

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sebagai sebuah nash atau teks suci tentunya Alquran membutuhkan interpretasi yang mendalam sebelum maknanya diamalkan. Bermula sejak diturunkan pun, Alquran sudah melewati proses-proses untuk bisa mencapai pada tahap pengamalan. Dan orang yang paling memiliki otoritas penuh untuk dapat menjelaskan apa yang dimaksudkan Alquran adalah Rasulullah SAW sendiri. Otoritas tersebut dapat dilihat dari para sahabat yang selalu bertanya kepada beliau terkait dengan ayat-ayat yang memang sulit untuk mereka pahami dan beliau memberikan jawaban atas pertanyaan tersebut. Sehingga dari sinilah lahirnya interpretasi-interpretasi terhadap ayat-ayat Alquran.¹

Keadaan berubah pasca wafatnya Rasulullah SAW, dimana perbedaan penafsiran-penafsiran sesama para sahabat mulai nampak, meskipun perbedaan tersebut tidak begitu mencolok. Di antara penyebab perbedaan mereka dalam memahami teks Alquran disebabkan oleh berbedanya tingkat pengetahuan dalam menguasai bahasa Arab dan perbedaan mereka dalam membersamai Nabi SAW. Di samping itu juga dipengaruhi oleh berbedanya pengetahuan mengenai adat dan budaya masyarakat Arab Jahiliyah. Akan tetapi mayoritas penafsiran pada masa sahabat ini masih tergolong dapat diterima dan masih bisa untuk dikompromikan.²

Beralih ke masa tabi'in, perbedaan penafsiran yang terjadi pada masa ini semakin meluas ketimbang pada masa sahabat. Di samping lahirnya bibit-bibit perbedaan mazhab, juga dipengaruhi oleh beberapa sebab lain yang menjadikan perbedaan tafsir pada masa ini semakin melebar. Banyaknya istilah-istilah asing yang memiliki lebih dari satu makna dan berbedanya qiraat menjadi alasan di antara sebab-sebab perbedaan tersebut. Bahkan saling klaim pendapat yang paling benar di antara mereka menjadi makanan sehari-hari. Dan pada akhirnya, terjadilah pemaksaan interpretasi Alquran dengan tujuan mengokohkan kelompok

¹ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Alquran*, (Yogyakarta: Adab Press, 2014), p. 41.

² Rifqatul Husna, 'Autentifikasi Dan Infiltrasi Dalam Tafsir Ishārī', *MUŞĤAF: Jurnal Tafsir Berwawasan Keindonesiaan*, 1.2 (2021), p. 126.

mereka masing-masing. Bahkan lebih parahnya, sebagian kelompok memaksa orang lain untuk menerima dan menyakini penafsiran kelompok itulah yang benar.³

Implikasi dari munculnya berbagai mazhab pada masa ini sebagaimana yang diungkapkan oleh Andri Nirwana, dkk, mengakibatkan lahirnya berbagai corak dan kecenderungan dalam penafsiran Alquran. Jika dilihat dari sisi perkembangannya, keadaan ini menjadi salah satu hal positif bagi tafsir Alquran itu sendiri. Tentunya, lahirnya berbagai macam corak dan kecenderungan ini semakin menjadikan dunia tafsir kaya akan khazanah dan pengetahuan-pengetahuan baru dalam Islam. Bahkan keragaman ini semakin mengungkapkan dan menampakkan sisi kelebihan Alquran berupa mukjizat dan kandungan yang terkandung di dalamnya yang dapat dilihat dari berbagai sisi lainnya.⁴

Namun perbedaan tersebut bukan hanya melahirkan sisi positif, tetapi juga melahirkan sisi negatif yang merusak dan membahayakan tafsir Alquran itu sendiri. Hal itu dikarenakan Alquran mengandung beragam kemungkinan untuk dapat ditafsirkan dengan hasil yang berbeda. Sehingga, dampak dari perkembangan tafsir hari demi hari mengakibatkan munculnya beragam penafsiran Alquran yang bahkan tidak jarang terdapat penyimpangan-penyimpangan dalam produk penafsiran Alquran. Lebih parahnya lagi terdapat golongan yang mengaku Islam, tetapi malah menafsirkan Alquran yang berbeda dengan jumbuh ulama dan menyimpang dengan pemahaman Islam. Dan penyimpangan-penyimpangan pada produk tafsir ini pada akhirnya dikenal dengan istilah *al-dakhīl*.⁵

Berdasarkan etimologi menurut Muhammad al-Razi bahwa *al-dakhīl* berasal dari kata *dakhala* yang bermakna tipu daya muslihat, atau sesuatu yang jelek dan bisa juga diartikan sesuatu yang bukan asli. Lafaz "*al-dakhīl*" diartikan

³ Muhammad Umar Haji, *Mausu'ah Al-Tafsir Qabla 'Ahd Al-Tadwin*, (Damaskus: Dar al-Maktabi, 2007), p. 287–290.

⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, (Tangerang: Pustaka Mizan, 2012), p. 107.

⁵ Andri Nirwana, dkk, 'Kajian Kritik Pada Bentuk Dan Pengaruh Positif Al-dakhīl Dalam Tafsir Jalalain Tentang Kisah Nabi Musa Dan Khidir', *AL QUDS: Jurnal Studi Alquran Dan Hadis*, 5.2 (2021), p. 718.

sebagai sesuatu yang teradopsi dalam bahasa Arab dan bukan asli darinya.⁶ Sedangkan menurut Ibnu Manzur, jika disebutkan seseorang *dakhil* dalam masyarakat, maka itu bermakna ia bukan penduduk asli masyarakat itu.⁷ Adapun secara terminologi sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibrahim Khalifah bahwa *al-dakhil* adalah suatu aib atau kecacatan yang sengaja ditutup-tutupi dan disamarkan hakikatnya serta disisipkan di dalam beberapa bentuk tafsir Alquran yang otentik.⁸ Dari keterangan ini menjelaskan bahwa *al-dakhil* ini bermakna sesuatu yang berasal dari luar, bukan aslinya atau jelek dan sengaja dimasukkan ke dalam tafsir Alquran.

Memang harus diakui bahwa Alquran selalu terbuka untuk ditafsirkan oleh berbagai kalangan ulama. Sehingga jika terdapat penyimpangan-penyimpangan yang mereka tuliskan dalam karya-karya mereka dapatlah diketahui dari mana pengaruhnya. Hal ini tentunya dipengaruhi oleh latar belakang mufassir yang menekuni disiplin ilmu yang berbeda-beda dengan mufassir lainnya, sehingga menyebabkan ragam corak dalam menafsirkan Alquran.⁹ Sebagaimana yang diungkapkan oleh Abdullah Saeed bahwa orientasi intelektuallah yang memberi pengaruh besar terhadap bagaimana seorang mufassir menafsirkan Alquran. Sehingga dalam sebuah produk tafsir seorang pembaca akan dapat mengetahui kecenderungan si mufassir terhadap religio-politik, teologis, mistis, atau fikih. Kecenderungan-kecenderungan ini dipastikan bisa mempengaruhi penafsiran para mufassir terhadap Alquran.¹⁰ Kemudian Abdul Mustaqim mengkategorikan faktor-faktor ini sebagai faktor eksternal.¹¹ Sehingga dari sini menunjukkan bahwa tidak menutup kemungkinan terhadap penyimpangan-penyimpangan dalam tafsir mereka yang terjadi selama proses penafsiran berlangsung diakibatkan oleh faktor-faktor tersebut.

⁶ Muḥammad Al-Rāzī, *Mukhtār Al-Ṣiḥāḥ* (Beirut: Maktabah Libanon, 1986), p. 418–419.

⁷ Ibn Manzūr, *Lisān Al-ʿArab*, Jilid II (Beirut: Dar Sadir, 2000), p. 1342.

⁸ Ibrahim Abd al-Rahman Muhammad Khalifah, *Al-Dakhil Fi Al-Tafsir* (Kairo: Maktabah al-Iman, 2018), p. 25.

⁹ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Bandung: Tafakkur, 2007), p. 47.

¹⁰ Abdullah Saeed, *Pengantar Studi Alquran* (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016), p. 28.

¹¹ Abdul Mustaqim, *Mazhabut Tafsir, Peta Metodologi Penafsiran Alquran Periode Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), p. 28.

Berdasarkan sejarahnya, sebagaimana pendapat Husein al-Dzahabi bahwa benih-benih *al-dakhīl* sudah ada semenjak Islam sendiri belum masuk ke Jazirah Arab. Mereka adalah orang-orang yang beragama Yahudi dan tinggal di lembah pegunungan dan banyak terdapat pohon kurma, tempat itu disebut dengan Yastrib. Kedatangan mereka ke Jazirah Arab disebabkan oleh ramalan keterangan dari kitab mereka akan lahirnya seorang nabi yang akan membawa mereka pulang ke tanah suci yang dijanjikan.¹² Secara umum, Fayed menjelaskan bahwa terdapat dua faktor yang menyebabkan terjangkitnya *al-dakhīl* pada tafsir Alquran. Pertama, saat Nabi SAW menetap di Madinah dan mulai berdakwah kepada Ahli Kitab dari kalangan Yahudi seperti bani Qaynuqa', bani Nadhir, dan bani Qurayzah. Akibatnya berlansunglah pertemuan antara Ahlu Kitab dengan Rasulullah SAW dan para sahabat. Akibat dari pertemuan intelektual inilah yang menjadi faktor terjangkitnya *al-dakhīl* dalam tafsir Alquran.¹³

Kedua, masuk Islamnya sebagian tokoh-tokoh Yahudi, seperti Ka'ab al-Ahbar, Abdullah bin Salam, dan Wahab bin Munabbih. Oleh para sahabat, ketika sebagian tokoh Yahudi masuk Islam, mereka mencoba mencari tahu mengenai cerita-cerita umat terdahulu dengan menanyakan langsung kepada mereka baik dalam Taurat maupun Injil yang Alquran hanya menyebutkannya secara global. Sehingga dari sini terbentuklah asimilasi ilmu pengetahuan antara mereka terkait masalah-masalah yang sama. Memang pada awalnya Nabi SAW melarang para sahabat untuk bertanya kepada Ahli Kitab, bahkan beliau marah saat Umar datang membawa lembaran-lembaran kitab suci yang didapatkan dari Ahli Kitab.¹⁴

Kebenaran suatu produk tafsir dapat dilihat jika tafsir tersebut memiliki kesesuaian dengan sumber utama penafsiran, yaitu Alquran, hadis shahih,

¹² Muhammad Husein Al-Dzahabi, *Al-Tafsir Wa Al-Mufasssirun*, Jilid 1, (Kairo: Maktabah Wahbab, 1976), p. 25.

¹³ Saat Rasulullah menetap di Madinah, hubungan umat Islam dengan Ahli Kitab tidak dapat dihindari. Namun saat Nabi SAW masih hidup, perkembangan *al-dakhīl* masih dapat dibatasi dan tidak begitu masif. Hal itu dikarenakan wahyu yang masih sedang berlansung turun sehingga tidak perlu menanyakan masalah kepada Ahli Kitab karena bisa langsung ditanyakan kepada Nabi SAW melalui wahyu yang turun. Kemudian juga dikarenakan sikap kehati-hatian umat Islam yang masih sangat tinggi terhadap tradisi dan kebudayaan umat Yahudi dan Nashrani, sebab terdapat berita valid terkait pemutarbalikan fakta dalam kitab suci mereka. Lihat Abdul Wahab Fayed, *Al-dakhīl Fi Tafsir Al-Qur'an Al-Karim* (Kairo: Mathba'ah al-Hadharah al-Arabiyyah, 1978), p. 103.

¹⁴ Fayed, *Al-dakhīl Fi Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, p. 110.

pendapat shahih dari sahabat dan tabiin, kaedah bahasa yang disepakati para ulama *lughah* dan ijtihad yang berlandaskan data, fakta, teori dan kaedah yang berlaku, serta bisa dipertanggung jawabkan secara ilmiah. Jika suatu produk tafsir tidak memiliki syarat-syarat kebenaran suatu tafsir, maka penafsiran tersebut diduga tercemari oleh virus-virus tafsir yang harus dicegah keberadaannya dalam tafsir. Hal itu dikarenakan tafsir seperti itu dikategorikan sebagai tafsir yang menyimpang dari keotentikan tafsir Alquran.¹⁵

Salah satu bentuk *al-dakhil* yang masuk ke dalam tafsir Alquran adalah riwayat-riwayat *israiliyat*. Pengutipan riwayat-riwayat *israiliyat* yang berasal dari Ahli Kitab semakin berkembang tepatnya pada masa tabiin. Akibatnya orang-orang akan sukar untuk membedakan riwayat-riwayat yang benar-benar shahih maupun riwayat-riwayat yang dibuat-buat oleh Ahli Kitab. Fenomena *al-dakhil* ini berupa pengambilan riwayat *israiliyat* terus berlanjut dalam tafsir Alquran seiring dengan berkembangnya zaman. Model *al-dakhil* seperti ini kemudian disebut sebagai *al-dakhil al-ma'tsur*.

Sedangkan model *al-dakhil al-ra'yi* oleh para ulama mencatat beberapa sebab yang melatarbelakangi lahirnya model seperti ini. Di antaranya adalah kesubjektifan yang tinggi dari si mufassir, tingginya tingkat subjektif pemahaman ini disebabkan oleh mufassir yang tidak memenuhi syarat-syarat sebagai mufassir. Akibatnya ketika dia menemukan suatu teks Alquran yang zahirnya nampak bertolakbelakang dengan logika, lantas langsung menarik kesimpulan dan menafsirkannya secara tekstual dengan mengabaikan konteks, *sābiq* dan *siyāq kalām* yang kemungkinan terdapat makna lain dari ayat tersebut. Selanjutnya juga disebabkan oleh kecenderungan untuk menjustifikasi pendapat suatu mazhab, seperti kelakuan-kelakuannya golongan Mu'tazilah, Babiyyah dan Ahmadiyyah. Mufassir-mufassir seperti ini mencoba membelokkan penafsiran Alquran berdasarkan hawa nafsu mereka dan menyangkal pemahaman-pemahaman yang bertolakbelakang dengan ideologi pemikirannya.¹⁶ Pada akhirnya *al-dakhil* tumbuh subur, lebih-lebih pada masa Bani Umayyah dan Abbasiyyah yang pada

¹⁵ Jamal Musthafa Abd Hamid Abd Wahab Al-Najjar, *Ushul Al-dakhil Fi Tafsir Ayi Al-Tanzil* (Kairo: Jami'ah al-Azhar, 2009), p. 28.

¹⁶ Fayed, *Al-dakhil fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*, p. 193–224.

saat itu sedang gencar-gencarnya terjadi proses pengalihan bahasa dan penelitian-penelitian ilmiah dalam ragam model disiplin ilmu.¹⁷

Di antara tafsir yang mengandung *al-dakhil* dalam bentuk riwayat-riwayat *israiliyat* dalam penafsirannya adalah tafsir *Zād al-Masīr fi 'Ilm al-Tafsīr* yang ditulis oleh Abu Farraj Jamaluddin Abd al-Rahman bin Ali bin Muhammad al-Jauzi atau yang biasa dikenal dengan sebutan Ibnu Jauzy. Dalam salah satu penafsirannya beliau mengutip salah satu pendapat dari salah satu tokoh Ahli Kitab yaitu Ka'ab al-Ahbar, tatkala menafsirkan QS. Al-Kahfi: 22-24 tentang kisah israiliyat, yaitu status anjing Ashabul Kahfi. Ibnu Jauzy menuliskan tafsirnya sebagai berikut:

وَالثَّالِثُ: أَحْمَمٌ مَرُّوا بِكَلْبٍ فَتَبِعَهُمْ فَطَرَدُوهُ، فَعَادَ، فَفَعَلُوا ذَلِكَ بِهِ مِرَارًا، فَقَالَ لَهُمُ الْكَلْبُ: مَا تُرِيدُونَ مِنِّي؟ لَا تَخْشَوْا جَانِبِي أَنَا أَحَبُّ أَجْبَاءِ اللَّهِ، فَنَامُوا حَتَّى أَخْرُسَكُمْ، قَالَهُ كَعْبُ الْأَخْبَارِ¹⁸.

“Pendapat ketiga: tatkala pemuda Ashabul Kahfi melewati seekor anjing, anjing tersebut malah mengikuti mereka lalu mereka mengusirnya. Namun anjing itu malah kembali mengikuti mereka sampai mereka melakukan hal yang sama berulang kali. Kemudian anjing itu berkata kepada mereka: apa yang kalian inginkan dariku? Jangan takut kepadaku, karena aku mencintai kekasih-kekasih Allah, aku akan menjaga kalian dan tidurlah. Pendapat ini disampaikan oleh Ka'ab al-Ahbar.”

Melihat dari model ungkapan pendapat di atas, berdasarkan keterangan Husein al-Dzahabi bahwa informasi tersebut termasuk dalam kategori berita israiliyat yang ketiga. Yaitu berita-berita israiliyat yang tidak ditolak dan tidak diterima keberadaannya. Akan tetapi *bertawaquf* adalah sebagai sebuah sikap kita ketika menghadapi berita-berita seperti itu. Kemudian al-Dzahabi mengatakan bahwa terhadap berita israiliyat seperti ini kita diperbolehkan menceritakannya. Hal ini dikarenakan terdapat sabda dari Nabi SAW, “Jangan engkau benarkan dan

¹⁷ Muhammad Ulinuha, ‘Konsep Al-Ashīl Dan Al-Dakhīl Dalam Tafsir Alquran’, *MADANIA: JURNAL KAJIAN KEISLAMAN*, 21.2 (2017), p. 132.

¹⁸ Abu Farraj Jamaluddin Abd al-Rahman bin Ali bin Muhammad Al-Jauzi, *Zād Al-Masīr Fi 'Ilm Al-Tafsīr* (Beirut: Dar Ibnu Hazm, 2002), p. 846.

jangan engkau dustakan Ahli Kitab, tetapi katakanlah kami beriman kepada Allah dan apa-apa yang diturunkannya kepada kami”.¹⁹

Namun, model informasi israiliyat seperti ini menurut al-Dzahabi adalah informasi yang tidak memiliki manfaat terhadap urusan agama. Karena itu banyak ulama Ahli Kitab yang dalam hal ini berbeda pendapat tentang suatu penjelasan. Contoh lain dari model informasi ini adalah mengenai nama-nama pemuda ashabul kahfi, warna anjingnya, tongkat Nabi Musa terbuat dari kayu apa, nama-nama burung yang Allah hidupkan karena mukjizat Nabi Ibrahim, jenis pohon tatkala Allah berbicara dengan Musa dan lain-lain. Maka, kategori tafsir seperti ini bukan hanya seperti yang sudah disebutkan, akan tetapi banyak lagi hal-hal yang disebutkan secara samar dalam Alquran dan sama sekali tidak memiliki manfaat serta faedah jika mengetahuinya secara detail baik untuk dunia maupun akhirat.²⁰

Senada dengan pendapatnya al-Dzahabi bahwa Ibnu Taimiyah mengklasifikasikan model israiliyat di atas termasuk dalam kategori yang ketiga. Yaitu kategori israiliyat yang tidak diketahui kebenaran dan kebohongannya, namun dibolehkan menceritakan kisah-kisahnyanya. Dan nukilan-nukilan semacam ini sama sekali tidak bermanfaat untuk urusan agama dan dunia meskipun dibolehkan.²¹ Dan berdasarkan teorinya Ibrahim Khalifah, model penafsiran seperti ini termasuk dalam *al-dakhīl al-naqli*, yaitu dakhil dalam bentuk riwayat. Lebih lanjut model *al-dakhīl* seperti ini masuk dalam bagian *al-dakhīl* yang keenam. Yaitu *al-dakhīl* dengan kandungan israiliyat yang tidak terdapat sumbernya baik dari Alquran maupun sunnah *shahihah*.²²

Berdasarkan keterangan ulama di atas, bahwa meskipun *al-dakhīl* ini dibolehkan menceritakannya tetapi yang harus diingat adalah informasi-informasi tersebut sama sekali tidak memiliki manfaat baik untuk agama maupun dunia, apalagi berada dalam tafsir Alquran. Maka keberadaan *al-dakhīl* dalam penafsiran Alquran adalah sebuah upaya menafsirkan Alquran dengan penafsiran yang tidak jelas dan tidak memiliki sumber yang otentik sebagaimana ketentuan semestinya.

¹⁹ Al-Dzahabi, *Al-Tafsir Wa Al-Mufasssirun*, Jilid 1, p. 130.

²⁰ Al-Dzahabi, *Al-Tafsir Wa Al-Mufasssirun*, p. 131.

²¹ Ihsan Amin, *Manhaj Al-Naqd Fi Al-Tafsīr* (Beirut: Dar al-Hadi, 2007), p. 85.

²² Khalifah, *Al-Dakhīl Fi Al-Tafsir*, p. 39.

Sehingga keberadaannya dalam tafsir sama sekali tidak akan menghasilkan dampak positif, tapi justru menuai kecacatan bagi tafsir Alquran sendiri. Dan seharusnya penafsiran-penafsiran semacam ini tidak disisipkan dalam penafsiran Alquran, karena tidak memiliki manfaat untuk tafsir.

Ibnu Jauzi mengatakan dalam muqaddimah tafsirnya bahwa beliau telah meneliti sejumlah besar kitab tafsir. Beliau menemukan tafsir-tafsir yang tergolong besar, namun susah untuk menghafalnya, tafsir yang tergolong kecil malah tidak sampai pada maksud yang dituju dan tafsir yang tergolong sedang hanya mengandung sedikit faedah, dan terkadang mengabaikan sesuatu yang sulit dipahami. Karena alasan itu, beliau menghadirkan sebuah tafsir yang ringkas dan mudah serta sarat makna yang beliau namai dengan *Zād Al-Masīr Fi 'Ilm Al-Tafsīr*. Dan beliau menuliskan tafsirnya ini dengan meringkas berbagai macam ungkapan dari para ulama.²³

Berdasarkan keterangan dari muqaddimahnya mengenai motivasi beliau menuliskan tafsir ini, setidaknya memberikan gambaran bahwa tafsir ini adalah sebuah tafsir yang tidak terlalu panjang dan tidak terlalu pendek. Namun, penafsirannya ini mengandung makna yang sesuai dengan apa yang dibutuhkan ayat. Di samping itu tafsir ini hadir dengan mengutip berbagai pendapat ulama terkait suatu pembahasan yang sedang dibahas, tidak terkecuali *al-dakhīl*, salah satunya berupa riwayat-riwayat israiliyat. Dan ciri khas yang paling menonjol dari tafsir ini adalah kumpulan dari pendapat-pendapat para ulama tentang suatu masalah yang dibagi dalam bagian-bagian tertentu. Dan sangat tidak menutup kemungkinan ketika banyak pendapat yang dihadirkan dalam menafsirkan suatu ayat lantas menjadikan tafsir itu tersusupi pendapat yang tidak pantas dan layak, bahkan menyimpang dari Alquran. Dalam istilah lain, penyimpangan ini disebut dengan *al-dakhīl fi tafsīr*.

Hemat penulis, menganalisa dan mengkritisi *al-dakhīl fi tafsīr* dalam tafsir *Zād Al-Masīr Fi 'Ilm Al-Tafsīr* perlu diapresiasi dengan semangat. Karena jika selama ini kaum muslimin begitu menanam idealisme dan keimanan yang kokoh dalam menjaga kemurnian teks Alquran, maka tugas selanjutnya adalah menjaga

²³ Al-Jauzi, *Zād Al-Masīr Fi 'Ilm Al-Tafsīr*, p. 29.

kemurnian atau validitas tafsirnya. Karena elastisitas tafsir Alquran tidak mesti menjadi sesuatu yang absurd dengan penyusupan-penyusapan *al-dakhīl* jika tanpa mengkritisnya. Maka, bentuk analisis kritis dalam mengkaji aspek *al-dakhīl fi tafsīr* begitu sangat penting untuk keberlangsungan keotentikan suatu tafsir.

Di sisi lain, penelitian dan pengkajian mengenai produk-produk pemikiran tafsir yang cacat dan dipertanyakan kebenarannya juga menjadi begitu penting. Yang hal itu bertujuan untuk memfilterisasi tafsir Alquran dari sumber-sumber yang tidak valid. Selain itu, juga bertujuan untuk membersihkan tafsir dari pemikiran-pemikiran orang yang ingin merusak Alquran. Begitu juga untuk membantah pendapat-pendapat yang bersifat takhayul. Bahkan mendeteksi adanya infiltrasi dan keutamaan dalam tafsir Alquran. Sehingga hadirnya penelitian seperti ini, akan memberikan warna baru dalam khazanah tafsir Alquran dan pembaca dapat memilah serta menentukan mana interpretasi yang shahih dan interpretasi yang cacat.

Pemilihan surat al-Kahfi pada kisah Ashabul Kahfi sebagai objek penelitian dikarenakan banyaknya keterangan-keterangan dari para ulama dan kritikus tafsir yang sering kali mengatakan terdapatnya israiliyyat yang tidak memiliki manfaat bagi agama dan dunia. Israiliyyat yang mereka bicarakan terkait dengan israiliyyat bagian ketiga yang disikapi dengan sikap *tawaquf*. Ditambah lagi perhatian yang luar biasa dari sebagian besar mufassir ketika menafsirkan kisah-kisah Ashabul Kahfi tersebut. Di sisi lain kisah Ashabul Kahfi adalah kisah yang sangat menarik untuk didengar terlepas dari benar dan bohongnya. Oleh karenanya pemilihan QS. Al-Kahfi pada kisah Ashabul Kahfi sebagai objek material bukanlah suatu yang kebetulan untuk dikaji. Namun, didasari oleh keterangan-keterangan dari ulama yang menyebutkan terdapatnya israiliyyat yang tidak memiliki manfaat sekaligus bagian dari *al-dakhīl fi tafsīr*.

Berangkat dari latar belakang di atas, terdapat indikasi dalam tafsir *Zād Al-Masīr Fi 'Ilm Al-Tafsīr* yang ditulis oleh Ibnu Jauzi berupa kecacatan dalam penafsirannya dari segi *al-dakhīl*. Maka oleh karena itu, penulis merasa penting untuk mengkaji dan mengungkapkan keberadaan *al-dakhīl* dan pengaruhnya dalam tafsir *Zād Al-Masīr Fi 'Ilm Al-Tafsīr* yang ditulis oleh Abu Farraj

Jamaluddin Abd al-Rahman bin Ali bin Muhammad al-Jauzi, atau yang lebih dikenal dengan sebutan Ibnu Jauzi berdasarkan perspektif Ibrahim Khalifah. Sehingga dalam penelitian ini, penulis memberi judul dengan “*AL-DAKHĪL AL-NAQLI PADA SURAT AL-KAHFI PERSPEKTIF IBRAHIM KHALIFAH DALAM TAFSIR ZĀD AL-MASĪR FI ‘ILM AL-TAFSĪR DAN PENGARUHNYA TERHADAP PENAFSIRAN.*”

B. Rumusan Masalah

Agar pembahasan penelitian ini tetap teratur dan tidak mengarah begitu lebar, maka berikut penulis membatasi permasalahan yang akan dibahas dan diteliti dalam penelitian ini dengan merumuskan pertanyaan sebagai berikut:

1. Bagaimanakah bentuk-bentuk *al-dakhīl* dalam tafsir *Zād Al-Masīr Fi ‘Ilm Al-Tafsīr* pada QS. Al-Kahfi perspektif Ibrahim Khalifah?
2. Bagaimanakah pengaruh *al-dakhīl* terhadap penafsiran dalam tafsir *Zād Al-Masīr Fi ‘Ilm Al-Tafsīr* pada QS. Al-Kahfi?

C. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan dari penelitian ini adalah untuk menjawab rumusan masalah yang sudah disebutkan di atas, yaitu:

1. Untuk mengungkapkan bentuk-bentuk *al-dakhīl* dalam tafsir *Zād Al-Masīr Fi ‘Ilm Al-Tafsīr* pada QS. Al-Kahfi perspektif Ibrahim Khalifah.
2. Untuk mengetahui pengaruh *al-dakhīl* terhadap penafsiran dalam tafsir *Zād Al-Masīr Fi ‘Ilm Al-Tafsīr* pada QS. Al-Kahfi.

D. Manfaat Penelitian

Secara umum, penelitian ini memiliki dua jenis manfaat penelitian, yaitu manfaat secara teoritis dan praktis. Adapun manfaat dari penelitian ini sebagai berikut:

1. Secara teoritis

Secara teoritis penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat dalam bentuk khazanah keilmuan di bidang penelitian Alquran dan tafsir. Terutama terkait dengan penelitian bidang *al-dakhīl fi tafsīr* dalam tafsir *Zād Al-Masīr Fi ‘Ilm Al-Tafsīr*.

2. Secara praktis

Secara praktis penelitian ini dapat bermanfaat sebagai rujukan dalam penelitian *al-dakhīl fī tafsīr* pada tafsir *Zād Al-Masīr Fi 'Ilm Al-Tafsīr* maupun tafsir-tafsir lainnya. Sedangkan bagi Prodi IAT, penelitian ini dapat bermanfaat dalam berkontribusi secara lebih dalam pengembangan ilmu tafsir yang dapat meningkatkan mutu pendidikan Prodi IAT, terutama bidang *al-dakhīl*.

E. Kerangka Pemikiran

Secara etimologi *al-dakhīl* bisa bermakna 1) seseorang yang masuk ke dalam suatu kelompok dan menisbatkan diri kepada mereka padahal bukan bagian dari kelompok itu, (2) tetangga yang masuk ke rumah sebagai tamu, (3) setiap kata-kata asing yang dimasukkan dalam bahasa Arab, padahal bukan asli bahasa Arab, (4) orang asing yang masuk ke tanah orang untuk tujuan eksploitasi.²⁴ Ibnu Manzūr juga turut mengatakan bahwa *al-dakhīl* adalah sesuatu yang masuk ke dalam tubuh manusia dan merusak akal serta fisik.²⁵ Sementara menurut Raghīb al-Asfahani kata *al-dakhīl* terdiri dari tiga huruf, yaitu *dāl*, *khā'*, dan *lām* yang maknanya berupa aib dan cacat internal.²⁶ Menurut Ibrahim Khalifah, aib dan cacat itu karena beberapa faktor, di antaranya adalah: 1) keterasingan, karena kemasukan sesuatu yang berbeda ke dalamnya, seperti kata-kata serapan dalam bahasa Arab, dan orang asing yang menisbatkan dirinya ke dalam suatu kaum. (2) cacat inderawi dan cacat-cacat lainnya yang tersembunyi dan tidak diketahui kecuali jika diamati dengan teliti, seperti penyakit, penipuan, pengkhiatan, keraguan, dan ulat dalam batang pohon.²⁷ Maka atas dasar penjelasan di atas, secara bahasa virus, penyakit, bakteri dan sejenisnya dapat diistilahkan dengan *al-dakhīl*.

Berdasarkan terminologi, Fayed mendefinisikan *al-dakhīl* sebagai tafsiran-tafsiran yang tidak mempunyai sumber, alasan ilmiah dan kevalidan data dari agama. Sehingga dalam ungkapan lain *al-dakhīl* merupakan tafsiran-tafsiran yang

²⁴ Ibrahim Mustafa dkk, *Al-Mu'jam Al-Wasīṭ* (Kairo: Maktabah al-Syuruq al-Dauliyah, 2004), p. 275.

²⁵ Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid. 11, p. 241.

²⁶ Al-Raghīb Al-Asfahani, *Al-Mufradāt Fī Gharīb Al-Qur'ān* (Makkah: Maktabah Nazar Musthafa al-Baz, 1961), p. 166.

²⁷ Khalifah, *Al-Dakhīl Fī Al-Tafsīr*, p. 25.

tidak mempunyai kevalidan dan keilmiahan sumber, baik dari Alquran, hadis shahih, pendapat sahabat dan tabiin, maupun dari akal sehat yang memenuhi kriteria dan prasyarat ijtihad.²⁸ Begitupun dengan Ibrahim Khalifah yang mengatakan bahwa *al-dakhīl* adalah suatu aib atau kecacatan yang sengaja ditutup-tutupi dan disamarkan hakikatnya serta disisipkan di dalam beberapa bentuk tafsir Alquran yang otentik.²⁹ Sehingga dapat disimpulkan bahwa *al-dakhīl* adalah interpretasi-interpretasi Alquran yang sumbernya tidak jelas dan tidak dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah serta dapat merusak tafsir.

Sejalan dengan pengelompokan tafsir ke dalam dua bagian yaitu, tafsir *bi al-ra'yi* dan tafsir *bi al-ma'sūr*, maka demikian juga Ibrahim Khalifah mengelompokkan *al-dakhīl* dalam dua bagian. Yaitu;

1. *Al-dakhīl al-ma'sūr*, yang tergolong sebagai bentuk-bentuk penafsiran *al-dakhīl* dengan sumber riwayat adalah sebagai berikut:
 - a. Menafsirkan Alquran dengan hadis-hadis yang tidak layak dijadikan hujjah, yaitu:
 1. Penafsiran dengan menggunakan hadis-hadis palsu.
 2. Penafsiran dengan menggunakan hadis-hadis dha'if, namun tidak dibantu dengan hadis lain yang dapat menaikkan derajat hadis lemah tersebut.
 - b. Menafsirkan Alquran dengan riwayat yang bersumber dari sahabat yang tidak dapat dipercaya, baik karena palsu maupun sanadnya yang lemah.
 - c. Penafsiran dari sahabat terhadap sesuatu yang tidak dapat diintervensi akal, namun sahabat tersebut diketahui mengambil riwayat israiliyat. Dan dipastikan bahwa riwayat tersebut berkenaan dengan kisah-kisah Bani Israil. Sebagai syarat utamanya bahwa ia tidak sesuai dengan Alquran maupun sunnah, jika sesuai dengan salah satu dari sumber utama tersebut, maka ia tergolong *al-aṣīl*.

²⁸ Fayed, *Al-Dakhīl fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Juz. 1, p. 13.

²⁹ Khalifah, *Al-Dakhīl Fi Al-Tafsir* p. 25.

1. Riwayat-riwayat israiliyat yang bertentangan dengan Alquran dan hadis.
 2. Riwayat-riwayat israiliyat yang tidak diketahui mengenai status kebenarannya maupun kebohongannya, baik dari Alquran maupun sunnah.
- d. Riwayat-riwayat sahabat yang terjadi perbedaan sangat tajam yang menyesatkan pikiran dan sulit menemukan petunjuk terhadap kebenaran.
- e. Menafsirkan Alquran dengan hadis-hadis tabiin (*maqtū*) yang tidak dapat dipercaya kebenarannya, baik karena palsu maupun sanadnya yang lemah.
- f. Menafsirkan Alquran dengan riwayat israiliyat yang bersumber dari riwayat-riwayat *mursal* para tabiin, meskipun riwayat tersebut sesuai dengan Alquran dan hadis. Syaratnya selama tidak ada pendukung yang menaikkan derajatnya kepada derajat *hasan li ghairih*.
- g. Menafsirkan Alquran dengan salah satu *al-aṣīl* dari empat *al-aṣīl al-naqli* yang pertama yang bertentangan kuat serta tidak dapat dikompromikan dengan akal positif. Adapun empat *al-aṣīl al-naqli* yang pertama adalah:
1. Penafsiran menggunakan Alquran
 2. Penafsiran menggunakan hadis yang layak dijadikan hujjah
 3. Penafsiran menggunakan pendapat sahabat yang sejajar dengan hadis *marfū'*
 4. penafsiran menggunakan ijma' para sahabat atau tabiin.
- h. Penafsiran dengan salah satu *al-aṣīl al-naqli* dari tiga *al-aṣīl al-naqli* yang terakhir, yang kontradiktif dengan akal positif sekalipun hanya asumsi dan tidak dapat dikompromikan. Adapun tiga *al-aṣīl al-naqli* yang terakhir adalah:
1. Menafsirkan Alquran dengan pendapat sahabat yang kontradiksi dengan pendapat sahabat yang lain, namun perbedaan tersebut masih memungkinkan untuk mendapatkan titik kebenaran.

2. Menafsirkan Alquran dengan pendapat sahabat yang bukan hasil *ijma'* mereka dan tidak pula kontradiksi dengan pendapat sahabat yang lain.
 3. Menafsirkan Alquran dengan hadis *mursal* yang setara dengan hadis *marfū'* yang berasal dari pendapat para *tabi'in* dan diperkuat dengan riwayat-riwayat *mursal* lain atau sejenisnya yang dapat menguatkan riwayat *mursal* tersebut, atau yang mengutarakannya adalah *tabi'in* yang memenuhi kriteria seorang *imāmah* (pakar tasir) yang biasanya penafsirannya berasal dari pendapat sahabat.
- i. Penafsiran dengan salah satu *al-aṣīl al-naqli* dari tujuh *al-aṣīl al-naqli* yang kontradiktif kuat dan tidak mungkin untuk dikompromikan dengan *al-aṣīl al-naqli* yang lebih kuat darinya, baik Alquran dengan sunnah, pendapat sahabat dengan Alquran atau sunnah, pendapat *tabi'in* dengan pendapat sahabat atau Alquran atau sunnah, dan lain-lain.
2. *Al-dakhīl al-ra'yi*, yang termasuk dalam kategori *al-dakhīl* seperti ini adalah sebagai berikut:
 - a. Penafsiran yang besumber dari pemahaman yang salah yang dihasilkan dari kurang terpenuhinya metode dan syarat-syarat *ijtihad*, namun tujuan si mufassir baik dan masih dibenarkan. Model seperti ini menjadi faktor *al-dakhīl* yang sering terjadi baik di masa lampau maupun sekarang.
 - b. Tafsir-tafsir yang mengubah nash-nash dari posisi sebenarnya dan memberikan kecacatan serta menafikan zahir-zahir ayat. Biasanya dilakukan oleh golongan Mu'tazilah dan sebagian filsuf muslim.
 - c. Tafsiran-tafsiran yang bersumber dari hasil kejumudan dalam penggunaan makna zahir dan mengabaikan logika. Biasanya dilakukan oleh kelompok Musyabbihah dan Mujassimah.
 - d. Tafsir falsafi yang terlalu berlebihan dalam mengungkapkan makna suatu ayat, biasanya dilakukan oleh golongan tasawuf falsafi.

- e. Tafsir yang terlalu berlebihan dalam mengungkapkan kaedah bahasa berupa nahwu, i'rab dan sebagainya, sampai keluar dari kaedah-kaedah bahasa yang sudah disusun sebelumnya. Biasanya dilakukan oleh golongan ahli bahasa.
- f. Tafsir yang terlalu berlebihan dalam mengungkapkan sisi kemukjizatan Alquran yang diada-adakan dan aneh dengan cara mencocokkan ayat-ayat Alquran dengan teori-teori ilmiah. Biasanya dilakukan oleh kalangan cendekiawan ilmu modern.
- g. Tafsir yang bersumber dari pengingkaran terhadap ayat-ayat Alquran dan merusak Islam. Kelakuan seperti ini dilakukan oleh kelompok seperti Bathiniyyah, Baha'iyah, Babiyyah, dan Qadyaniyyah.³⁰

Pada penelitian ini, penulis memfokuskan pada bahasan *al-dakhīl al-naqli* saja, dan tidak mencoba masuk pada kajian *al-dakhīl al-ra'yi*. Oleh karena itu, penulis akan mencoba menelusuri data-data penafsiran yang terindikasi *al-dakhīl* pada QS. Al-Kahfi tepatnya pada kisah Pemuda Ashabul Kahfi dalam bentuk *al-dakhīl al-naqli*. Maka, teorinya Ibrahim Khalifah tentang *al-dakhīl al-naqli* dalam suatu tafsir, penulis gunakan sebagai parameter untuk menentukan suatu tafsir tersebut terindikasi *al-dakhīl*. Di samping itu, teorinya Ibrahim Khalifah juga penulis gunakan untuk memilah, memisahkan dan mengelompokkan dalam bagian-bagian *al-dakhīl* tersendiri. Sehingga dari itu akan dapat diketahui *al-dakhīl* dalam kategori masing-masing dan sumber pengaruhnya yang terdapat dalam QS. Al-Kahfi pada tafsir *Zād Al-Masīr Fi 'Ilm Al-Tafsīr*.

Oleh karena itu teori ini penulis gunakan sebagai pisau analisis yang akan penulis kembangkan pada bab pembahasan selanjutnya untuk menjawab rumusan-rumusan masalah yang penulis tawarkan sebelumnya. Sehingga dengan langkah seperti ini, diharapkan akan memberikan jawaban dan penjelasan yang sistematis untuk menjawab rumusan di atas.

F. Hasil Penelitian Terdahulu

Kajian kepustakaan pada dasarnya dilakukan untuk mendapatkan gambaran tentang hubungan topik penelitian yang akan diajukan dengan

³⁰ Khalifah, *Al-dakhīl Fi Al-Tafsīr*, p. 37–43.

penelitian sejenis yang pernah dilakukan oleh para peneliti sebelumnya, sehingga dapat dipastikan tidak terjadi pengulangan karena kesamaan dalam penelitian selanjutnya. Selanjutnya penelitian kepustakaan ini perlu dilakukan untuk mencari celah atau peluang dari suatu penelitian yang akan dilakukan.³¹

Terkait dengan penelitian yang akan penulis lakukan, yakni penelitian tentang *al-dakhīl* dalam tafsir *Zād Al-Masīr Fi ‘Ilm Al-Tafsīr* karya Ibnu Jauzi, penulis belum menemukan penelitian terkait dari penelitian-penelitian sebelumnya yang meneliti hal yang sama dengan penelitian penulis ini. Namun terdapat beberapa penelitian yang meneliti tentang tafsir Ibnu Jauzi dan *al-dakhīl* di antaranya:

1. Tesis yang ditulis oleh Amin dengan judul “Metodologi Penafsiran Ibnu Jauzi dalam Tafsirnya *Zād Al-Masīr Fi ‘Ilm Al-Tafsīr*” UIN SGD Bandung tahun 2019. Dalam penelitian ini penulisnya menfokuskan tulisannya pada metode penafsiran Ibnu Jauzi dalam tafsirnya, kaedah yang digunakan dan sumber penafsiran tafsirnya. Tesis ini sama sekali tidak menfokuskan penelitiannya pada kajian *al-dakhīl* dalam QS. Al-Kahfi. Namun demikian, penulis melihat penulisnya mencoba mengkritik sekilas tentang beberapa aspek mengenai kebahasaan, qiraat, hadis palsu, dan israiliyat yang mungkin menurut penulisnya merasa kurang tepat dalam tafsir Ibnu Jauzi. Sehingga dari sini jelas bahwa tesis ini sangat berbeda dengan penelitian yang akan penulis teliti selanjutnya.³²
2. Tesis yang ditulis oleh Muhamad Erpian Maulana dengan judul “*Al-Dakhīl* Dalam Tafsir Al-Nukat Wa Al-‘Uyūn Dan Implikasinya Bagi Penafsiran (Studi Penafsiran QS. Yasin)” UIN SGD Bandung tahun 2022. Dalam penelitian ini penulisnya meneliti tentang *al-dakhīl* yang terdapat dalam tafsir al-Mawardi. Penulisnya meneliti seluruh bentuk *al-dakhīl* dalam QS. Yasin, baik dalam bentuk *al-dakhīl al-naqli* maupun *al-dakhīl al-ra’yi*. Sehingga setidaknya penelitian ini menemukan lima bentuk *al-dakhīl* dalam tafsir al-Mawardi pada QS. Yasin. Sehingga dari sini juga

³¹ Abdudin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2011), p. 183.

³² Amin, ‘Metodologi Penafsiran Ibnu Jauzi Dalam Tafsirnya *Zād Al-Masīr Fi ‘Ilm Al-Tafsīr*’ (UIN SGD Bandung, 2019).

sangat jelas bahwa penelitian ini sangat berbeda dengan penelitian yang akan penulis lakukan.³³

3. Tesis yang ditulis oleh Usep Nur Ukasah dengan judul “Dakhil dalam Tafsir Jailani” UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2016. Dalam penelitian ini berhasil menarik kesimpulan bahwa tafsir Jailani mengandung riwayat-riwayat yang sanadnya terpotong atau tidak disebutkan oleh penulisnya yang mengakibatkan tercampurnya riwayat shahih dan tidak shahih dan terdekteksi informasi-informasi yang tidak bersumber dari agama. Penulisnya berhasil mendapatkan empat penafsiran yang terindikasi bercacat. Diantaranya dalam menafsirkan QS. Al-Hijr ayat 9 dan 51-52, QS. Al-Nahl ayat 65, QS. Al-Isra 4-7 dan QS. Al-Kahfi ayat sembilan dan 83. Maka, penelitian ini pun juga berbeda dengan penelitian yang akan penulis lakukan dalam tulisan ini.³⁴
4. Artikel yang ditulis oleh Andi Muhammad Ali Amiruddin dengan judul “Khazanah Tafsir Singkat Ibn al-Jauzi” tahun 2013. Dalam tulisan ini penulisnya mencoba untuk melihat dengan komprehensif produk tafsir Ibnu Jauzi dengan menelaah halaman demi halaman kitab tafsir tersebut dari pertama sampai selesai. Penulisnya menemukan hasil bahwa tafsir Ibnu Jauzi menghadirkan penafsirannya kepada pembaca dengan model ringkas tapi sarat dengan informasi-informasi terkait dengan permasalahan krusial dan perbedaan pendapat dikalangan para ulama, baik itu menyangkut tentang ulumul Quran dan lain-lain. Artikel ini berkesimpulan bahwa tafsir *Zād Al-Masīr* merupakan suatu produk tafsir yang ringkas dan sarat makna serta berlimpah dengan pendapat para ulama meskipun masih meninggalkan beberapa pertanyaan.³⁵
5. Artikel yang ditulis oleh Thariqul Azis dan Muh. Imam Sanusi Al Khanafi dengan judul “Studi Kitab Tafsir Zad Al Masir fi ‘Ilm At-Tafsir Karya

³³ Muhamad Erpian Maulana, ‘Al-Dakhil Dalam Tafsir Al-Nukat Wa Al-‘Uyūn Dan Implikasinya Bagi Penafsiran (Studi Penafsiran QS. Yasin)’ (UIN SGD Bandung, 2022).

³⁴ Usep Nur Ukasah, ‘Dakhil Dalam Tafsir Jailani’ (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2016).

³⁵ Andi Muhammad Ali Amiruddin, ‘KHAZANAH TAFSIR SINGKAT IBN AL-JAWZI: Zad Al-Masir Fi Ilm Al-Tafsir’, *Jurnal Tafsere*, 1.1 (2013), 37–48.

Ibnu Jawzi” tahun 2022. Dalam penelitian ini penulisnya hanya mengkaji tentang pandangan umum mengenai tafsir Ibnu Jauzi. Penulisnya berkesimpulan bahwa Ibnu Jauzi dalam tafsirnya, ia berusaha menyajikan interpretasi yang singkat, sarat, dan mudah dipahami. Sajian yang dihidangkannya dilihat dari keadaan sosial masyarakat saat itu yang umumnya belum bisa memahami makna dan pesan Alquran. Berangkat dari keadaan tersebut beliau mencoba menanggapi permasalahan dalam masyarakat itu dengan tafsirnya *Zād Al-Masīr*. *Background* pengetahuan yang beliau dapatkan turut memberikan pengaruh dalam cara penafsirannya. Berdasarkan sisi intelektual beliau merupakan seorang ahli tafsir, hadis dan fiqih. Oleh karenanya sangat tidak mengherankan jika beliau banyak sekali mengutip riwayat-riwayat dan pendapat ulama, qira’at dan ahli *lughah*.³⁶

6. Artikel yang ditulis oleh Andri Nirwana. AN, Ita Purnama Sari, Suharjianto, dan Syamsul Hidayat dengan judul “Kajian Kritik pada Bentuk dan Pengaruh Positif al-Dakhīl Dalam Tafsir Jalalain tentang Kisah Nabi Musa dan Khidir”. Penulisnya menemukan hasil bahwa dalam surat Al-Kahfi ayat 60-82 pada tafsir Jalalain mengandung *al-dakhīl* dengan bentuk *al-dakhīl bi al-ma’sūr* yang termasuk dalam kategori israiliyyat. Israiliyyat tersebut menceritakan tentang kisah Nabi Khidir membunuh anak kecil ketika turun dari perahu, kisah negeri Antakya sebagai negeri yang disinggahi oleh Musa dan Khidir, dinding rumah yang dibangun memiliki tinggi seratus hasta, kisah sepuluh orang pemilik perahu yang bekerja di laut, kisah pengganti anak kecil yang dibunuh ialah seorang wanita yang menikah dengan Nabi, dan kisah harta yang simpanan kedua anak yatim yang berupa emas dan perak.³⁷
7. Artikel yang ditulis Ahmad Rozy Ride dan Abdul Kadir Riyadi dengan judul Al-Dakhil Dalam Tafsir Ilmi (Kajian Kritik Husein Al-Dhazabi Atas

³⁶T Azis and M I S Al Khanafi, ‘Studi Kitab Tafsir Zad Al Masir Fi ’Ilmi At Tafsir Karya Ibnu Jawzi’, *Al Iklil: Jurnal Dirasah Al-Qur’an Dan Tafsir*, 1.1 (2023).

³⁷Nirwana, dkk, Kajian Kritik pada Bentuk dan Pengaruh Positif al-Dakhīl Dalam Tafsir Jalalain tentang Kisah Nabi Musa dan Khidir.

Kitab Al-Jawahir fi Tafsir Al-Qur'an). Penulisnya menyimpulkan bahwa Thantawi Jauhari menafsirkan ayat-ayat *kauniyah* dengan jumlah yang sangat banyak. Namun untuk penafsirannya hanya ditafsirkan secara ringkas bahkan sering membarenginya dengan kisah-kisah yang bersumber kepada Injil Barnabas atau riwayat-riwayatnya yang sumbernya tidak valid, bahkan juga penafsiran Thantawi dianggap terlalu memaksakan untuk menyesuaikan dengan teori-teori sains modern. Sehingga penulis artikel ini mengatakan bahwa penafsiran Thantaw ini menjadi tidak sesuai dan sejalan dengan makna Alquran. Dan mereka mengatakan bahwa Alquran bukan sebagai objek dalam penelitian ini, tetapi sebagai penguat dan penjelas tentang keajaiban dan kemukjizatan Alquran yang berlaku sepanjang zaman.³⁸

Sejauh penelurusan yang penulis lakukan, masih banyak lagi penelitian-penelitian yang mengakaji tentang *al-dakhīl* dalam tafsir. Di samping itu penelitian tentang tafsir Ibnu Jauzi hanya penulis temukan sedikit dan sudah dipaparkan di atas. Namun demikian, penulis tidak menemukan sama sekali terkait penelitian mengenai *al-dakhīl* dalam tafsir Ibnu Jauzi, apalagi *al-dakhīl* dalam QS. Al-Kahfi. Meskipun *al-dakhīl* pada QS. Al-Kahfi ditemukan pada penelitian tafsir lain, namun tidak ditemukan pada tafsir Ibnu Jauzi. Maka berdasarkan kajian pustaka di atas, penelitian yang dilakukan dalam tulisan ini berbeda dengan apa yang sudah dilakukan sebelum-sebelumnya. Sehingga dengan itu, penelitian ini diharapkan dapat terhindar dari kesamaan dalam objek material terlebih lagi objek formal dalam melakukan penelitian. Pada akhirnya penelitian ini akan menghasilkan *output* terbaru berupa penelitian tentang *al-dakhīl* dalam tafsir Ibnu Jauzi pada QS. Al-Kahfi.

³⁸ Ahmad Rozy Ride and Abdul Kadir Riyadi, 'Al-Dakhil Dalam Tafsir Ilmi (Kajian Kritik Husein Al-Dhazabi Atas Kitab Al-Jawahir Fi Tafsir Al-Qur'an)', *Tajdid*, 21.2 (2022), <<https://tajdid.uinjambi.ac.id/index.php/tajdid/article/view/262>>.