derajat yang sahih, maka yang diunggulkan adalah pendapat sahabat yang pakar di bidangnya masing-masing.

¹⁹ Jamāl Muṣṭafā an-Najjār, *Uṣūl ad-Dakhīl fī at-Tafsīr Ayy at-Tanzīl*, Kairo: Universitas al-Azhar, 1430 H/ 2009 M, hlm. 26.

²⁰ Lihat Maḥmūd at-Ṭaḥḥān, *Taisīr Muṣṭalah al-Hadīs*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th. hlm. 54. Ibn Ḥajar menyebutkan tiga syarat yang harus dipenuhi jika mengamalkan hadis daif, yaitu: kedaiannya tidak terlalu parah, hadis tersebut termasuk hadis yang boleh diamalkan dan ketika mengamalkannya tidak boleh meyakini hadis tersebut secara pasti.

²¹ Ibrāhīm Khalīfah, *Ad-Dakhīl fī at-Tafsīr*, hlm. 33.

5. Dakhil an-Naql Kelima yaitu penafsiran Al-Qur'an dengan pendapat tabiin yang tidak valid, seperti riwayat yang dipalsukan atau sanadnya daif.
6. Dakhil an-Naql Keenam yaitu Interpretasi Al-Qur'an dengan hadis mursal yang berupa riwayat Israiliyyat, meskipun sejalan dengan Al-Qur'an dan hadis sahih, selama hadis mursal tersebut tidak diperkuat oleh sumber lain yang bisa mengangkatnya ke posisi *hasan li gairihi*.
7. Dakhil an-Naql Ketujuh yaitu interpretasi Al-Qur'an dengan empat bentuk *asil an-naql* pertama yang bertolak belakang dengan logika.²²
8. Dakhil an-Naql Kedelapan yaitu interpretasi Al-Qur'an dengan tiga bentuk *asil an-naql* terakhir²³ yang bertolak belakang dengan logika, meskipun logika tersebut bersifat asumtif.
9. Dakhil an-Naql Kesembilan yaitu interpretasi Al-Qur'an dengan salah satu bentuk *asil an-naql* yang bertolak belakang dengan *asil an-naql* yang lebih kuat kedudukannya.²⁴

Kedua, Dakhil ar-Ra'y. Jenis ini memiliki beberapa bentuk yaitu [1] Kesalahpahaman karena syarat-syarat ijtihad²⁵ yang tidak terpenuhi, meskipun mempunyai niat yang baik; [2] Penolakan terhadap makna literal sebuah teks; [3] Terlalu berpegang pada makna literal teks dan mengabaikan logika, seperti kelompok *Musyabbihah* dan *Mujassimah*; [4] Terlalu berorientasi pada

²² Empat bentuk *asil an-naql* yang pertama sebagaimana klasifikasi Ibrahim Khalifah yaitu; interpretasi Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, interpretasi Al-Qur'an dengan hadis yang layak dijadikan hujah, interpretasi Al-Qur'an dengan pendapat Sahabat yang kedudukannya *marfu'*, dan interpretasi Al-Qur'an dengan ijma' sahabat atau tabiin. Lihat Ibrahim Khalifah, *Ad-Dakhil fi at-Tafsir*, hlm. 33.

²³ Tiga bentuk *asil an-naql* yang terakhir yaitu; [1] interpretasi Al-Qur'an dengan pendapat sahabat yang berbeda satu sama lain tetapi masih bisa dikompromikan; [2] Interpretasi dengan pendapat sahabat yang bukan merupakan hasil ijma' dan tidak berbeda dengan pendapat sahabat lain, [3] Interpretasi dengan atsar tabiin yang memiliki derajat *marfu' mursal*. Lihat Ibrahim Khalifah, *Ad-Dakhil fi at-Tafsir*, hlm. 33-34.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Para mujtahid harus memiliki kapabilitas di antaranya menguasai pengetahuan tentang Al-Qur'an, Sunnah, kaidah-kaidah bahasa, Ushul Fikih, dan perkara-perkara yang menjadi Ijma' ulama. Lihat selengkapnya Muhammad ibn Isma'il as-San'ani, *Irsyad an-Nuqad Ilā Taisir al-Ijtihad*, Kuwait: Ad-Dār as-Salafiyah, 1405, hlm, 8-10.

penggalian makna filosofis; [5] Terlalu memaksakan dalam menonjolkan segi *i'rāb* dan bahasa; Pengungkapan segi *i'jāz Al-Qur'an* yang dibuat-buat terutama dari aspek keilmiahannya, atau penerapan teori sains yang belum mapan; [6] Peningkaran terhadap Al-Qur'an dan berusaha membuat tipu daya dalam Islam, seperti kelompok *Bahā'iyah*, *Bābiyyah* dan *Qādiyāniyyah*.

***Ad-Dakhīl* dalam Penafsiran Al-Qurṭubī**

1. Tafsir Q.S. al-Baqarah/2: 34

Dan (Ingatlah) ketika kami berfirman kepada para malaikat: "Sujudlah kamu kepada Adam," Maka sujudlah mereka kecuali Iblis; ia enggan dan takabur dan adalah ia termasuk golongan orang-orang yang kafir.

Dalam ayat ini diterangkan bahwa Allah memerintahkan kepada para malaikat agar mereka bersujud kepada Adam. Maka malaikat menaati perintah tersebut kecuali iblis yang enggan melakukannya. Perintah sujud tersebut hanyalah sebagai bentuk penghormatan semata dan bukan sujud ibadah sebagaimana sujud seorang makhluk kepada penciptanya.

Islam mengajarkan bahwa sujud ibadah hanya boleh dilakukan kepada Allah swt semata. Pada hakikatnya, sujud kepada Allah ada dua macam. *Pertama*, sujud manusia kepada Allah dalam beribadah seperti sujud salat, sujud tilawah dan sujud syukur menurut cara-cara yang telah ditentukan dalam syariat Islam. *Kedua*, sujud semua makhluk kepada Allah dengan arti tunduk dan pantuh kepada-Nya, seperti dalam Firman Allah:

Dan tumbuh-tumbuhan dan pohon-pohonan kedua-duanya tunduk kepada-Nya. (Q.S. al-Raḥmān/55: 6)

Hanya kepada Allah-lah sujud (patuh) segala apa yang di langit dan di bumi, baik dengan kemauan sendiri ataupun terpaksa (dan sujud pula) bayang-bayangnya di waktu pagi dan petang hari. (Q.S. ar-Ra'd/ 13: 15)²⁶

Permasalahan yang timbul dari ayat ini diantaranya adalah apakah iblis termasuk golongan malaikat ataukah masuk kalangan jin. Perbedaan ini muncul karena ada dua pemahaman yang berbeda terkait jenis *istisna'* (لا) pada ayat ini. *Istisna'* terdiri dari dua macam, yaitu *istišnā' muttaṣil* dan *istišnā' munqaṭi'*.²⁷

²⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jakarta: Departemen Agama RI, 2004, jil. 1, hlm. 68-69.

²⁷ *Istišnā' muttaṣil* adalah pengecualian sesuatu di mana *mustašnā fīhi* (kalimat yang dikecualikan) sejenis dengan *mustašnā minhu* (kalimat yang umum). Sementara *istišnā' munqaṭi'* adalah pengecualian sesuatu di mana

Menurut al-Qurṭubī, istisna' dalam ayat ini adalah *istiṣnā'* *muttaṣil* yang berarti bahwa iblis termasuk golongan malaikat. Al-Qurṭubī juga mengutip beberapa perkataan ulama, diantaranya yang berasal dari Samāk Ibn Ḥarb dari Ikrimah dari Ibn Abbās yang berkata:

كان إبليس من الملائكة فلما عصى الله غضب عليه فلعنه فصار شيطانا.²⁸

'Iblis termasuk golongan malaikat, namun ketika ingkar kepada Allah, maka Allah durhaka dan melaknatnya sehingga ia menjadi setan'.

Penafsiran yang dikemukakan al-Qurṭubī di atas termasuk kategori *dakhil an-naql pertama* yaitu interpretasi Al-Qur'an dengan menggunakan hadis yang tidak layak dijadikan *hujjah*. Dan bahkan riwayat di atas jelas-jelas sangat bertentangan dengan dalil Al-Qur'an yang lebih kuat, diantaranya adalah:

Pertama, riwayat di atas sangat bertentangan dengan firman Allah yang menyebutkan dengan jelas bahwa iblis termasuk golongan jin yang menentang perintah Allah untuk bersujud kepada Adam.

Dan (Ingatlah) ketika kami berfirman kepada para malaikat: "Sujudlah kamu kepada Adam, Maka sujudlah mereka kecuali iblis. dia adalah dari golongan jin, Maka ia mendurhakai perintah Tuhannya. patutkah kamu mengambil dia dan turunan-turunannya sebagai pemimpin selain daripada-Ku, sedang mereka adalah musuhmu? amat buruklah Iblis itu sebagai pengganti (dari Allah) bagi orang-orang yang zalim. (Q.S. al-Kahf/18: 50).

Menurut az-Zamakhsyarī huruf *fa'* pada kalimat (ففسق) merupakan *fā' sababiyyah* untuk menguatkan bahwa iblis durhaka sebab dia termasuk golongan jin dan bukan dari kalangan malaikat.²⁹ Pendapat senada diungkapkan Ibnu 'Asyūr bahwa *istiṣnā'* pada ayat di atas merupakan *istiṣnā' munqaṭi'* karena iblis bukan dari kalangan malaikat.³⁰

mustaṣnā fīhi tidak sejenis dengan *mustaṣnā minhu*. Lihat Amīl Badī' Ya'qūb, *Mausū'ah an-Nahw wa aṣ-Ṣarf wa al-I'rāb*, Beirut: Dār al-'Ilm al-Malāyīn, 1988, hlm. 43.

²⁸ Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an*, Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 1431 H/2010 M, jil. 1, hlm. 275.

²⁹ Az-Zamakhsyarī, *Al-Kasasyāf*, Beirut: Dār Ihyā' al-Turās al-'Arabī, t.th, jil. 3, hlm. 488.

³⁰ Ibn 'Asyūr, *At-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Tunis: Dār Saḥnūn, 1997, jil. 1, hlm. 423.

Kedua, seandainya iblis termasuk golongan malaikat, lalu mengapa ia menentang perintah Allah? sebab seorang malaikat tidak mungkin menentang Allah. Hal ini sebagaimana ditegaskan dalam firman-Nya Q.S. at-Taḥrīm/66: 6:

Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, keras, dan tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan.

Ketiga, dilihat dari proses penciptaannya, malaikat dan iblis diciptakan dari materi yang berbeda. Malaikat diciptakan dari cahaya, sementara iblis seperti pengakuannya sendiri diciptakan dari api.

Iblis berkata: "Aku lebih baik daripadanya, Karena Engkau ciptakan Aku dari api, sedangkan dia Engkau ciptakan dari tanah" (QS. Ṣād [38]: 76).

Seandainya iblis termasuk golongan malaikat, maka ia akan mengatakan bahwa dirinya diciptakan dari cahaya sebagaimana asal penciptaan malaikat.

M. Quraish Shihab dalam tafsirnya menguraikan penjelasan ayat ini. Menurutnya, terjemahan penggalan ayat di atas (إلا إبليس (أبى)) yang tepat adalah *tetapi iblis enggan*, bukan *kecuali iblis*. Dalam kaedah bahasa Arab, kata (لا) bisa termasuk *istiṣnā' mutṭaṣil* dan bisa juga merupakan *istiṣnā' munqati'*. *Istiṣnā' mutṭaṣil* memiliki arti bahwa yang dikecualikan adalah bagian dari kelompok atau jenis yang sama dengan sebelumnya. Berbeda dengan *istiṣnā' munqati'*, dimana yang dikecualikan tidak termasuk bagian dari kelompok yang disebutkan sebelumnya. Dalam keadaan demikian, menurut Quraish Shihab, kata (لا) tidak diterjemahkan dengan kata *kecuali*, namun diterjemahkan dengan kata *tetapi*.³¹

2. Tafsir Q.S. al-Baqarah/2: 36

Lalu keduanya digelincirkan oleh syaitan dari surga itu dan dikeluarkan dari keadaan semula dan kami berfirman: "Turunlah kamu! sebagian kamu menjadi musuh bagi yang lain, dan bagi kamu ada tempat kediaman di bumi, dan kesenangan hidup sampai waktu yang ditentukan.

Ayat ini menjelaskan bahwa setan telah menggoda Adam dan istrinya sehingga akhirnya mereka tergoda dan melanggar larangan Allah untuk tidak memakan buah pohon itu. Karena kesalahan itulah, Allah mengeluarkan mereka dari surga di mana mereka

³¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, Jakarta: Lentera Hati, 2000, jil. 1, hlm. 150.

selalu memperoleh kenikmatan di dalamnya. Sejak saat itu mereka dan setan selalu bermusuhan satu sama lain.³²

Dalam menafsirkan ayat di atas, al-Qurtubī menyebutkan sebuah hadis berikut ini:

عن وهب بن منبه: دخل الجنة في فم الحية وهي ذات أربع كالبحثية³³ من أحسن دابة خلقها الله تعالى بعد أن عرض نفسه على كثير من الحيوان فلم يدخله إلا الحية؛ فلما دخلت به الجنة خرج من جوفها إبليس، فأخذ من الشجرة التي نهى الله آدم وزوجه عنها، فجاء بها إلى حواء فقال: انظري إلى هذه الشجرة، ما أطيب ريحها وأطيب طعمها وأحسن لونها!! فلم يزل يغويها حتى أخذتها حواء فأكلتها. ثم أغوى آدم، وقالت له حواء: كل فإني قد أكلت فلم يضرني، فأكل منها فبدت لهما سواتهما وحصلا في حكم الذنب؛ فدخل آدم في جوف الشجرة، فناداه ربه: أين أنت؟ فقال: أنا هذا يا رب!! قال: ألا تخرج؟ قال أستحي منك يا رب!! قال: اهبط إلى الأرض التي خلقت منها. ولعنت الحية وردت قوائمها في جوفها وجعلت العداوة بينها وبين بني آدم.³⁴

‘Dari Wahb Ibn Munabbih: surga masuk ke dalam mulut ular yang memiliki empat kaki sejenis unta yang merupakan binatang terbaik yang diciptakan Allah SWT dan setelah memperlihatkan dirinya kepada binatang lain, mereka tidak masuk ke dalam surga kecuali ular; ketika ular masuk surga, iblis keluar dari mulut ular, kemudian iblis mengambil buah-buahan dari pohon yang dilarang oleh Allah SWT dan membawanya ke hadapan Hawa sambil merayu: ‘Lihatlah buah-buahan ini, yang sangat harum aromanya, enak rasanya dan bagus warnanya!! Iblis terus merayu hingga akhirnya Hawa mengambil dan memakannya. Kemudian Iblis juga merayu Adam. Hawa berkata kepada Adam: ‘makanlah karena saya telah memakannya dan tidak membahayakanmu, Adam pun memakan buah-buahan tersebut. Akibatnya aurat mereka terbuka dan keduanya berdosa. Lalu Adam menyelip ke dalam pepohonan yang terdapat di surga. Hingga Allah SWT. memanggil Adam, ‘Dimanakah kamu?’, Adam menjawab: ‘Saya di sini Ya Rabb’. Lalu Allah SWT. Bertanya kembali, ‘Kenapa tidak keluar?’, Adam menjawab ‘Saya malu Ya Allah!!’. Kemudian Allah berfirman: ‘turunlah ke bumi dimana engkau diciptakan darinya. (Hukumannya) ular tersebut terlaknat dan kakinya ditiadakan serta akan menjadi musuh antara ular tersebut dan bani Adam.’

Riwayat yang juga dikutip oleh aṭ-Ṭabarī dalam tafsirnya *Jāmi’ al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān* ini berbicara tentang proses masuknya iblis ke dalam surga, serta cara atau trik yang digunakan iblis untuk

³² Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Tafsirnya*, jil. 1, hlm. 73 dan 74.

³³ *Bukhtiyah* bentuk pluralnya adalah *bukhātī*. *Bukhtiyah* adalah sejenis unta betina, diartikan juga dengan sejenis unta yang memiliki leher panjang. Lihat Kamāl al-Dīn Muḥammad Ibn Mūsā al-Damīrī, *Ḥayāt al-Ḥayawān al-Kubrā*, Mesir: Maṭba’ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalbī, 1398 H/ 198 M), hlm. 162.

³⁴ Al-Qurtubī, *Al-Jāmi’ li Ahkām Al-Qur’ān*, jil. 1, hlm. 291.

menggoda Nabi Adam dan Hawa. Ditinjau dari aspek matannya, hadis di atas memiliki banyak kejanggalan. *Pertama*, bagaimana mungkin iblis bisa kembali masuk ke dalam surga, padahal ia telah berada di luar surga. Aṭ-Ṭabarī mengomentari bahwa masuknya kembali iblis ke surga tidak masuk akal dan tidak dapat dijadikan pegangan karena tidak ada nas yang menyatakan hal tersebut.³⁵

Ar-Rāzī dalam tafsirnya menguraikan beberapa pendapat terkait hal ini. Pendapat pertama, dikemukakan oleh Wahb Ibn Munabbih dan as-Saddi dari Ibn ‘Abbās yang menceritakan bahwa ketika iblis tidak diperbolehkan masuk ke dalam surga, maka ia menyelundupkan diri dengan masuk ke dalam mulut ular. Terkait pendapat ini, ar-Rāzī 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*. Pendapat kedua, iblis masuk ke dalam surga dengan menjelma bentuk seekor binatang, pendapat ini kelemahannya lebih sedikit dari pendapat pertama. Pendapat ketiga, Adam dan Hawa saat itu sedang berada di pintu surga, sementara iblis berada di dekat pintu tersebut, sehingga iblis bisa menggoda keduanya. Pendapat keempat, iblis saat itu berada di bumi, namun bisikan iblis kepada keduanya bisa sampai ke langit. Sebagian ulama mengatakan bahwa pendapat terakhir ini jauh dari kebenaran, karena bisikan adalah perkataan yang samar atau tidak terang-terangan, lalu bagaimana mungkin perkataan seperti itu dari bumi bisa sampai ke langit?³⁶

Kejanggalan kedua adalah bentuk ular yang digambarkan adalah memiliki empat kaki, padahal ular adalah termasuk binatang melata. Benarkah ular pada masa dahulu memiliki bentuk yang berbeda dengan ular yang ada saat ini.

Sementara dari aspek sanadnya, penulis belum mendapati sanad lengkap hadis di atas. Wahb Ibn Munabbih sebagai sumber hadis di atas dianggap *siqah* oleh beberapa ulama, diantaranya Abū Zur‘ah,

³⁵ Aṭ-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl Al-Qur’ān*, Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1420 H/ 2000 M, jil. 1, hlm. 238.

³⁶ Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-Gayb*, Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turās al-‘Arabī, t.th, jil. 1, hlm. 388. Muḥammad Ibrāhīm al-Ḥifnāwī juga memberikan catatan yang sama terkait hadis yang dikutip oleh al-Qurṭubī di atas dengan merujuk pada uraian ar-Rāzī di atas.

an-Nasā'ī dan Ibn Hibbān. Sementara al-Bukhārī meriwayatkan satu hadis dari Wahb.³⁷ Sedangkan beberapa ulama lain seperti Ahmad Amīn dan Muḥammad Rasyīd Riḍā menuduhnya sebagai pendusta.³⁸ Abū Syahbah dalam kitabnya *Al-Isrā'iliyyāt wa al-Mauḍū'āt fī Kutub at-Tafsīr* mengomentari bahwa jalur transmisi sanadnya daif dan tertolak.³⁹

Penulis sepakat dengan pernyataan Jamāl Muṣṭafā an-Najjār, menurutnya Wahb adalah seorang yang *siqah*, namun meskipun begitu periwayatannya masih harus diteliti. Apabila memenuhi syarat penerimaan sebuah hadis, maka harus diterima. Namun, jika didapati unsur-unsur yang menyebabkan hadis tersebut ditolak, maka periwayatannya ditolak. Karenanya, penulis menyimpulkan bahwa riwayat di atas termasuk bentuk *dakhil an-naql pertama*, yaitu interpretasi Al-Qur'an dengan menggunakan dalil yang tidak layak dijadikan *hujjah* karena derajatnya daif dan matannya banyak mengandung 'illah (cacat).

3. Tafsir Q.S. al-Baqarah/2: 104

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu katakan (kepada Muhammad): "Rā'ina", tetapi Katakanlah: "Unzhurnā", dan "dengarlah". dan bagi orang-orang yang kafir siksaan yang pedih.

Allah SWT melarang para sahabat Nabi mengucapkan kata-kata *rā'inā* (perhatikanlah kami). Pada mulanya kata tersebut memang biasa diucapkan oleh para sahabat kepada Nabi yang kemudian ditiru oleh orang Yahudi dengan mengubahnya menjadi *ra'unah* (bodoh sekali) sebagai bentuk ejekan kepada Nabi. Sehingga Allah memerintahkan para sahabat untuk menggantinya dengan kata *unzhurnā* yang memiliki arti sama dengan kata *rā'inā* (perhatikanlah kami).⁴⁰

Al-Qurtubī menyebutkan hadis yang menceritakan tentang sebab turunnya Q.S. al-Baqarah/2: 104 berikut ini:

قال ابن عباس: كان المسلمون يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم: راعنا. على جهة الطلب والرغبة من المراعاة- أي التفت إلينا، وكان هذا بلسان اليهود سباً، أي اسمع لا

³⁷ Ibn Hajar al-ʿAsqalānī, *Tahzīb at-Tahzīb*, Beirut: Dār al-Fikr, 1404 H/ 1984 M, jil. 9, hlm. 183, 184.

³⁸ Jamāl Muṣṭafā an-Najjār, *Uṣūl ad-Dakhīl fī Tafsīr Ayy at-Tanzīl*, hlm. 135.

³⁹ Abū Syahbah, *Al-Isrā'iliyyāt wa al-Mauḍū'āt fī Kutub at-Tafsīr*, hlm. 173-174.

⁴⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jil. 1, hlm. 151.

سمعت، فاغتتموها وقالوا: كنا نسبه سرا فالآن نسبه جهرا، فكانوا يخاطبون بها النبي صلى الله عليه وسلم ويضحكون فيما بينهم، فسمعها سعد بن معاذ وكان يعرف لغتهم، فقال لليهود: عليكم لعنة الله! لئن سمعتها من رجل منكم يقولها للنبي صلى الله عليه وسلم لأضربن عنقه، فقالوا: أولستم تقولونها؟ فنزلت الآية.⁴¹

Namun al-Qurṭubī tidak menyebutkan secara lengkap jalur transmisi sanad periwayatan tersebut. Al-Qurṭubī hanya menyebutkan bahwa riwayat tersebut bersumber dari sahabat Ibn ‘Abbās. Muḥammad Abū Syahbah menyebutkan bahwa hadis ini diriwayatkan oleh Abū Nu‘aim dalam kitabnya *Ad-Dalā’il* dengan sanad dari Muḥammad Ibn Marwān as-Saddī dari al-Kalbī dari Abū Ṣāliḥ dari Ibn ‘Abbās. Menurut Abū Syahbah silsilah (jalur transmisi) sanad tersebut merupakan *silsilah al-kizb* (jalur transmisi dusta).⁴² Ibn Ḥajar menyebutkan as-Saddī sebagai *muttahaḥ bi al-kazib* (tertuduh berdusta).⁴³ Kemudian, al-Kalbī sendiri mengakui, semua hadis yang saya riwayatkan dari Abū Ṣāliḥ adalah bohong.⁴⁴ Ungkapan tersebut juga disebutkan oleh al-Suyūṭī dalam kitabnya *Ad-Durr al-Mansūr*.⁴⁵

Periwayatan hadis seperti di atas dikategorikan sebagai bentuk *dakhīl an-naql pertama* karena menggunakan riwayat yang daif bahkan salah satu rawinya dituduh berdusta. Dan sangat disayangkan al-Qurṭubī tidak memberi komentar apapun terkait hadis ini. Karena sikap tersebut tidak sesuai dengan sabda Nabi saw yang menyebutkan:

بلغوا عني ولو آية وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج ومن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار

Sampaikanlah apa yang kalian dengar dari saya walaupun satu ayat, dan ceritakanlah apa yang kalian peroleh dari Bani Israil dan tidak ada larangan. Siapa saja yang berdusta atas nama saya dengan sengaja, maka tempat baginya adalah neraka.

Hadis di atas mengisyaratkan dua hal, yaitu kebolehan meriwayatkan hadis yang bersumber dari Bani Israil baik yang

⁴¹ Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi’ li Aḥkām Al-Qur’ān*, jil. 1, hlm. 475.

⁴² Abū Syahbah, *Al-Isrā’ iliyāt wa al-Mawḍū‘āt fī Kutub at-Tafsīr*, hlm. 148, 303.

⁴³ Ibn Ḥajar, *Taqrīb at-Tahzīb*, Suria: Dār al-Rasyīd, 1406, jil. 2, hlm. 131.

⁴⁴ Aḏ-Ḍahabī, *Mīzān al-Itidāl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995, jil. 3, hlm. 557.

⁴⁵ As-Suyūṭī, *Ad-Durr al-Mansūr*, jil. 6, hlm. 423.

sudah diketahui kebohongannya atau riwayat yang masih diragukan kebenarannya. Dan penyebutan riwayat Israiliyat yang belum diketahui kebenarannya dalam kitab tafsir tidak sejalan dengan hadis Nabi, karena penyebutan riwayat Israiliyat tersebut bisa dinilai sebagai pembenaran atas riwayat tersebut.

لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقلوا آمنا بالله وما أنزل إلينا^{٤٦}

Janganlah kalian membenarkan Ahli Kitab dan jangan pula mengingkarinya, tetapi katakanlah 'kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada kami'.

4. Tafsir Q.S. al-Baqarah/2: 168

Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan; Karena Sesungguhnya setan itu adalah musuh yang nyata bagimu.

Perintah pada ayat di atas tidak hanya ditujukan untuk orang-orang yang beriman, tetapi ditujukan untuk seluruh manusia. Tidak semua yang ada di dunia otomatis halal dikonsumsi. Allah menciptakan ular berbisa misalnya, bukan untuk dimakan, tetapi untuk dimanfaatkan bisanya sebagai obat. Aktifitas yang berkaitan dengan jasmani seperti makan, seringkali digunakan setan untuk memperdaya manusia. Karenanya, Allah mengingatkan supaya manusia tidak terjerumus mengikuti langkah-langkah setan yang merupakan musuh nyata bagi manusia.⁴⁷

Dalam penafsirannya, al-Qurtubī menyebutkan sebuah riwayat yang bersumber dari ‘Abdullāh Ibn ‘Umar berikut ini:

وَقَالَ بَعْدَ اللَّهِ بن عمر: (إِنَّ لِإِبْلِيسَ مَوْثِقًا فِي الْأَرْضِ السُّفْلَى، فَإِذَا تَحَوَّكَ فَإِنَّ كُلَّ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ بَيْنَ اثْنَيْنِ فَصَاعِدًا مِنْ تَحْرِكِهِ).^{٤٨}

‘Abdullāh Ibn ‘Umar berkata: Sesungguhnya iblis bertindak dengan penuh kepercayaan di bumi yang paling rendah, jika iblis bergerak maka semua kejahatan di bumi yang terjadi antara dua orang akan bertambah karena gerakan iblis tersebut.

Penulis belum mendapati sumber sanad yang lengkap riwayat di atas. Sejauh penelusuran penulis, tidak ada satu pun mufasir yang menyebutkan riwayat tersebut kecuali al-Qurtubī. Begitu juga

⁴⁶ Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī, Kitāb at-Tafsīr, Bāb Qūlū Āmannā Billāh.

⁴⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, jil. 1, hlm. 354.

⁴⁸ Al-Qurtubī, *Al-Jāmi‘ li Ahkām Al-Qur‘ān*, jil. 1, hlm. 605.

dalam kitab-kitab hadis, penulis tidak mendapati periwayatan hadis seperti ini. Sehingga asal usul sumber riwayat tersebut patut dipertanyakan.

Kemudian jika ditinjau dari aspek matannya, riwayat ini sangat tidak masuk akal. Bagaimana mungkin tindak kejahatan di dunia bisa bertambah hanya karena gerakan-gerakan iblis. Padahal dalam Al-Qur'an ditegaskan:

Malahan kaum Nuh itu berkata: "Dia cuma membuat-buat nasihatnya saja". Katakanlah: "Jika Aku membuat-buat nasihat itu, Maka Hanya Akulah yang memikul dosaku, dan Aku berlepas diri dari dosa yang kamu perbuat". (Q.S. Hūd/11: 35).

Dan bahwasanya seorang manusia tiada memperoleh selain apa yang Telah diusahakannya. (Q.S. an-Najm/53: 39)

Ayat di atas menegaskan bahwa manusia tidak memikul dosa yang dikerjakan oleh manusia lain. Manusia menanggung beban dosa yang disebabkan oleh tindakannya sendiri. Setan memang sudah menyatakan diri akan selalu menggoda manusia dari arah manapun supaya terjerumus ke dalam bahaya (Q.S. al-A'raf/7: 17). Namun, manusia dianugerahi akal supaya bisa memilih dan membedakan antara yang baik dan buruk. Dengan kekuatan akal itulah manusia bisa terhindar dari godaan setan yang menyesatkan. Jadi, kejahatan yang dilakukan manusia disebabkan oleh perbuatannya sendiri.

Dari sini, penulis menyimpulkan bahwa riwayat tersebut termasuk bentuk *dakhīl an-naql kedua*, yaitu penafsiran Al-Qur'an dengan hadis palsu yang disandarkan kepada sahabat. Karena hadis tersebut tidak ditemukan dalam kitab-kitab hadis, begitu juga dalam kitab-kitab tafsir. Matan hadis tersebut juga bertentangan dengan nas Al-Qur'an.

5. Tafsir Surah al-Baqarah/2: 231

Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu mereka mendekati akhir iddahnya, Maka rujukilah mereka dengan cara yang ma'ruf, atau ceraikanlah mereka dengan cara yang ma'ruf (pula). janganlah kamu rujuki mereka untuk memberi kemudharatan, Karena dengan demikian kamu menganiaya mereka. barangsiapa berbuat demikian, Maka sungguh ia Telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. janganlah kamu jadikan hukum-hukum Allah permainan, dan ingatlah nikmat Allah padamu, dan apa yang Telah diturunkan Allah kepadamu yaitu Al-Kitab dan Al-hikmah (As-Sunnah). Allah memberi pengajaran kepadamu dengan apa yang

diturunkan-Nya itu. dan bertakwalah kepada Allah serta Ketahuilah bahwasanya Allah Maha mengetahui segala sesuatu.

Ketika menafsirkan ayat di atas, al-Qurtubī mengutip sebuah hadis yang diriwayatkan oleh ad-Dāruqutnī berikut ini:

عَرَاذِرَانُ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا طَلَّقَ الْبَتَّةَ فَعَصَبَ وَقَالَ
تَتَّخِذُونَ آيَاتِ اللَّهِ هُزُوءًا أَوْ دِينَ اللَّهِ هُزُوءًا وَلَعِبًا مَنْ طَلَّقَ الْبَتَّةَ أَلَمْ يَأْتِهَا ثَلَاثًا لَا تَحِلُّ لَهُ حَتَّى
يَتَزَكَّحَ زَوْجًا غَيْرَ هَذَا.

Dari Zādān dari Alī, ia berkata: Rasulullah saw mendengar seseorang mentalak tiga sekaligus kemudian Rasul marah dan berkata: kalian telah menjadikan ayat-ayat Allah sebagai permainan atau agama Allah sebagai permainan karena mentalak tiga sekaligus, sehingga istri dia sudah tidak halal lagi bagi suaminya hingga istri menikah terlebih dahulu dengan orang lain.

Sanad lengkap hadis di atas adalah diriwayatkan dari Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Sa‘īd dari Aḥmad Ibn Yaḥyā aṣ-Ṣūfi, dari Ismā‘īl Ibn Abī Umayyah al-Qurasyī, dari ‘Uṣmān Ibn Maṭar dari ‘Abd al-Gafūr dari Abī Hāsyim dari Zādān dari ‘Alā. Kemudian al-Qurtubī memberi komentar bahwa kredibilitas Ismā‘īl Ibn Abī Umayyah dalam meriwayatkan hadis lemah.⁴⁹ Komentar ini juga diutarakan oleh ad-Dāruqutnī dalam kitab *Sunan*-nya.⁵⁰

Penafsiran dengan menggunakan riwayat yang derajat kualitasnya lemah (*da‘if*) termasuk bentuk *dakhil an-naql pertama*. Dan sikap al-Qurtubī sudah tepat dengan memberikan penjelasan atau komentar mengenai lemahnya derajat kualitas riwayat tersebut.

Quraish Shihab menjelaskan bahwa redaksi yang digunakan ayat di atas (بلغن أجلهن) maksudnya adalah mendekati mencapai batas akhir iddah, meskipun makna literalnya adalah ‘telah mencapai masa akhir waktunya (iddah)’. Karena, menurutnya, jika telah mencapai batas akhir iddah, maka suami berhak memaksa isterinya rujuk. Kemudian Quraish Shihab memberi contoh kalimat (قد قامت الصلاة) yang secara harfiah berarti ‘salat telah dilaksanakan’, padahal saat kalimat tersebut dikumandangkan, sholat belum dimulai dan baru akan dilaksanakan.⁵¹

⁴⁹ Al-Qurtubī, *Al-Jāmi‘ li Ahkām Al-Qur‘ān*, jil. 2, hlm. 232.

⁵⁰ Ad- Dāruqutnī, *Sunan ad-Dāruqutnī*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1386 H/ 1966 M, jil. 4, hlm. 20.

⁵¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, jil. 1, hlm. 466.

Analisis Penyebab Al-Qurṭubī Masih Terjebak dalam ‘Lingkaran’ *Ad-Dakhīl*

Beberapa data yang penulis uraikan sebelumnya menunjukkan bahwa fenomena *dakhīl* telah terjadi, bahkan sejak Rasulullah saw masih hidup. Fenomena adanya *dakhīl* dengan berbagai macamnya tentu dilatarbelakangi banyak faktor baik eksternal maupun internal, sehingga *dakhīl* masih saja ditemukan dari masa ke masa. Faktor tersebut diantaranya mulai dari adanya kesalahan dalam memahami Al-Qur’an karena hanya melihat makna *zāhir* ayatnya saja, tanpa melihat konteks ayat tersebut diturunkan. Kemudian menggampangkan dalam mengutip riwayat Israiliyat, fanatisme madzhab, hingga adanya kepentingan politik tertentu.

Tafsir al-Qurṭubī termasuk kategori *tafsīr bi al-ma’sūr* karena dominasi penafsirannya yang lebih banyak menggunakan riwayat. Karena itulah al-Qurṭubī mensyaratkan adanya penyandaran sebuah riwayat kepada perawinya.⁵²

Namun, al-Qurṭubī tidak sepenuhnya konsisten dengan syarat yang ia tetapkan. Penulis mendapati sebagian hadis yang dikutip oleh al-Qurṭubī, jalur transmisi sanadnya tidak disebutkan secara lengkap. Hal ini tentu menyulitkan pembaca supaya bisa mengetahui para perawi hadis yang dikutip al-Qurṭubī, apakah perawi-perawi tersebut kredibilitasnya diakui atau tidak. Pada beberapa kasus, ketika penulis menelusuri sanadnya secara lengkap, penulis mendapati bahwa sebagian perawinya bermasalah. Seperti terlihat pada uraian penafsiran Surah al-Baqarah/2: 104. Al-Qurṭubī hanya menyebutkan bahwa riwayat tersebut bersumber dari sahabat Ibn ‘Abbās. Kemudian penulis mendapati jalur sanad lengkapnya adalah berasal dari Muḥammad Ibn Marwān as-Saddī dari al-Kalbī dari Abū Šāliḥ dari Ibn ‘Abbās, di mana jalur transmisi sanad tersebut merupakan jalur transmisi dusta (*silsilah al-kizb*),⁵³ Ibn Hajar menyebutkan as-Saddī sebagai *muttāham bi al-kāzib*, dan al-Kalbī sendiri pun mengakui bahwa semua hadis yang ia riwayatkan dari Abū Šāliḥ adalah dusta.

Pembuangan sanad dalam menyebutkan hadis merupakan sebab atau faktor yang paling membahayakan. Karena hal tersebut

⁵² Al-Qurṭubī, *Al-Jāmī’ li Ahkām Al-Qur’an*, jil 1, hlm. 13.

⁵³ Abū Syahbah, *Al-Isrā’ iliyāt wa al-Maudū’āt fī Kutub at-Tafsīr*, hlm. 148, 303.

menyebabkan seorang pembaca khususnya dari kalangan awam bukan tidak mungkin akan menganggap semua hadis yang tercantum dalam kitab tafsir adalah sahih, padahal bisa jadi sebagian hadis tersebut tidak valid.

Az-Zahabī menjelaskan tahap-tahap mulai melemahnya tafsir *bi al-ma'sūr*. Dijelaskan bahwa pada masa sahabat, mereka selektif dalam memilih sumber yang sahih untuk diriwayatkan. Kemudian pada masa tabi'in, mulai muncul adanya pemalsuan, sehingga para tabi'in menyeleksi dengan ketat dan tidak akan menerima suatu hadis kecuali disertai dengan sanad dan kredibilitas perawinya diakui. Kemudian ketika penyusunan kitab tafsir mulai menggeliat, sebagian mufasir justru menyebutkan hadis tanpa disertai sanadnya serta kurang selektif dalam memilih riwayat yang sahih, dampaknya mulai masuklah *dakhil* dalam kajian tafsir dan bercampurlah antara yang sahih dan yang cacat. Parahnya lagi, riwayat-riwayat yang tidak disebutkan sumbernya itu dikutip generasi setelahnya, di mana mereka mengira riwayat tersebut berasal dari generasi terdahulu yang validitas sumbernya diakui.

Sekalipun tafsir *bi al-ma'sūr* mendasarkan penafsirannya pada riwayat baik dari Rasul, sahabat atau tabi'in, namun corak tafsir ini juga tidak terbebas dari terjadinya kekeliruan. Syarat mutlak dalam penafsiran *bi al-ma'sūr* adalah penggunaan riwayat yang sahih. Seorang mufasir harus berijtihad untuk menyeleksi hadis yang digunakan sebagai dalil penafsirannya.

Az-Zarqānī mengatakan:

نقل كثير من الأقوال المعزوة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أو الصحابة أو التابعين من غير إسناد ولا تحر، مما أدى إلى التباس الحق بالباطل، زد على ذلك أن من يرى رأياً صار يعتمدونه دون أن يذكر له سنداً، ثم يجيء من بعده فينقله على اعتبار أن له أصلاً، ولا يكلف نفسه البحث عن أصل الرواية، ولا من يرجع إليه هذا القول.⁵⁴

Banyak perkataan yang dikutip yang dinisbatkan kepada Rasulullah saw, sahabat atau tabi'in tanpa penyebutan sanad dan tanpa menyeleksi lebih dahulu, hal ini menyebabkan bercampurannya antara yang benar dan yang batil. Ditambah lagi ada yang menafsirkan dengan menggunakan logika (ra'y) dan menjadikan hadis sebagai dasar, namun tanpa disertai penyebutan sanadnya. Kemudian generasi setelahnya mengutip hadis tersebut dengan anggapan bahwa hadis

⁵⁴ Muḥammad Abd al-ʿAzīm az-Zarqānī, *Manāhil al-ʿIrfān*, Al-Ḥalbi: Maṭbaʿah ʿIsa al-Bābi al-Ḥalbi: t.th, jil. 1, hlm. 491.

tersebut memiliki dasar yang kuat, sementara mereka tidak meneliti terlebih dahulu sumber riwayat tersebut serta perawinya.

Terkait unsur *dakhīl* yang ditemukan dalam Tafsir al-Qurṭubī, penulis mendapati sebagian diantaranya berbentuk hadis *da‘īf* (lemah) atau *maudū‘* (palsu), sebagian berupa riwayat Israiliyat yang bertentangan dengan nas atau akal sehat, serta hadis daif atau palsu yang disandarkan kepada sahabat.

Dari temuan tersebut penulis menduga bahwa faktor yang menjadikan al-Qurṭubī masih terjebak dalam ‘lingkaran’ *dakhīl* adalah sikap al-Qurṭubī yang kurang selektif dalam mengutip hadis yang digunakan dalam penafsirannya, sehingga otentisitas sebagian sumber penafsirannya dianggap bermasalah. Sebagai contohnya, pada penafsiran Q.S. al-Baqarah/2: 102, al-Qurṭubī menyebutkan hadis tentang kisah Hārūt dan Mārūt, kemudian al-Qurṭubī sendiri memberi komentar bahwa hadis tersebut daif dan tidak ada kebenaran sedikit pun di dalamnya. Hal tersebut memperlihatkan bahwa sekalipun al-Qurṭubī mengetahui bahwa kualitas hadis tersebut lemah, namun ia masih menggunakannya sebagai dalil penafsiran.

Al-Qurṭubī juga dianggap menggampangkan dalam pengutipan riwayat Israiliyat, terlebih lagi ketika riwayat tersebut bertentangan dengan nas Al-Qur’an. Seperti contoh penafsiran Surah al-Baqarah/2: 36, al-Qurṭubī mengutip riwayat Israiliyat yang menceritakan tentang kisah proses masuknya iblis ke dalam surga. Riwayat yang dikutip al-Qurṭubī tersebut memiliki banyak kelemahan dari aspek matannya. Pertama, masuknya kembali iblis ke surga tidak masuk akal dan tidak ada nas yang menyatakan hal tersebut. Kedua, benarkah bentuk ular pada masa dahulu memiliki bentuk yang berbeda dengan ular yang ada saat ini, karena dalam riwayat tersebut digambarkan bentuk ular yang memiliki empat kaki.

Padahal al-Qurṭubī menyatakan dalam mukadimah tafsirnya:

وأضرب عن كثير من قصص المفسرين وأخبار المؤرخين إلا ما لا بد منه ولا غنى عنه
للتبيين^{٥٥}

⁵⁵ Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi‘ li Ahkām Al-Qur‘ān*, jil. 1, hlm. 13.

Saya menahan untuk tidak banyak menyebutkan kisah-kisah yang banyak dikutip para mufasir dan berita dari ahli sejarah, kecuali memang sebuah keharusan dan sangat perlu sebagai penjelasan.

Dalam hal ini, al-Qurṭubī nampak kurang konsisten karena beberapa riwayat yang dikutip dalam penafsirannya justru memiliki banyak kejanggalan dan kelemahan serta bertentangan dengan akal sehat. Seandainya penyebutan riwayat Israiliyat tersebut memang sangat diperlukan sebagai penjelasan dalam penafsirannya, namun tidak selayaknya seorang mufasir menggunakan riwayat yang tidak masuk akal.

Dalam penafsiran Surah al-Isrā’/17: 85 al-Qurṭubī mengutip dari aṭ-Ṭabarī yang menyebutkan hadis yang bersumber dari ‘Alī Ibn Abī Ṭālib yang mengatakan, bahwa ‘ruh adalah seorang malaikat yang memiliki tujuh puluh ribu wajah, setiap wajah memiliki tujuh puluh ribu bahasa, dan setiap bahasa memiliki tujuh puluh ribu dialek, yang selalu bertasbih kepada Allah SWT dengan dialek-dialek tersebut, dari setiap ucapan tasbih tersebut Allah menciptakan seorang malaikat yang terbang dengan malaikat lain sampai hari kiamat.’ Kemudian al-Qurṭubī juga mengutip dari al-Nuḥās riwayat yang berasal dari ‘Aṭā’ dari Ibn ‘Abbās: ‘Ruh adalah malaikat yang memiliki sebelas ribu sayap dan seribu wajah’, dan dari al-Gaznawī yang juga bersumber dari Ibn ‘Abbās: ‘Ruh adalah salah satu tentara Allah yang memiliki tangan dan kaki, mereka juga makan’. Setelah mengutip beberapa pendapat tersebut, al-Qurṭubī mengingkari semua pendapat tersebut. Menurutnya, ruh merupakan sesuatu yang gaib, tidak ada manusia yang mengetahui tentang ruh, kecuali hanya diberi pengetahuan sedikit tentangnya. Allah tidak menjelaskan ruh secara terperinci, hal ini memperlihatkan kelemahan dan keterbatasan manusia untuk mengetahui hakikat ruh itu sendiri.

Penutup

Dari beberapa data di atas, penulis melihat bahwa ketika al-Qurṭubī mengutip riwayat hadis yang disebutkan oleh mufasir lain, al-Qurṭubī tidak melakukan verifikasi ulang sumber-sumber yang dikutip dengan sumber-sumber lain yang lebih otoritatif. Meskipun pada beberapa kesempatan, al-Qurṭubī juga telah berupaya untuk mengkritisi sumber-sumber lain yang disinyalir mengandung Israiliyat atau derajat kualitas riwayatnya dianggap bermasalah seperti lemah atau palsu.

Al-Qurṭubī seharusnya konsisten dengan metodologi yang digunakan atau syarat yang ia tetapkan. Riwayat hadis yang disinyalir termasuk Israiliyat seharusnya diseleksi terlebih dahulu. Jika pencantuman riwayat tersebut memang menjadi sebuah keharusan –seperti disebutkan dalam mukadimah tafsirnya- atau dalam rangka menjelaskan poin penting kandungan Al-Qur’an itu sendiri, maka hal tersebut masih diperbolehkan.

Dari beberapa unsur *dakhīl* yang ditemukan dalam Tafsir al-Qurṭubī, hanya beberapa yang disertai dengan komentar atau penjelasan kualitas riwayatnya. Sikap tersebut tentu tidak dapat diterima karena Tafsir al-Qurṭubī tidak selamanya berada di tangan orang-orang yang ahli dalam menilai kualitas riwayat hadis. Di mana untuk melakukan kritik hadis baik sanad maupun matan, seseorang harus menguasai ilmu kritik hadis yang meliputi banyak disiplin ilmu seperti ilmu *al-jarḥ wa at-ta’dīl*, *an-nāsikh wa al-mansūkh*, *asbāb al-wurūd* dan sebagainya.

Terlepas dari itu semua, al-Qurṭubī tetap seorang ulama besar dengan berbagai macam karya. Meskipun demikian sebagai penikmat karyanya, kita tetap harus selektif dengan meneliti kualitas dan validitas riwayat hadis yang dikutip dalam kitab tafsirnya.[]

Daftar Pustaka

- ‘Āsyūr, Ibn, *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunis: Dār Sahnūn, 1997.
- aṭ-Ṭaḥḥān, Maḥmūd, *Taisīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṣ*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- aṣ-Ṣan‘ānī, Muḥammad ibn Ismā‘īl, *Irsyād al-Nuqād Ilā Taisīr al-Ijtihād*, Kuwait: Al-Dār al-Salafiyyah, 1405.
- aṭ-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl Al-Qur’ān*, Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1420 H/ 2000 M.
- aẓ-Ẓahabī, *Al-Isrā’īliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīṣ*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1406 H/ 1986 M.
- , *Al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī Tafsīr Al-Qur’ān al-Karīm*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1406 H/ 1986 M.
- , *Mīzān al-I’tidāl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995.

- ad-Dāruquṭnī, ‘Alī Ibn ‘Umar Abū al-Ḥasan al-, *Sunan al-Dāruquṭnī*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1386 H/ 1966 M.
- ad-Damīrī, Kamāl al-Dīn Muḥammad Ibn Mūsā, *Ḥayāt al-Ḥayawān al-Kubrā*, Mesir: Maṭba‘ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalbī, 1398 H.
- al-‘Asqalānī, Ibn Ḥajar, *Tahzīb al-Tahzīb*, Beirut: Dār al-Fikr, 1404 H/ 1984 M.
- , *Taqrīb al-Tahzīb*, Suria: Dār al-Rasyīd, 1406.
- al-Aṣfahānī, Al-Rāgib, *Al-Mufradāt fī Garīb Al-Qur‘ān*, Lubnan: Dār al-Ma‘rifah, t.th.
- al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Yamāmah, 1407 H/ 1987 M.
- al-Fāyd, ‘Abd al-Wahāb, *Al-Dakhil fī Tafsīr Al-Qur‘ān al-Karīm*, Kairo: Maṭba‘ah al-Ḥadārah, ‘Arabiyyah, 1401 H/ 1980 M.
- al-Fairūzābādī, al-, *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Mesir: Al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, t.th.
- al-Jauharī, Ismā‘īl Ibn Ḥammād, *Al-Mu‘jam al-Ṣiḥḥah*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1426 H/ 2005 M.
- al-Qurtubī, *Al-Jāmi‘ li Ahkām Al-Qur‘ān*, Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 1431 H/ 2010 M.
- Anwar, Rosihon, *Melacak Unsur-unsur Israilliyyat dalam Tafsir Ath-Thabari dan Tafsir Ibn Katsir*, Bandung: Pustaka Setia, 1999 M.
- ar-Rāzī, al-, *Mukhtār al-Ṣiḥḥah*, Beirut: Maktabah Lubnān Nasyirūn, 1415 H/ 1995 M.
- , Fakhr al-Dīn al-, *Mafātiḥ al-Gayb*, Beirut: Dār Ihya’ al-Turās al-‘Arabī, t.th.
- at-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī*, Beirut: Dār Ihya’ al-Turās al-‘Arabī, t.th.
- az-Zāwī, Al-Ṭāhir Aḥmad, *Tarīb al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Riyad: Dār ‘Ālam al-Kutub, 1417 H/ 1996 M.
- az-Zamakhsyarī, *Al-Kasysyāf*, Beirut: Dār Ihya’ al-Turās al-‘Arabī, t.th.
- , *Asās al-Balāghah*, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1341.
- az-Zarqānī, Muḥammad Abd al-‘Azīm, *Manāhil al-‘Irfān*, Al-Ḥalbi: Maṭba‘ah ‘Isa al-Bābi al-Ḥalbī: t.th.
- Departemen Agama RI, *Al-Qur‘an dan Tafsirnya*, Jakarta: Departemen Agama RI, 2004.
- Khalīfah, Ibrāhīm, *Al-Dakhil fī al-Tafsīr*, Kairo: Universitas al-Azhar, 1417 H/ 1996 M.
- Manzūr, Ibn, *Lisān al-‘Arab*, Beirut: Dār Ṣādir, 1956.
- Muṣṭafā, Ibrāhīm, *Al-Mu‘jam al-Wasīṭ*, Istanbul: Dār al-Da‘wah, 1990.
- Mustaqim, Ahmad, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010.

- Najjār, Jamāl Muşţafā, *Uşūl al-Dakhīl fī al-Tafsīr Āyy al-Tanzīl*, Kairo: Universitas al-Azhar, 1430 H/ 2009 M.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsīr al-Mishbāh*, Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- Syahbah, Muḥammad Abū, *Al-Isrā'īlyyāt wa al-Maudū'āt fī Kutub al-Tafsīr*, Kairo: Maktabah Sunnah, 1408 H.
- Syuaib, Ibrahim, *Metodologi Kritik Tafsīr; Al-Dakhīl fī al-Tafsīr*, Bandung: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Jati, 2008.
- Ya'qūb, Amīl Badī', *Mausū'ah al-Naḥw wa al-Şarf wa al-I'rāb*, Beirut: Dār al-'Ilm al-Malāyīn, 1988.
- Ya'qūb, Tāhir Maḥmūd Muḥammad, *Asbāb al-Khata' fī al-Tafsīr*, Riyād: Dār Ibn al-Jauzī, 1425 H.