



**Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al Qur'an dan Tafsir**

ISSN 1907-7246 E-ISSN 2502-6402

Tersedia online di <https://journal.iainkudus.ac.id/index.php/Hermeneutik/index>

DOI: <http://dx.doi.org/10.21043/hermeneutik.v16i2.15907>

## **Genealogi *al-Dakhil* dalam Tafsir al-Qur'an; dari al-Suyuti hingga Ibrahim Khalifah**

**Ahmad Faizal Basri**

*Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya, Indonesia*

*faizbasri852@gmail.com*

**Abdul Kadir Riyadi**

*Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya, Indonesia*

*riyadi.abdulkadir@gmail.com*

### **Abstract**

**Genealogy of *al-Dakhil* in the Tafsir of al-Qur'an; from al-Suyuti to Ibrahim Khalifah.** This study examines *al-Aṣīl* and *al-Dakhīl* in the interpretation while the figures studied to explore the study of *al-Aṣīl* and *al-Dakhīl* are al-Suyūṭī and Ibrāhīm Khalīfah the method used is a literature study with a genealogical analysis. This analysis is used to determine the origin and scientific thread of each generation regarding the study of *al-Aṣīl* and *al-Dakhīl*. al-Suyūṭī or Ibrāhīm Khalīfah both pay attention to the science of *al-Aṣīl* and *al-Dakhīl* Although these two science terms have just been popularized, the practice already exists. It's just that al-Suyūṭī (d. 1505 AD) with his *al-Itqān* puts forward the science of *al-Aṣīl*, that is the rules that must be learned for commentators and a little explaining *al-Dakhīl*. While Ibrahim Khalīfah (d. 2017 M) puts forward the science of *al-Dakhīl*, that is things that must be avoided and shunned by commentators, this tendency can be proven by his monumental work *al-Dakhīl fī al-Tafsīr*.

**Keywords:** al-*Aṣīl* , al-*Dakhīl*, Genealogy, Ibrāhīm Khalīfah, al-Suyūṭī.

### Abstrak

Penelitian ini mengkaji *al-Aṣīl* dan *al-Dakhīl* dalam tafsir adapun tokoh yang dikaji untuk mengeksplorasi kajian *al-Aṣīl* dan *al-Dakhīl* adalah *al-Suyūṭī* dan *Ibrāhīm Khalīfah* metode yang digunakan adalah studi kepustakaan dengan pisau analisis geneologi. Analisis ini digunakan untuk mengetahui asal usul dan benang merah keilmuan dari setiap generasi tentang kajian *al-Aṣīl* dan *al-Dakhīl*. Al-Suyūṭī ataupun Ibrāhīm Khalīfah sama-sama memeberikan perhatian terhadap ilmu *al-Aṣīl* dan *al-Dakhīl*. Meskipun kedua istilah ilmu ini baru dipopulerkan, namun prakteknya sudah terlebih dahulu ada. Hanya saja al-Suyūṭī (w. 1505 M) dengan *al-Itqām*nya lebih mengedepankan ilmu *al-Aṣīl*, yakni kaidah-kaidah yang harus dipelajari bagi *mufassir* dan sedikit membas *al-Dakhīl*. Sedangkan Ibrāhīm Khalīfah (w. 2017 M) lebih mengedepankan ilmu *al-Dakhīl*, yakni hal-hal yang harus dihindari dan dijauhi oleh *mufassir*, kecendrungan ini dapat dibuktikan dengan karya monumentalnya *al-Dakhīl fī al-Tafsīr*.

**Kata Kunci:** *al-Aṣīl* , *al-Dakhīl*, Genealogi, Ibrāhīm Khalīfah, al-Suyūṭī.

### Pendahuluan

*Al-Aṣīl* dan *al-Dakhīl* menjadi diskursus wajib bagi ahli tafsir. Keduanya menjadi tolok ukur akan keabsahan suatu penafsiran terhadap al-Qur'an. Jika *al-Aṣīl* diibaratkan sebagai “pondasi” yang berfungsi mengkokohkan suatu yang dibangun di atasnya, yakni penafsiran al-Qur'an (al-Najjar, 2001: h. 13-14). Jadi, kalau pondasinya rapuh, lemah atau tidak ada komponennya satu saja dari antara sekian komponen pondasi, tentunya akan berpengaruh pada eksistensitas bangunan di atasnya. Adapun *al-Dakhīl* oposisi daripada *al-Aṣīl*. Jelasnya, *al-Dakhīl* adalah “kerusakan” yang disebabkan ketidak telitian, ataupun kurangnya kapasitas keilmuan *mufassir* (al-Najjar, 2001: h. 26-27), sehingga menyebabkan “penafsiran” terhadap al-Qur'an mengalami “kerancauan” ataupun penafsiran yang didasari dengan “dalil” yang kurang dapat dipertanggungjawabkan keilmiahannya.

Lanjut, *al-Dakhīl fī al-Ma'thūr* ataupun *al-Dakhīl fī al-Ra'yī* tidak hanya saja terjadi pada masa kontemporer ini. Namun, secara genealogis sudah terjadi sejak era-era klasik seiring waktu tersebarnya ajaran Islam ke berbagai tempat (Muhammad Ulinuha, 2017: h. 127-128). Misalnya, dari sisi *al-Ma'thūr*, terdapat penafsiran dengan hadis *mawḍū'*, *ḍa'īf*, *isrā'iliyāt* yang masih dipermasalahkan. Sedangkan dari sisi *al-*

*Ra'yi* adalah kurangnya kapabilitas serta konsistensi *mufassir* dalam menafsirkan al-Qur'an, terutama kaidah-kaidah penafsiran yang telah jelas dan berlaku. Jadi, kurangnya kapabilitas, baik dari sisi bahasa dan grammer, hitoritas, ataupun syarat-syarat *mufassir* akan berdampak pada kualitas suatu penafsiran, tentunya juga akan rentan terjadi kontradiktif antar suatu nash dengan nash lainnya.

Begitu juga kurangnya konsistensi dalam menafsirkan al-Qur'an, meskipun memiliki kapasitas yang mumpuni, maka akan terjadi penafsiran-penafsiran yang mengutamakan kepentingan *mufassir* dan jauh dari kebenaran. Kepentingan-kepentingan inilah yang mewujudkan penafsiran-penafsiran yang berbeda-beda, karena tidak luput dari kepentingan, baik dari sisi politik seperti khwarij ataupun dari sisi teologi seperti muktazilah.

Perdebatan di setiap generasi atas pemahaman *al-Dakhil* tentunya berbeda-beda. Hal itu tidak terlepas dari masa yang memuat ruang-lingkup yang berbeda-beda pula. Sehingga, tuntutan-tuntutan untuk mengidentifikasi *al-Dakhil* juga berbeda-beda. Keperbedaan ulama dalam menyusun *al-Dakhil* membuktikan bahwa, setiap masa butuh adanya *update* terkait teori-teori *al-Dakhil*. Hanya saja ada hal yang menarik, yakni perbedaan pendekatan dari masing-masing ulama berdampak menghasilkan buah pemikiran yang berbeda-beda pula. *Paper* ini memberikan kejelasan teori-teori *al-Dakhil* setiap masanya, mulai dari periode imam al-Suyuthi (w. 1505 M.) sampai syaikh Ibrahim Khalifah (w. 2017 M).

Syaikh Ibrāhīm Khaḫīfah (w. 2017 M) sampai al-Suyūṫī (w. 1505 M) terhitung 512 tahun antara jarak keduanya. Banyak ulama yang mengkaji *al-Dakhīl* dalam tafsir, hanya saja yang paling fenomenal selain al-Suyūṫī, sebagaimana menjadi bahan pertimbangan argumentasinya syaikh Ibrāhīm Khaḫīfah adalah al-Zarqānī (w. 1710 M.), Husain al-Dzahābī (w. 1978 M.) dan lainnya. Namun yang banyak dikaji oleh syaikh Ibrāhīm Khaḫīfah lebih ke penanganan perdebatan yang berdampak pada *al-Dakhīl*. Kalau al-Suyūṫī dengan *al-Itqān*nya lebih menekankan pada aspek sajian kajian *al-Aṣīl*. Kemudian, al-Zarqānī dan al-Dzahābī pada *al-Asīl wa al-Dakhīl*. Sedangkan syaikh Ibrāhīm Khaḫīfah lebih ke kajian *al-Dakhīl*. Jadi, ketiga ulama terakhir tersebut banyak mengulas perdebatan, syubhat ataupun kekeliruan yang harus diteliti dan diluruskan. Fokus penelitian ini adalah berusaha mengkompromikan antar pendapat satu dengan

lainnya terkait *al-Dakhīl* dalam tafsir, terutama sejak al-Suyūṭī sampai syaikh Ibrāhīm Khalīfah.

## Kajian Teori

### *al-Asīl dan al-Dakhīl dalam Tafsir*

Pengertian *al-Asīl* dalam penelitian ini adalah kaidah-kaidah yang harus dipelajari bagi *mufassir*. Sedangkan *al-Dakhīl* adalah hal-hal yang harus dihindari dan di jauhi oleh *mufassir* dalam mengkaji atau menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Kemunculan *al-Dakhīl* tidak terlepas dari kadar kemampuan *mufassir* dalam menjaga kaidah-kaidah penafsiran. Apakah sanggup menerapkan seluruhnya atau sebagian. Syaikh Ibrāhīm Khalīfah menegaskan: “*Mufassir* harus memenuhi syarat kelayakan untuk menafsirkan al-Qur'an. Jika syarat kelayakan tersebut tidak terpenuhi, maka dipastikan penafsirannya terdapat *al-Dakhīl*. Jadi, jika seorang tidak memenuhi kelayakan menafsirkan al-Qur'an, maka sepatutnya untuk tidak berani menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara bebas, sebagaimana pernyataan Syaikh Ibrāhīm Khalīfah: “...terkadang tidak ada pada kita suatu keutamaan, kecuali berdiam tidak menukilnya berdasarkan prasangka dan membuat coretan pada kertas-kertas”. (Ibrāhīm Khalīfah, 2018: h. 131).

Syarat-syarat yang ditawarkan oleh syaikh Ibrāhīm Khalīfah ada empat, *pertama*, memiliki akidah yang benar dan melestarikan sunnah agama. *Kedua*, memiliki tujuan yang benar. *Ketiga*, bersandar pada redaksi-redaksi yang telah berlaku dari al-Qur'an, hadis, ataupun penafsiran sahabat. *Keempat*, memiliki kapasitas keilmuan yang mencukupi dan bermanfaat agar mampu menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Jika syarat-syarat itu tidak terpenuhi, maka mayoritas penafsirannya adalah *al-Dakhīl* (Ibrāhīm Khalīfah, 2018: h. 145).

Al-Suyūṭī (w. 1505 M) juga mensyaratkan bagi *mufassir* al-Qur'an. *Pertama*, mempunyai keyakinan yang benar. *Kedua*, mengambil pendapat sahabat yang notabene nya dipastikan *marfū'*; bersambung pada Rasulullah Saw. *Ketiga*, menerima seluruh bahasa al-Qur'an tanpa menggantinya. *Keempat*, menafsiri al-Qur'an dengan mengambil maksud kalam al-Qur'an dengan disertai kuat ilmu syari'atnya. Lanjut, keilmuan menurut al-Suyūṭī ada empat belas yang harus dikuasai oleh *mufassir* al-

Qur'an, yaitu: bahasa Arab, *al-Nahwu* (gramatika Arab), *al-Taṣrīf* (morfologi), *al-Ishtiqāq* (asal bentuk kata), *al-Ma'ānī*, *al-Bayān*, *al-Badī'*, ilmu qirā'at, *uṣūl al-Dīn*, *asbāb al-Nuzūl*, *al-Nāsikh al-Mansūkh*, fikih, dan hadis-hadis Nabi Saw (al-Suyūṭī, 1974: IV, h. 200-215).

Jauh sebelum al Suyuti (w. 1505 M), Ibn Kathīr (w. 1373 M) pernah ditanya, “Metode penafsiran apa yang paling bagus?, lalu dijawab penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an”, yakni apabila ditemui ayat-ayat al-Qur'an, maka dapat dijabarkan melalui ayat-ayat yang lainnya (Mukhtār: h. 116). Lanjut, Ibn Taymiyyah (w. 1328 M) mengemukakan, “Jika menemukan kesulitan, maka ayat-ayat al-Qur'an ditafsiri dengan hadis Nabi Saw. Karena, keberadaan hadis Nabi Saw. sebagai penjelas terhadap kandungan ayat-ayat al-Qur'an” (Abū Bakr al-Jurjānī, 2009: h. 19), sebagaimana perkataan Imam al-Shāfi'ī (w. 205 H), “Setiap yang telah dihukumi oleh Rasulullah Saw. adalah pehamannya yang berasal dari al-Qur'an (al-Suyūṭī, *al-Itqān* 1974: h. 200), sebagaimana firman Allah Swt. dalam QS. al-Nisa': 105:

*Sungguh, Kami telah menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Muhammad) membawa kebenaran, agar engkau mengadili antara manusia dengan apa yang telah diajarkan Allah kepadamu, dan janganlah engkau menjadi penentang (orang yang tidak bersalah), karena (membela) orang yang berkhianat.*

Jika tidak menemukan dari hadis Nabi Saw. maka mengambil dari penafsiran sahabat yang notabeneanya lebih mengetahui, karena menyaksikan langsung tanda-tanda ataupun kondisi ketika diturunkannya ayat-ayat al-Qur'an. Karena, “Legalitas keabsahan penafsiran sahabat” dapat dirujuk pada hadis yang berkaitan dengan sahabat Mu'adz ketika telah diutus ke Yaman. Sebab, Rasulullah Saw. bertanya kepadanya, “dengan apa engkau menghukumi? dijawab: dengan *kitāb Allāh*. lalu ditanya lagi, jika engkau tidak menemukan?. Dia menjawab: dengan *sunnah Rasūl Allāh*. Lalu ditanya lagi, jika engkau tidak menemukan?. Dia menjawab: Saya berijtihad dengan pendapatku. Lalu Rasulullah Saw. menepuk dadaku dan sahabat Mu'adz ra. berkata: Segalapuji bagi Allah yang telah memberikan pertolongan kepada Rasulullah Saw. ketika Rasulullah Saw. ridha. Hadis ini diriwayatkan dengan sanad yang baik (Ibn Kathīr, 1419: h. 8). Berbeda dengan Ibrahim Khalifah, sebelum menerima legalitas penafsiran sahabat sepenuhnya, ia terlebih dahulu mengungkapkan kegelisahannya, salah satunya adalah ketidak ada kesepakatan ataupun perdebatan antara mereka dalam

suatu penafsiran al Qur'an. Hanya saja, Ibrahim Khalifah menutup keraguannya tersebut dengan *statement* "sahabat lebih alim terkait persaksian serta hadir ketika ayat-ayat al Qur'an diturunkan" (Ibrahim Khalifah, 23-33).

Al-Zarqānī (w. 1710 M) menyampaikan pendapat al-Ḥākim dalam karyanya yang bernama *al-Mustadrak* bahwa, penafsiran sahabat yang menyaksikan langsung terhadap wahyu dan turunnya al-Qur'an dapat dihukumi *al-Marfū'*, yakni secara makna penafsirannya disandarkan kepada Nabi Saw. Terkait penafsiran tabi'in, para ulama berbeda pendapat. Ada yang mengatakan penafsirannya termasuk katagori *al-Ma'thūr*, karena mayoritas mereka *bertalāqī* untuk memperoleh penafsiran dengan sahabat dan adapula ulama berpendapat termasuk katagori *al-Ra'yi* (al-Zarqānī, 1996: h. 11-12).

### *Biografi Al-Suyūthī*

Nama asli al-Suyūthī secara lengkap adalah 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr Jalāl al-Dīn al-Imām al-Ḥāfidh al-Mu'arrikh al-Adīb, berasal dari desa yang bernama *Asayūt*. Dia tumbuh besar dalam keadaan yatim, ayahnya wafat ketika al-Suyūthī berumur lima tahun lebih tujuh bulan. Namun, mampu menghafal al-Qur'an pada umur delapan tahun. Dia berguru kepada syaikh al-Bulqīnī, al-Ḥāfidh al-Manāwī, Taqiy al-Dīn al-Shibīlī, Muḥyi al-Dīn al-Kāfījī dan Sayf al-Dīn al-Ḥanafī. Berkat guru-guru tersebut, al-Suyūthī sangat ahli dalam ilmu tafsir, hadis, fikih, gramatika Arab, dan lain sebagainya. Adapun karyanya yang paling fenomenal adalah *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an* tentang seputar kaidah penafsiran al-Qur'an, *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr* tentang tafsir al-Qur'an yang coraknya *bi al-Ma'thūr* dan metodenya *al-Tahfīlī*, *Tafsīr al-Jalālayn*, yaitu al-Suyūthī melanjutkan penafsiran gurunya al-Maḥallī, tentang dan metodenya *al-Ijmalī*, *Tadrīb al-Rāwī* tentang biografi perawi hadis, *al-Ashbāh wa al-Nadhā'ir fī al-Fiqh* tentang kaidah ushul fikih, *al-Ashbāh wa al-Nadhā'ir fī al-Naḥw* tentang gramatika Arab dan lain sebagainya (al-Suyūthī, *al-Itqān* 2008: h. 13). Ketika al-Suyūthī berumur 40 tahun, dia memilih untuk melepas kegiatan yang cenderung duniawi untuk fokus beribadah di kediamannya, Rauḍah al-Miqyās dekat sungai Nil Mesir, sehingga seakan-akan tidak mengenal siapapun sampai dia wafat pada malam Jum'at 19 Jumadil Ula 911 H (al-Suyūthī, *Tadrīb al-Rāwī* 1415: h. 9-10).

*Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* merupakan maha karya al-Suyūṭī dalam fan ilmu al-Qur'an dan tafsir. Di dalamnya termuat 80 tema, mencangkup kaidah mengetahui sisi sejarah dan turunya ayat-ayat al-Qur'an, seperti *al-Makkī al-Madanī* dan lainnya, sisi *qarī'ah*, *al-Muḥkam al-Mutashābih*, *amthāl al-Qur'ān*, *aqsām al-Qur'ān* dan lain sebagainya (al-Suyūṭī, *al-Itqān* 1974: h. 200). Jadi, al-Suyūṭī (w. 1505 M) dengan *al-Itqān*nya lebih mengedepankan ilmu *al-Aṣīl*, yakni kaidah-kaidah yang harus dipelajari bagi *mufassir*, namun terkadang menyempatkan pembahasan-pembahasan *al-Dakhīl*, meskipun masih belum jadi istilah pakem di masanya. Terutama pada tema ke-78 tentang syarat-syarat *mufassir* serta adabnya. Sistematika semacam ini tidak lepas dari pengaruh gaya pembahasan kaidah-kaidah ilmu al-Qur'an pendahulunya, al-Zarkashī (w. 1392 M) dengan *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*nya.

### *Biografi Ibrāhīm Khalīfah*

Muḥammad Sālim Muḥammad Abū 'Āṣī guru besar al-Azhār menyatakan: "Paling konkrit terkait kehidupan Ibrāhīm Khalīfah itu didapat dari pembicaraannya terkait dirinya. Sebab, dia pernah berkata: Saya memulai dengan bertalaqi al-Qur'an ketika berusia masih kecil dan menyelesaikan belajar al-Qur'an kira-kira berumur 11 tahun dan telah membaguskan al-Qur'an (dengan hafalan kuat) berusia 12 tahun". Setelah hafal al-Qur'an, tepatnya pada usia 13 tahun, *Muḥammad Ibrāhīm Khalīfah* masuk pondok yang bernama *al-Manṣūr al-Dīnī* di al-Azhār pada tahun 1950 M. Di tempat tersebut, dia mengenyam pendidikan *ibtidā'iyah*, sekarang bernama *i'dadiyyah* selama empat tahun, kemudian melanjutkan pendidikan *thanawiyah* selama lima tahun, kemudian melanjutkan kuliah *uṣūl al-Dīn* tahun ajaran 1962 M. dan lulus pada tahun 1966 M. dengan predikat *muṣṭafā* dengan nilai pujian. Setelah itu dia melanjutkan program magister selama dua tahun, 1968 M. Lalu dia diangkat jadi tenaga pendidik di tempat belajarnya. Tidak lama kemudian, dia telah menyelesaikan program doktornya pada tahun 1973 M. dan diangkat jadi guru besar universitas al-Azhār, pangkat profesor pada tahun 1984 M. (Ibrāhīm Khalīfah, 2018: h. 3).

Seorang guru besar universitas al-Azhār bidang tafsir dan ilmu al-Qur'an, 'Abd al-Fattāḥ 'Abd al-Ghanī al-'Awārī berpendapat, Ibrāhīm adalah sosok yang ulet dan tekun dalam menelaah suatu kajian ilmu al-Qur'an. Dengan kemampuan *mentaḥqīq* serta mengkompromikan antara redaksi *al-Manqūl* atau bisa disebut transmisi dengan

*al-Ma'qūl* yakni logika, dia mampu memecah suatu permasalahan yang sangat sulit ditempuh dengan cara yang biasa. Lebih jelasnya, 'Abd al-Fattāh 'Abd al-Ghanī al-'Awārī memuji Ibrāhīm Khalīfah sebagai berikut:

*Kecintaannya terhadap ilmu al-Qur'an terpancar dalam setiap goresan tinta yang dituangkan dalam karyanya al-Dakhīl fī al-Tafsīr, yang menggambarkan sosok asli perjuangan Ibrāhīm 'Abd al-Raḥman Khalīfah sebagai spesialis ilmu al-Qur'an. Jadi, seorang yang membaca karya tersebut sangat mungkin akan menemukan jawaban yang lengkap, tepat dan jelas. Karena, dia telah meletakkan point-point pemikirannya ketika menyampaikan kebenaran data-data yang diperolehnya serta menjaga kesetabilan konteks yang dipaparkannya. Setiap goresan tinta dalam al-Dakhīl fī al-Tafsīr diperkuat dengan teks-teks ulama mujtahid. Jadi, karya tersebut memuat suatu yang sangat penting untuk memecah permasalahan-permasalahan dan meyakini fakta-fakta yang dihadapi oleh penuntut ilmu syari'at secara umum dan penuntut ilmu tafsir secara khusus. (Ibrāhīm Khalīfah, 2018: h. 3).*

Karya tersebut berhasil dipublikasi pertamakali oleh Maktabah al-Imān di Mesir. Secara umum, karya tersebut memuat beberapa tema besar dengan diawali terminologi ataupun etimologi *al-Dakhīl*, perbedaan antara konten *al-Dakhīl* versi *al-Ma'thūr* dengan *al-Dakhīl* versi *al-Ra'yī*, sejarah munculnya *al-Dakhīl*, penjelasan sebab-sebab kemunculannya, perbedaan antara *al-Dakhīl* dan *al-Aṣīl* dan banyak lagi terutama sebagian ulama tafsir menganggap sesuatu sebagai *al-Aṣīl*, tetapi realitanya adalah bagian dari *al-Dakhīl fī al-Tafsīr* oleh Ibrāhīm 'Abd al-Raḥman Khalīfah. (Ibrāhīm Khalīfah, 2018: h. 4).

Menurut Muḥammad Sālīm Muḥammad Abū 'Aṣī, pendekatan karya tulis syaikh Ibrāhīm 'Abd al-Raḥman Khalīfah berbeda dengan karya tulis pada umumnya yang jauh dari konsep seutuhnya, karena mengabaikan petunjuk umum antara redaksi *al-Qaṭ'iyah* (pasti) dan *al-Dhanniyah* (dugaan). Sedangkan pendekatan syaikh Ibrāhīm sendiri sangat mempertimbangan bahasa yang dapat mengutarakan maksud yang ingin disampaikan, meskipun dengan panjang lebar yang tidak terbiasa dilakukan oleh peneliti-peneliti lainnya. Jadi, akan jadi maklum apabila karya syaikh Ibrāhīm sangat panjang pembahasannya. Pendekatannya tersebut juga tidak luput dari konsep pemikirannya yang emansipatoris, artinya dia tidak memandang suatu kebenaran yang masih diperselisihkan. Sehingga ia tidak mengambil ringkasan suatu redaksi yang telah

dibuat kebanyakan ulama, sehingga menjadikan pendekatannya bersifat objektif. Sedangkan alasan Syaikh Ibrāhīm menempuh pendekatan semacam ini, dikarenakan kebanyakan ulama ketika memutuskan suatu kebenaran yang masih diperselisihkan, meninggalkan suatu redaksi yang terkadang keberadaannya lebih sesuai dengan makna sesungguhnya. Jadi, apabila dipaksakan untuk menentukan suatu makna yang masih diperselisihkan, maka akan menjadikan suatu penelitian yang kurang komprehensif. (Ibrāhīm Khalīfah, 2018: h. 6).

Adapun penulisan kutipan yang dilakukan oleh Syaikh Ibrāhīm tidak hanya *mencopy* redaksi yang dikutip. Melainkan dipaparkan ulang dengan bahasa yang lebih kekinian serta mencantumkan perbandingan-perbandingan suatu redaksi yang disampaikan, sehingga memberikan nilai novelty tersendiri. Terkadang Syaikh Ibrāhīm mendalami suatu permasalahan ataupun suatu keputusan yang akan diambil tanpa mengambil suatu kutipan dengan berlandaskan salah satu dua hal, *pertama* berupa buah pemikiran ilmiah Syaikh Ibrāhīm, *kedua* berupa jawaban yang memuat berbagai sisi dan karakteristik yang diteliti. (Ibrāhīm Khalīfah, 2018: h. 6).

## Metode

Penelitian ini ditempuh dengan studi kepustakaan (*library research*) dan observasi yang sifatnya konseptual-analitis (Ardiansyah Bagus Suryanto, 2020: h. 2-3). Sedangkan “genealogi” dipakai sebagai analisis terhadap konsep *al-Dakhīl* dari masa al-Suyūṭī sampai Ibrāhīm Khalīfah. Genealogi adalah kata yang memuat makna “asal muasal sesuatu lalu mengambil benang merahnya” (Hasep Sautra, 2017: h. 52). Jadi, diskursus keilmuan tumbuh berkembang melalui tahapan-tahapan tertentu dan secara aspek sejarahnya dapat telisidan ditelusuri dari muara atau sumber asli ilmu itu ada sampai kehilir atau generasi-generasi berikutnya. Tentunya, metode “genealogi” ini berusaha mengkuak benang merah seutuhnya sebisa mungkin. Kalaupun dari data-data yang didapat terdapat perubahan, maka akan menjadi objek penelitian yang harus dikaji pada *paper* ini. Alasan penulis memulai dari al-Suyūṭī, karena konsep *ulūm al-Qur’ān* selaku ilmu yang mewadahi diskursus *al-Dakhīl* mulai matang dan banyak dibuat rujukan oleh ulama setelahnya. Kemudian diakhiri dengan konsep *al-Dakhīl* dari ulama al-Azhar, Syaikh Ibrāhīm Khalīfah, dengan alasan, dia lebih menonjol di eranya

dalam hal penyajian daripada yang lainnya yang hanya sekedar mengutip dari pendahulu-pendahulunya saja.

## Hasil dan Pembahasan

### *al-Dakhīl dalam Tafsir dan Pembagiannya*

Syaikh Ibrāhīm Khalīfah menyatakan, kebanyakan *al-Dakhīl* dalam tafsir baik dari sisi pemikiran ataupun dari sisi penukilan atau riwayat juga berasal dari perselisihan tentang sifat-sifat yang disandarkan kepada Allah Swt. *Pertama*, dari sisi penukilan atau riwayat terjadi karena ada indikasi pemalsuan hadis dan pemasangan sanad-sanad dengan sengaja (Ibrāhīm Khalīfah, 2018: h. 148). Adapun rujukan yang lebih baik untuk mendeteksi hadis-hadis yang bermasalah adalah kitab *Tanzīh al-Sharī'ah al-Marfū'ah* karya Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad al-Kannānī, misalnya:

*Ketika di hari Jum'at, Allah Ta'ala turun di antara adzan dan iqamah. Padanya terdapat pakaian yang bertuliskan "Sungguh Saya adalah Allah, tiada tuhan selain saya" seraya berdiri menghadap pada kiblatnya setiap orang mukmin sampai selesai shalatnya (orang mukmin tersebut). Seorang hamba tidak akan meminta kepada Allah pada waktu itu kecuali Allah memberinya. Jika imamnya salam dari shalatnya, maka Allah naik ke atas langit" (al-Kannānī, 1981: h. 138)*

Hadis di atas dari Anas dari jalur Abū ‘Alī al-Ahwāzī. Sedangkan al-Ahwāzī adalah seorang yang dicurigai. Sama dengan pernyataan al-Kannānī, Imam al-Dzahābī (w. 748 H.) penulis kitab *Sīr A'lām al-Nubālā'* menyatakan, al-Ḥasan bin ‘Alī bin Ibrāhīm atau dikenal al-Ahwāzī (w. 446 H.) tidak dapat dipercaya dan seorang pemalsu hadis (al-Dzahābī, *Sīr A'lām al-Nubālā'*: h. 13). Begitu juga, Ibrāhīm Khalīfah menyatakan, Abū ‘Alī al-Ahwāzī adalah salah satu seorang pendusta dengan hadis-hadis tentang sifat-sifat Allah Swt. (Ibrāhīm Khalīfah, 2018: h. 149). Kecuali, apabila riwayat hadisnya sahih, seperti hadis riwayat imam Bukhari:

*Dari Abū Hurairah ra. Sesungguhnya Rasulullah Saw. bersabda: Tuhan kami Tabārak wa Ta'ala turun setiap malam ke langit dunia ketika sepertiga malam akhir, lalu berfirman: Siapa yang berdo'a kepadaKu, maka Aku kabulkan untuknya. Siapa yang meminta kepadaKu, maka Aku akan memberinya. Siapa*

yang memohon ampunan kepadaKu, maka Aku ampuni untuknya (*al-Bukhārī*, 1422: h. 532).

Syaikh Ibrāhīm Khalīfah menilai, hadis tersebut tidak serta-merta disampaikan kepada anak kecil atau orang awam yang masih dikategorikan pikirannya belum siap memahaminya. Jadi, solusinya adalah mensucikan Allah Swt. dari *al-Tajzīm* dari sifat yang dapat menyerupakan dengan makhluk (Ibrāhīm Khalīfah, 2018: h. 183-184).

*Kedua*, *al-Dakhīl* dari sisi pemikiran terkait sifat-sifat Allah Swt. pada cara memahami ayat-ayat *al-Mutashābihāt* seperti kata *yadāhu* pada QS. al-Maidah: 64, *wajh Rabbi-ka* pada QS. al-Rahman: 27 dan lain sebagainya. Syaikh Ibrāhīm Khalīfah menyebutkan ada dua kelompok yang saling berbeda, yaitu kelompok ulama *al-Salaf* yang terdiri para sahabat dan tabi'in menyikapi dengan tidak berbicara terkait maknanya. Tetapi diwajibkan untuk mengimani dan meyakini akan makna yang sesuai yang hanya Allah Swt. yang mengetahuinya, seraya meyakini bahwa Allah Swt. tidak sama dengan makhluknya, artinya berupaya untuk membersihkan pemikiran dari perandai-andaian terhadap ayat-ayat *al-Mutashābih* tersebut, agar terhindar dari sikap *al-Mutajassim* (Ibrāhīm Khalīfah, 2018: 145-159). Keyakinan ini diadopsi oleh Syaikh al-Zarkashī sebagaimana tertuang dalam kitabnya, *al-Bahr al-Muḥīt* dan al-Ghazālī (w. 505 H.) dengan kitabnya, *Ijām al-'Awām 'an 'Ilm al-Kalām* (al-Ghazālī, 2017: 21-49).

Selanjutnya, kelompok ulama khalaf atau priode ulama pasca 241 H. memilih *mentakwilnya* seraya mencari makna yang sesuai dengan keagungan Allah Swt. (Ibrāhīm Khalīfah, 2018: h. 159). Berbeda dengan Ibrāhīm Khalīfah, al-Suyūṭī dalam kitab *al-Itqān*nya lebih memusatkan pembahasan tentang perbedaan pendapat, yang di dasari pada pemaknaan *wāwu* pada *wa yaqūlūna*. Apakah *wāwu* yang bermakna “dan” atau *wāwu* sebagai tanda awal pembahasan!. Apabila *wāwu* diartikan “dan”, maka mengindikasikan legalitas mentakwil ayat-ayat *al-Mutashābih* bagi yang mampu. Tentunya al-Suyūṭī tidak sembarangan menyatakan semacam itu, tetapi atas dasar riwayat-riwayat dari para sahabat, salah satunya dari Ibn Abī Ḥatim dari al-Ḍaḥāk terkait kebolehan mentakwil ayat-ayat *al-Mutashābih* serta diperkuat dengan riwayat dari Ibn 'Abbās ra. Sedangkan pendapat “yang hanya Allah Swt yang tahu” itu dari riwayat Ibn 'Abbās dan ditakhrīj oleh 'Abd al-Razzāq dalam tafsirnya dan al-Ḥakīm dalam kitab *al-Mustadrak*nya (al-Suyūṭī, *al-Itqān* 1974: h. 5).

Terlepas dari dua kubu di atas, baik dari kelompok *al-Salaf* ataupun *al-Khalāf* syaikh Ibrāhīm Khalīfah juga mengomentari dan menyayangkan ada segelintir ulama yang berbeda dengan keduanya, namun hampir sama dengan kelompok *al-Khalāf* yakni menyikapi sifat-sifat Allah Swt. pada ayat-ayat *al-Mutashābih* dengan makna sebenarnya, semisal *al-Yād* dipahami sebagai “tangan”. Meskipun ada tujuan tidak menyerupakan dengan makhluk, tetap dikatakan *al-Mushabbihah al-Mujassimah*; menyerupakan dan menganggap memiliki tubuh. Jadi, kelompok semacam ini telah merekonstruksi pemahaman *al-Salaf* yang asalnya cenderung *al-Tafwīḍ*; memasrahkan sepenuhnya maknanya kepada Allah Swt. lalu direkonstruksi dengan memahami lebih dalam dengan mewujudkan makna hakikinya, meskipun *toh* berusaha menghindari dari sikap menyerupakan dengan makhluk. Karena itu, menurut Ibrāhīm Khalīfah: “Inilah yang akan jadi *al-Dakhīl*, sebagaimana yang telah dialami oleh Syaikh Ibn Taimiyah (w. 1328 M) dan muridnya seperti ‘Alī bin Isma’īl yang telah masyhur” (Ibrāhīm Khalīfah: h. 146-163).

### *Aturan Dalam Menyikapi Dua Nash yang Bertentangan*

*Al-Dakhīl* dalam penafsiran juga terjadi sebab ketidak adanya rumusan tetap dan jelas terkait “aturan menyikapi dua redaksi yang dianggap bertentangan”. Kajian ini sebenarnya telah dibahas oleh Ibn Taimiyah dengan kitabnya *Dar’ Ta’arūḍ al-‘Aql wa al-Naql* secara khusus membahasnya sebanyak sepuluh jilid (al-Ḥarrānī, 1391), al-Zarkashī dengan *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’āmya* pada bagian ke-35 (al-Zarkashī, 1391: h. 45), al-Suyūṭī dengan *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’āmya* pada bagian ke-48 (al-Suyūṭī, 1974: h. 88) dan Ibrāhīm Khalīfah dengan *al-Dakhīl fī al-Tafsīmya* (Ibrāhīm Khalīfah, 2018: h. 188).

Pertentangan antara dua redaksi itu ada tiga macam, yaitu pertentangan antara dua sumber *al-Naqlī*; riwayat, lalu antara sumber *al-‘Aqlī*, dan terakhir antara *al-Naqlī* dan *al-‘Aqlī*. Sedangkan prioritas yang dibahas hanya dua, yakni menggugurkan pembahasan pertentangan antara sumber *al-‘Aqlī*, sebagaimana telah dicanangkan oleh Syaikh Ibrāhīm Khalīfah secara sistematis (Ibrāhīm Khalīfah, 2018: h. 188). Kemudian, di setiap redaksi *al-Naqlī* ataupun *al-‘Aqlī* memiliki sifat *al-Qaṭ’ī* ataupun *al-Dhannī*, sesuai dengan sumbernya. Misalnya, al-Qur’an dan hadis Nabi Saw. adalah *dilālah qaṭ’iyyah*. (al-Ḥarrānī, 1391: h. 7)

Al-Zarkashī maupun al-Suyūfī menyatakan, persepsi adanya pertentangan antara ayat-ayat al-Qur'an merupakan kekeliruan. Jadi, harus membuang anggapan *ikhtilāf* antara nash *qat'ī* (al-Zarkashī, 1391: h. 45). Sebenarnya, terjadinya *ikhtilāf* itu akan terjadi pada orang pemula mempelajari tafsir. Jadi, sebenarnya tidak mungkin terjadi *ikhtilāf* pada sumber dalil yang hakiki (al-Suyūfī, 1974: h. 88). Lebih dari itu, Syaikh Ibrāhīm Khlifah mencoba menantang seorang yang berasumsi *ikhtilāf* antara dalil *qat'ī* dengan delapan unsur yang harus tidak boleh dilewatkan begitu saja (Ibrāhīm Khalīfah, 2018: h. 189).

Pernyataan syaikh Ibrāhīm Khalīfah tersebut akan terasa dampaknya apabila dikaitkan dengan dua nash al-Qur'an yang dianggap bertentangan, karena tidak mungkin isi kandungan al-Qur'an itu saling bertentangan, sebagaimana Allah Swt. menegaskan pada QS. Al-Nisa'/5: 82 bahwa, hanya orang yang tidak mau menghayati isi kandungan al-Qur'an secara mendalam atau antara dua riwayat baik dari al-Qur'an atau hadis yang sama-sama kuat dari sisi sanad dan isi kandungannya. Adapun unsur kedelapan itu adalah:

1. *Waḥdah al-Mawḍū'*; unsur tema
2. *Waḥdah al-Maḥmūl*; unsur isi kandungan
3. *Waḥdah al-Shart*; unsur syarat
4. *Waḥdah al-Kull wa al-Juz'*; unsur general dan parsial
5. *Waḥdah al-Zamān*; unsur waktu
6. *Waḥdah al-Makān*; unsur tempat
7. *Waḥdah al-Idāfah*; unsur sandaran
8. *Waḥdah al-Quwwah wa al-Fi'l*; unsur kekuatan dan aplikasi

Kedelapan unsur itu menjadi ukuran suatu redaksi dengan redaksi lainnya dapat dikatakan pertentangan hakiki. Jadi, apabila ada salah satu unsur itu berbeda, maka tentu "pertentangan" dapat dihindari dengan cara mengkompromikan dan berusaha mendamaikan kedua redaksi tersebut. Kedelapan unsur inilah yang sempat diabaikan dan kebanyakan hanya bersandar pada *al-Mawḍū'*; tema dan *al-Maḥmūl*; isi kandungannya saja (Ibrāhīm Khalīfah, 2018: h. 189-190).

Lanjut, ada dua metode yang berbeda ketika menghadapi dua redaksi yang bertentangan, yaitu ada yang mendahulukan praktek *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* seperti imam Shāfi'ī (w. 205 M) dan ulama-ulama lainnya yang mendukungnya, sebagaimana diabadikan dalam kitab-kitab *ushūl al-Fiqh* dan *'ulūm al-Qur'an* (Ibrāhīm Khalīfah, 2018: h. 190) dan ada yang mendahulukan praktek *al-Jam'u*; mengkompromikan antara dua redaksi yang bertentangan, seperti yang dilakukan al-Zarkashī (al-Zarkashī, 1391: h. 179).

Metode imam al-Shāfi'ī (w. 205) dengan mendahulukan *al-Naskh* ketika diketahui sejarah suatu redaksi yakni *al-Makkī al-Madanī* dan *asbāb al-Nuzūl*, maka redaksi yang muncul belakangan akan menggugurkan redaksi yang lebih dulu dengan catatan kedua redaksi yang bertentangan sederajat dan berkedudukan tetap (*al-Thubūt*). Jika sejarah kedua redaksi itu tidak diketahui dan mampu untuk *di-tarjīh*, dengan gambaran salah satu redaksi ada yang lebih kuat derajatnya atau sama tetapi dapat menemukan sisi untuk *di-tarjīh*, maka kedua mendahulukan al-Qur'an daripada hadis, atau mendahulukan hadis mutawatir daripada hadis ahad, atau mendahulukan hadis imam Bukhārī daripada hadis shahih Muslim, atau mendahulukan hadis Muslim daripada kitab hadis-hadis lainnya dan seterusnya (Ibrāhīm Khalīfah, 2018: h. 190-191).

Berbeda dengan konsep al-Shāfi'ī (w. 205 M), Abū Ishāq al-Isfirāyīnī mendahulukan *al-Jam'u* terhadap dua redaksi yang dianggap bertentangan daripada *menashakhnya* terlebih dahulu. Alasannya, karena pada al-Qur'an tidak ditemukan dua ayat yang saling bertentangan. Kemudian, apabila benar-benar mengkompromikan dua redaksi yang dianggap bertentangan mengalami kebuntuan, maka akan ditempuh dengan cara *al-Tarjīh* (al-Zarkashī, 1391: h. 179). Kedua kubu ini sudah menjadi perbincangan hangat oleh Ibrāhīm Khalīfah dalam kitabnya, *al-Dakhīl*. Jadi, kedua metode tersebut sangat dianjurkan untuk menghindari asumsi "*nash-nash qaṭ'ī*" terdapat *ikhtilāf*.

Meminjam konsep *al-Naskh* al-Zarqānī dalam *Manāhil al-'Irfān* adalah: *Raf' al-Hukm al-Shari'I bi Dalīl Syar'I*, yaitu menghilangkan hukum syari'at dengan dalil syari'at. Lebih rincinya, sebagaimana diterangkan dalam kitab *Manāhil al-Qur'an* adalah memutus hal-hal yang berkaitan dengan tindakan-tindakan orang-orang *mukallaf*. Adapun *al-Hukm al-Syar'I* sendiri adalah *Khiṭāb Allāh* yang berhubungan dengan

tindakan-tindakan orang-orang *mukallaf*, baik tindakan itu bersifat perintah, larangan atau pilihan dan baik berupa suatu yang menjadi sebab, syarat, penjegahan, *shahih* maupun *fasid*, sedangkan *al-Dalil al-Shar'i* adalah mutlak wahyu Allah, yakni mencangkup al-Qur'an dan Hadits (al-Zarqānī, 176-177).

Ibrāhīm Khalīfah membagi sikap para ulama terhadap *al-Naskh* ada tiga macam. *Pertama*, *al-Muqṣirūn* adalah ulama yang menjadikan ayat-ayat *al-Nāsikh* dan *al-Mansūkh* secara mutlak sebagai *al-Ta'wīl* dengan cara *mentakhṣiṣnya* seperti yang dilakukan oleh Abū Muslim. *Kedua*, *al-Muqtaṣidūn* adalah ulama yang berbicara *al-Naskh* ala kadarnya dan tidak menafikan seluruhnya seperti yang dilakukan Abū Muslim, namun tidak bersikap berlebihan dalam menentukan ayat-ayat *al-Nāsikh* dan *al-Mansūkh*. Pandangan semacam ini seperti ulama pada umumnya yang tetap menjaga aturan-aturan dan kriteria *al-Naskh*. Misalnya Syaikh Ibrāhīm Khalīfah menyebutnya, ayat-ayat *al-Naskh* dalam al-Qur'an tidak sampai sepuluh ayat (Ibrāhīm Khalīfah, 2018: 195). Tentu pendahulunya, al-Zarqānī sudah mengklaim ayat-ayat *al-Naskh* ada 22 ayat, hanya saja ada beberapa yang bisa dikompromikan ataupun dapat ditarjih dan sisanya masuk pada *al-Nasakh al-Mansukh* (al-Zarqānī, 183-193).

*Ketiga*, *al-Ghālūna* adalah menambahkan dan memasukkan *al-Naskh*, tetapi sebenarnya bukan, pandangan semacam ini seperti Abū Ja'far al-Nuḥās dalam kitabnya *al-Nāsikh wa al-Mansūkh* (al-Zarqānī, 182). Sebenarnya, al-Suyūṭī dengan *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'āmya* mewajibkan bagi mufassir sebagai perangkat menafsirkan al-Qur'an, hanya saja masih berkuat pada kewajiban mengimani *al-Naskh* sebagai bentuk menolak asumsi-asumsi istilah yang kurang tepat, seperti asumsi *al-Naskh* dengan *al-Izālah* atau *al-Bad'* (al-Suyūṭī, 2008: h. 67).

Sedangkan ulama priode selanjutnya, al-Zarqānī (w. 1710 M) menentang keras konsep *al-Naskh* yang dilakukan Abū Ja'far al-Nuḥās dalam karyanya, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, begitu juga Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ḥazm (w. 1064 M) dan lainnya yang sama-sama menyusun kitab *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*. Al-Zarqānī mencatat serta diamini oleh Ibrāhīm Khalīfah (w. 2017 M) dalam kitabnya *al-Dakhīl fī al-Tafsīr* bahwa, mereka telah salah paham memahami maksud *al-Nasakh* yang diutarakan oleh ulama-ulama terdahulu, sehingga seperti *bayān al-Mujmal*, *taqyīd al-Muṭlaq* dan lain sebagainya dipahami sebagai *al-Naskh*, tetapi sebenarnya bukan *al-Naskh*. Sehingga,

pemahaman semacam ini akan menjadi rancau dalam menafsirkan al-Qur'an, serta merusak kaidah ilmu al-Qur'an yang tertata rapi seperti adanya *al-Takhṣīṣ*, *al-Naskh* ataupun secara lahiriah suatu redaksi terdapat pertentangan, tetapi hakiatnya tidak (Ibrāhīm Khalīfah, 2018: h. 230-232 dan al-Zarqānī, h. 182) dan sempat disinggung oleh al-Suyūfī dengan mengkritiknya terkait *al-Nāsikh* tidak akan pernah ada dengan *al-Mansūkh* (al-Suyūfī, 2008: h. 66). Pemahaman semacam ini apabila dimasukkan dalam penafsiran, maka jelas akan jadi *al-Dakhīl fī al-Tafsīr*.

### *Al-Dakhīl: al-Tafsīr bi al-Rāyi*

Muḥammad Ḥusain al-Dzahābī menyatakan, *al-Rāyi* bermuara dari *al-Iqtīqād*; keyakinan, *al-Ijtihād*; penggalan hukum, dan *al-Qiyās*. Termasuk ulama' yang melakukan *al-Qiyās*, berarti menerapkan akalunya (al-Dzahābī, 2004: h. 183). Pemaparan ini diamini oleh syaikh Ibrāhīm Khalīfah dalam *al-Dakhīl fī al-Tafsīr*nya. Adapun sejarah awal kemunculan *al-Tafsīr bi al-Rāyi* itu akhir-akhir masa priode sahabat dan awal-awal masa tabi'in. Secara terang-terangan terjadi pada masa sahabat Utsman ra. semenjak munculnya fitnah dan pertengkarannya. Mereka memiliki prinsip yang kuatakan legalitas tindakan-tindakannya dengan didukung sebagian ayat-ayat al-Qur'an, lalu terkenal pula penukilan dan penterjemahan dalam berbagai pokok-pokok ilmu dari bahasa Yunani, Syiria, dan Bahlawiyah ke bahasa Arab. Jadi, apabila mereka tidak mendapatkan hadis misalnya untuk menguatkan pendapatnya, mereka mengambil ayat-ayat al-Qur'an untuk ditafsiri agar dapat menyerang argument musuhnya dan membatasi pada madzhabnya (Ibrāhīm Khalīfah, 2018: h. 265-271).

Hanya saja, *al-Tafsīr bi al-Rāyi* dihadapan para ulama disikapi berbeda-beda. Ada yang mendukungnya dan ada pula yang menentangnya. Ulama yang menolak keras keberadaan *al-Tafsīr bi al-Rāyi* berasumsi, merupakan perkataan yang disandarkan kepada Allah Swt. Tanpa di dasari ilmu dan perbuatan demikian itu dilarang. Dalilnya, *mufassir* dengan *rayinya* itu tidak meyakini kebenaran yang diinginkan oleh Allah Swt. Jadi, yang dikatakan oleh *mufassir bi al-Rāyi*nya itu hanyalah *dzanniyyah* atau dugaan saja, sehingga dikatakan "berdasarkan tanpa ilmu" (Husain al-Dzahābī, 2004: h.183).

Al-Aṣfihānī menyebutkan perkataan ulama yang menolak *al-Tafsīr bi al-Rāyi*, "Tidak diperkenankan bagi seorang untuk menafsirkan suatu dari al-Qur'an. Meskipun

dia alim, ahli bahasa, luas pengetahuan tentang dalil-dalil, fikih, gramatika Arab, hadis-hadis Nabi Saw. dan sahabat. Sesungguhnya penafsiran telah diselesaikan dengan riwayat dari Nabi Saw., dari riwayat yang telah disaksikan oleh sahabat terkait ayat-ayat al-Qur'an ketika diturunkan atau tabi'in yang telah mengambil riwayat dari mereka (al-Rāghib al-Aṣfihānī, h. 442-423).

Berbeda dengan dalil ulama yang menolak *al-Tafsīr bi al-Ra'yī*, ulama yang membolehkan justru menyatakan *al-Dzanniyyah* termasuk ilmu, karena menjadi perangkat untuk menentukan sisi hukum yang dianggap *al-Rājih*; unggul. Sedangkan larangan memakai *al-Dzanniyyah* ketika sudah ada dalil *al-Qaṭ'iyyah*; pasti, sehingga posisi *al-Dzanniyyah* sebagai pelengkap terhadap dalil-dalil yang masih dibutuhkan penjelasan lebih lanjut (al-Rāghib al-Aṣfihānī, h. 184). Adapun salah satu dasar legalitas penggunaan *al-Rāyī* adalah sabdanya Nabi Saw. terhadap Mu'adz ketika telah mengutusnyanya ke Yaman: "Dengan apa engkau menghukumi?. Dijawab: dengan *kitāb Allāh*. Nabi Saw. bertanya: Jika engkau tidak menemukan?. [Dijawab: dengan sunnah Rasulullah Saw. Nabi Saw. bertanya: Jika engkau tidak menemukan. Dijawab: Saya berijtihad dengan *ra'yiku*. Kemudian Rasulullah Saw. mungetuk dadaku seraya bersabda: Segala puji bagi Allah yang telah memberikan pertolongan kepada utusanNya ketika meridhainya".

Legalitas penafsiran dengan *al-Ra'yi* sebenarnya telah menjadi polemik dari ulama-ulama terdahulu. Ulama yang berani meniadakan *al-Ra'yi* berperan dalam penafsiran, karena mereka mempunyai solusi, yakni bersandar kepada hadis-hadis Rasulullah Saw. sepenuhnya. Namun, pada kubu yang lainnya, sangat mencekik sekali apabila *al-Ra'yi* tidak membantu ayat-ayat yang sekiranya butuh untuk ditafsirkan dengan *al-Ra'yi*. Hanya saja, untuk *al-Ra'yi* yang tercela tentu ditolak (Ibrāhīm Khalīfah, 2018: h. 266-267).

Su'ūd bin 'Abd Allāh al-Faysān, penulis *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn* menyebutkan, ada dua kubu yang berbeda pendapat terkait Rasulullah Saw. menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an seluruhnya atau sebagian saja. Al-Suyūṭī (w. 911 H) dan al-Qāḍī Shams al-Dīn al-Khawī (w. 693 H) berpendapat Rasulullah Saw. tidak menjelaskan kepada para sahabat makna-makna isi kandungan al-Qur'an kecuali sedikit, yakni sesuai kebutuhan. Sedangkan Syaikh Ibn Taimiyah berpendapat Rasulullah Saw. telah menjelaskan kepada

para sahabat seluruh makna-makna isi kandungan al-Qur'an dengan menyeluruh dan perinci.

Hanya saja, hasil penelitian disertasi al-Faysān menyatakan, dalil-dalil yang dibuat dasaran argumentasi Syaikh Ibn Taimiyah dengan ayat-ayat al-Qur'an itu tidak mengarah bahwa Rasulullah Saw. telah menafsirkan al-Qur'an seluruhnya, tetapi mengarah metode pembelajaran menghafalkan al-Qur'an untuk para sahabat. Sedangkan ayat-ayat yang berisi kewajiban untuk mentadabburi al-Qur'an dan memikirkan makna-maknanya itu masih umum, antara yang telah dijelaskan oleh Rasulullah Saw. dan yang belum (al-Faysān, 1997: h. 16-21). Sedangkan dalil argumentasi yang menyatakan Rasulullah Saw. tidak menafsirkan seluruh isi kandungan al-Qur'an pada HR. al-Bazzār dari 'Aishah rah. berkata:

*Rasulullah Saw. tidak menafsirkan suatu dari al-Qur'an kecuali beberapa ayat yang telah diajarkannya kepada Nabi Saw. oleh malaikat Jibril as (al-Faysān, 1997: h. 19-20).*

Dalil di atas didukung dengan perkataan Ibn 'Abbas ra. bahwa penafsiran itu ada empat. *pertama*, suatu kalam yang hanya diketahui oleh orang Arab. *kedua*, penafsiran yang tidak memberatkan kepada seorang sebab ketidaktahuannya. *Ketiga*, penafsiran yang hanya diketahui oleh ulama. *Keempat*, penafsiran yang tidak diketahui kecuali Allah Swt (Ibn Kathīr, 1419: h. 14).

Terlepas dari dua kubu yang dianggap berbeda, Ibrahīm Khalīfah mencoba mendamaikan serta mencari titik temu dengan suatu pokok pembahasan yang harus diperhatikan agar tafsir *bi al-Ra'yī* dapat diterima, yaitu *mufasssir* mempunyai pengetahuan yang luas dan mendalam serta terpenuhi syarat-syarat menjadi *mufasssir*. Terakhir, penafsirannya selaras dengan nilai-nilai al-Qur'an, sunnah Nabi Saw., dan bahasa Arab (Ibrahīm Khalīfah, 2018: h. 275-277). Apabila ditelusuri lagi, al-Suyūṭī juga merasa keberatan apabila suatu penafsiran tidak disertai dengan landasan *al-Riwāya; al-Naqlī*, karena cenderung berpotensi salah dalam penafsiran. Hal ini disebabkan mufasssir hanya bertendensi pada makna lahiriahnya saja atau tanpa perangkat ilmu bahasa Arab ataupun *balaghah*nya (al-Suyūṭī, 1974: IV, h. 206).

*Al-Dakhīl: al-Isrāīliyāt fī al-Tafsīr*

Syaikh Ibrāhīm Khalīfah tidak banyak menyinggung *al-Isrāīliyyāt fī al-Tafsīr*, bahkan bab secara khusus tidak ada. Hanya saja disebutkan, kitab *al-Dakhīl fī al-Tafsīr* karya syaikh Ibrāhīm Khalīfah ini hanya ada satu jilid, namun dia pernah berkata ingin melanjutkannya ke jilid ke dua, tetapi ajal sudah mentakdirkannya untuk cepat pulang ke *rahmah Allāh* swt. terlebih dahulu (Ibrāhīm Khalīfah, 2018, h. 8)

Tokoh yang menolak *al-Isrāīliyyāt* secara mutlak di antaranya adalah Muḥammad Abduh (w. 1905 M.), Rashīd Riḍā (w. 1935 M.), Muḥammad Shaltūṭ (w. 1963 M), Abū Zahrah (w. 1974 M), dan al-Qasīmī (w. 1996 M). Sandaran penolakan tokoh-tokoh tersebut adalah pada ayat 6 surah al-Hujarat/49:

*Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti, agar kamu tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa mengetahui keadaannya yang menyebabkan kamu menyesal atas perbuatanmu itu (Ashshiddiqi 1418: h. 447).*

Ayat di atas memberikan masukan kepada segenap orang yang beriman untuk tidak langsung menerima suatu berita, terutama yang berasal dari orang fasik (Ali Mursyid dan Zidna Khaira Amalia, 2016: h. 98). Misalnya, penolakan riwayat yang berasal dari Ka'ab bin al-Akhbār dan Wahab bin Munabbih oleh Aḥmad Amīn dan Rashid Riḍā terkait kualitas mereka berdua. Bahkan tuduhan dan sebagainya. Seperti tuduhan *al-Kidb*; bohong, *al-Tadlis*; menyisipkan riwayat hadis dan perusak akal sebagian umat Islam. Namun, al-Dhahābī menepis semua tuduhan keduanya. Selama riwayat itu tidak *al-Kidb*; bohong, maka tidak akan mengingkari Wahab. Sebagaimana yang telah diimplementasikan oleh Imām Bukhārī dalam hadisnya dan Abū Zar'ah, al-Nasā'i dan Ibn Ḥibbān menialai Wahab *thiqqah* (Husayn al-Dhahābī, h. 137-142). Ada ayat yang dibuat pegangan untuk menolak *al-Isrāīliyyāt* tersebut, yaitu surah al-Baqarah/2 ayat 78:

*Dan di antara mereka ada yang buta huruf, tidak mengetahui Al Kitab (Taurat), kecuali dongengan bohong belaka dan mereka hanya menduga-duga (Ashshiddiqi 1418: h. 23).*

Ayat tersebut, memberikan keterangan bahwa ada sebagian yang tidak dapat diterima riwayat *al-Isrāīliyyat* seperti Ka'ab bin al-Akhbār dan Wahab bin Munabbih oleh Aḥmad Amīn dan Rashid Riḍā, *toh* nantinya ditepis oleh al-Dhahābī dalam kitab

*al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* terkait tuduhan mereka berdua (Husayn al-Dhahābī, h. 137-142). Pendapat yang moderat terhadap *al-Isrā'īliyyāt* di antaranya tokoh peneliti kitab-kitab tafsir adalah Muḥammad Ḥusayn al-Dhahābī, sebagaimana pembelaannya terhadap Ka'ab al-Akhbār dan Wahab bin Munabbih dalam kitab *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* maupun kitab *al-Isrā'īliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Hadīth*. Adapun diterima tidaknya sebuah *al-Isrā'īliyyāt* itu tergantung *al-Matn* atau isi daripada *al-Isrā'īliyyāt* tersebut, meskipun *toh* jalur sanadnya sudah dipertanyakan sejak dulu, bahkan ada perubahan-perubahan teks kitab suci Taurat ataupun selainnya. Tetapi, oleh Nabi Saw. tetap menerimanya selagi keberadaannya *ṣaḥīḥ*, dan tidak bertentangan dengan syari'at Islam. Nabi Saw. bersabda:

*Sampaikanlah dariku, meskipun satu ayat dan ceritakanlah dari bani Isra'il seraya tidak berdosa. Barangsiapa yang berdusta atas namaku dengan sengaja hendaklah menyediakan tempatnya di dalam neraka (al-Bukhārī, 1442: IX, h. 567).*

Hadis di atas menunjukkan kebolehan mengambil riwayat *al-Isrā'īliyyāt*, selama *ṣaḥīḥ* dan tidak bertentangan dengan syari'at dan akal sehat. Terkait sabda Raslullah Saw. terkait larangan meriwayatkan *al-Isra'īliyyāt* yakni:

*“Janganlah kalian membenarkan dan mendustakan ahli kitab, dan berkatalah saya beriman kepada Allah dan apa-apa yang diturunkan kepada kita (al-Bukhārī, 1442: X, h. 598).*

Menurut al-Dhahābī dalam karyanya yang bernama *al-Isrā'īliyyāt*, hadis di atas terkait tidak boleh mempercayai dan mendustakan berhubungan dengan redaksi *al-Isrā'īliyyāt* yang tidak ada kesamaan dalam syari'at Islam dan tidak dapat dipastikan akan kebenaran dan kebohongan riwayat tersebut, maka sebaiknya di-*mawqūf*-kan, yakni tidak dibenarkan dan tidak pula dianggap dusta. Untuk meriwayatkannya, al-Dhahābī memperbolehkan, memandang keumuman kebolehan yang disabdakan oleh Nabi Saw. dan ceritakanlah dari bani Isra'il seraya tidak berdosa (Husayn al-Dhahābī: h. 49-50).

Ada sebagian ulama yang mencamtumkan *al-Isrā'īliyyāt* pada kitab-kitab tafsirnya, seperti *Tafsīr al-Ṭabārī* karya Ibn Jarīr al-Ṭabārī, dia mencamtumkan *al-Isrā'īliyyāt* dalam kitab tafsirnya, hanya saja oleh al-Dhahābī dalam karyanya *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, al-Ṭabārī hanya mencamtumkan saja, tidak memberi nilai apakah riwayatnya *ṣaḥīḥ* atau tidak (Husayn al-Dhahābī: h. 137).

Berbeda dengan *Tafsir al-Khāzin*, menurut al-Dhahābī dalam karyanya yang bernama *al-Israiliyat*, penyusun kitab al-Khāzin mencamtumkan *al-Isrā'iliyyāt* dalam tafsirnya, dia terkadang memberikan komentar yang dapat meluruskan kebatilan dan kebohohan *al-Isrā'iliyyāt* itu sendiri yang dikait-kaitkan dengan ayat-ayat al-Qur'an. Sehingga al-Khāzin dapat dikenal dengan *couter-back* atau serangan balik pada *al-Isrā'iliyyāt* yang batil. dan terkadang al-Khāzin melewatinya saja, tanpa komentar (Husayn al-Dhahābī: h. 131).

Pada tema ini, *al-Isrā'iliyyāt* belum tersentuh oleh Ibrāhīm Khalīfah karena faktor usia. Namun, semasa hidupnya ia pernah berjanji untuk melanjutkannya ke jilid keduanya setelah merampungkan jilid pertamanya, sampai akhirnya Allah *Ta'ala* berkehendak lain dan memanggilnya terlebih dahulu (Ibrāhīm Khalīfah, 2018: h. 8). Sama dengan Ibrāhīm Khalīfah, al-Suyūfī juga tidak banyak mengulas tentang *al-Isrā'iliyyāt* dalam karyanya *al-Itqān*, kecuali ulama kontemporer seperti Husayn al-Dzaabī (w. 1978 M), gurunya Ibrāhīm Khalīfah di al-Azhar.

Bahkan, peneliti yang bernama M. Husnil 'Aqib berpendapat, *tafsīr al-Jalālayn* karya al-Suyūfī dan al-Maḥallī, terdapat lima riwayat *al-Isrā'iliyyāt* dalam penafsirannya. Yakni pada QS. al-Baqarah/2: 35 dan al-A'rāf: 19 tentang nama pohon yang dilarang untuk nabi Adam as. dan Hawa, QS. al-Baqarah/2: 60 tentang batu yang dipukul oleh nabi Musa as. dan cerita harut-marut, semua riwayat itu *dā'if-mardūd*; lemah dan tertolak. Sedangkan QS. Hud: 7 tentang enam hari penciptaan langit dan bumi termasuk riwayat *ṣaḥīḥ-maqbūl*; shahih dan diterima (M. Husnul 'Aqib, 2005: h. 265). Terlepas dari temuan *al-Isrā'iliyyāt* tersebut, majalah yang perkasai oleh Nūr al-Dīn 'Itr mengungkapkan, yang paling banyak dan patut untuk dikhawatirkan itu pada penafsiran al-Maḥallī, sedangkan pada penafsiran al-Suyūfī lebih sedikit (Nūr al-Dīn 'Itr, 1993: h. 59).

## Simpulan

Al-Suyūfī ataupun Ibrāhīm Khalīfah sama-sama memeberikan perhatian terhadap ilmu *al-Aṣīl* dan *al-Dakhil*. Meskipun kedua istilah ilmu ini baru dipopulerkan, namun prakteknya sudah terlebih dahulu ada. Hanya saja al-Suyūfī (w. 1505 M) dengan *al-Itqān*nya lebih mengedepankan ilmu *al-Aṣīl*, yakni kaidah-kaidah

yang harus dipelajari bagi *mufassir* dan sedikit membahas *al-Dakhīl*. Sedangkan Ibrahim Khalīfah (w. 2017 M) lebih mengedepankan ilmu *al-Dakhīl*, yakni hal-hal yang harus dihindari dan dijauhi oleh *mufassir*, kecenderungan ini dapat dibuktikan dengan karya monumentalnya, *al-Dakhīl fī al-Tafsīr*.

Ilmu-ilmu *al-Dakhīl* yang disusun dan digagas oleh Ibrahim Khalīfah (w. 2017 M) banyak bersandar dan berakar dari al-Zarqānī (w. 1710 M) dengan karyanya, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Toh dianggap meniru system pembahasan al-Suyūṭī (w. 1505 M), namun al-Zarqānī (w. 1710 M) mampu memberikan novelty, yakni menggabungkan kajian *al-Aṣṭīl* dan *al-Dakhīl*, meskipun masih belum memakai istilah tersebut. Lagi pula, al-Suyūṭī (w. 1505M) tidak lepas dari pengaruh gaya pembahasan kaidah-kaidah ilmu al-Qur’an pendahulunya, al-Zarkashī (w. 1392 M) dengan *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’āmya*.

Sedangkan, Ibrahim Khalīfah (w. 2017 M) memfokuskan ke kajian *al-Dakhīl* dalam tafsir secara lebih dalam. Bahkan mampu menyajikan ilmu tersebut dengan alasan-alasan yang paling mendasar, yakni ada tiga tema besar yang berkaitan langsung dengan *al-Dakhīl fī al-Tafsīr*; *pertama*, sifat-sifat khabariyyah yang bersinggungan dengan pemahaman *al-Syaikh al-Kabīr* Ibn Taymiyah (w. 1328), *Kedua*, pertentangan dua nash yang bertentangan secara dhahir yang bersinggungan dengan pendapat Abū Muslim dan Abū Ja’far Al-Nuhāsī (w. 949 M) dari sisi pemahaman *al-Nasakh*, *Ketiga*, tafsir *bi al-Ra’yī* yang bersinggungan dengan *Syaikh al-Kabīr* Ibn Taymiyah (w. 1328). Ketiga pokok tema tersebut dikaji oleh Ibrahim Khalīfah (w. 2017 M) dengan berbagai rujukan dari para pendahulunya, seperti Husayn al-Dzahabī (w. 1978 M), al-Zarqānī (w. 1710 M) dan al-Suyūṭī (w. 1505 M). Sedangkan, *al-Isrāīliyāt* yang bersinggungan dengan Ahmad Amin dan Rashid Riḍā dan selainnya belum dibahas oleh Ibrahim Khalīfah karena faktor usia.

## Referensi

- Aṣfihānī (al) (tt), Muḥammad al-Ḥusain bin Muḥammad al-Rāghib, *Muqaddimah Tafsīr al-Rāghib al-Aṣfihānī*, Kairo: al-Maktabah al-Azhariyyah.
- Ashshiddiqi, T.M. Hasbi dkk (1418), *Al-Qur'an dan Terjemahannya* dkk, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Madinah: Mujma' Al Mālik Fahd Lī Ṭibā'at Al Muṣḥaf Al Sharīf.
- Bukhārī (al) (1442), Muḥammad bin Ismail. *Al-Jami' al-Shahih al-Mukhtashar*, Ttp: Dār al-Ṭūq al-Najāh.
- Bukhārī (al) (1422), Muḥammad bin Ismā'īl al-Ju'fī, *Al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtashar min Umūr Rasūl Allāh Ṣallā wa Sallama wa Sunanihi wa Ayyāmihi*, Beirut: Dār Ṭūq al-Najāh.
- Dār (al), Abū Bakr 'Abd al-Qāhir bin 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad al-Fārisī al-Aṣl al-Jurjānī (2009), *Darḥ al-Durar fī Tafsīr al-Āyī wa al-Suwwar*, Al-Ardān: Dār al-Fikr.
- Dzahābī (al) (2004), Muḥammad Husain, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, Ttp: Maktabah Muṣ'ab bin 'Umair al-Islāmiyyah.
- Dzahābī (al) (tt), *Al-Israiliyat fī Tafsīr wa al-Hadits*, Qahirah: Maktabah Wahbah.
- Dimashqī (al) (1419), Ismā'īl bin 'Umar, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adhīm*, cet. I, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Dimashqī (al), Abū al-Fidā' Ismā'īl bin 'Umar bin Kathīr al-Qurayshī al-Baṣrī (1419), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adhīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyah.
- Dzahābī (al) (tt), Muḥammad bin Aḥmad, *Sīr A'lām al-Nubāla'*, Ttp: Mawqī' Ya'sūb.
- Faysān (al), Su'ūd bin 'Abd Allāh (1997), *Ikhtilāf al-Mufasssirīn; Asbābu-hu wa Athāru-hu*, cet. I, Riyāḍ: Dār Ishbīliyyā.
- Ghazālī (al) (2017), Muḥammad bin Muḥammad, *Iljām al-'Awām 'an 'Ilm al-Kalām*, Beirut: Dar al-Minhāj.
- Ḥarrānī (al) (1391), Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalīm, *Dar' Ta'arūḍ al-'Aql wa al-Naql*, Riyāḍ: Dār al-Kunūz al-Adabiyyah.
- 'Itr, Nūr al-Dīn (1993), Majalah Kulliyah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa al-Gharabiyyah dalam *Islāmiyyah Fikriyyah Thaḳāgiyyah Muḥakkamah*, vol. 06: Universitas Damaskus.
- Kannānī (al) (1981), Abū al-Ḥasan 'Alī bin Muḥammad bin 'Irāq, *Tanzīh al-Sharī'ah al-Marfū'ah 'an al-Akhbār al-Shanī'ah al-Mawḍū'ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah.
- Khārūf, Muḥammad Fahad (2020), *al-Muyassar fī al-Qirā'āt al-'Ashr al-Mutawātirah min Ṭarīq Ṭayyibah al-Nashr*, cet. VI, Beirut: Dār Ibn Kathīr.

- Khalīfah, Ibrāhīm ‘Abd al-Raḥman (2018), *al-Dakhīl fī al-Tafsīr*, cet. I Al-Qāhirah: Maktabah al-Imān.
- Misbah, Muhammad (2015), Kontribusi Az-Zarkasyi Dalam Studi Sunnah Nabi, *Riwayah: Jurnal Studi Hadis*, vol. 1, no. 2 September. Doi: 10.21043/riwayah.v1i2.1809.
- Mukhtār (tt), *Minhāj al-Tafsīr bayn Ahl al-Sunnah wa al-Shī’ah al-Atsnā ‘Ash’ariyyah*, Ttp: Th.
- Mursyid, Ali dan Zidna Khaira Amalia (2016), Benarkah Yusuf dan Zulaikha Menikah?; Analisa Riwayat *Isrāīliyāt* dalam Kitab Tafsir dalam *Wawasan*, Vol I Januari. Doi: <https://doi.org/10.15575/jw.v1i1.581>
- Najjar (al) (2001), Jamāl Muṣṭafā ‘Abd al-Ḥamīd ‘Abd al-Wahhāb, *Uṣūl al-Dakhīl fī Tafsīr Ay al-Tanzīl*, Al-Qāhirah: Jami’a al-Azhar.
- Saputra, Hasep, (2017), Genealogi Perkembangan Studi Hadis Di Indonesia, *Al Quds: Jurnal Studi Alqur’an dan Hadis*, vol. 1, No. 1. Doi: <http://dx.doi.org/10.29240/alquds.v1i1.164>
- Suryanto, Ardiyansyah Bagus (2020), Genealogi Pesantren dalam Manuskrip Tantu Penggelaran, *Jurnal of Islamic Civilization*, vol. 2, no. 1 April. Doi: <https://doi.org/10.33086/jic.v2i1.1513>
- Suyūfī (al) (2008), ‘Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr Jalāl al-Dīn al-Imām al-Ḥāfidh al-Mu’arrikh al-Adīb, *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut: Muassasah al-Risālah Nāshīrn.
- Suyūfī (al) (1415), *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*, Beirut: Maktabah al-Kauthar.
- Suyūfī (al) (1974), *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Kairo: Al-Hay’ah al-Maṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb.
- Ulinuha, Muhammad (2017), Konsep *Al-Ashīl* Dan *Al-Dakhīl* Dalam Tafsir Al-Qur’an, *Madania: Jurnal Kajian Keislaman*, vol. 21, no. 2, Desember. Doi: <http://dx.doi.org/10.29300/madania.v21i2.582>
- Zarkashī (al) (1391), Muḥammad bin Bahādir, *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Ma’rifah.
- Zarqānī (al) (1996), Muḥammad ‘Abd al-‘Adhīm, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Fikr.