

## Infiltrasi Nalar Ideologis dalam *Tafsīr Lughawī*: Kritik Jamāl Muṣṭafā al-Najjār terhadap Interpretasi Al- Qur'an Berbasis Kaidah Bahasa

M. Afif Wafiudin<sup>1\*</sup>, Abdul Kadir Riyadi<sup>2</sup>, Muhammad Naufal Hakim<sup>3</sup>

<sup>1,2</sup>Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, Indonesia

<sup>3</sup>Universitas KH. A. Wahab Hasbullah Jombang, Indonesia

### ABSTRACT

#### Article:

Accepted : May 29, 2024

Revised : April 06, 2024

Issued : June 29, 2024

© Wafiudin et.al (2024)



This is an open access article  
under the [CC BY-SA](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/) license

Doi: [10.15408/quhas.v13i1.39197](https://doi.org/10.15408/quhas.v13i1.39197)

Correspondence Address:

[m.afifwafiudin2710@gmail.com](mailto:m.afifwafiudin2710@gmail.com)

The linguistic approach in interpreting the Qur'an is considered an ideal approach. However, in practice, this approach is often used as a tool for ideological infiltration. Based on this, this research focuses on examining linguistic interpretation and attempts to identify the aspects and types of ideological infiltration in linguistic exegesis by adhering to the systematic critique of al-Najjār. This research employs content analysis methods based on the theory of the *muwāfaqah al-lughah wa al-sharī'ah*. The findings of this research indicate that to assess whether linguistic exegesis is ideologically infiltrated or not, one can see to what extent the interpretation aligns with linguistic and sharia principles. Additionally, according to al-Najjār, there are three forms of ideological infiltration in linguistic exegesis, through *naḥw*, the literal meaning of words, and *qirā'at* of the Qur'an.

**Keywords:** Infiltration; Linguistics; al-Najjār

### ABSTRAK

Pendekatan kebahasaan di dalam penafsiran al-Qur'an dianggap pendekatan yang ideal. Namun pada praktiknya pendekatan ini seringkali dipakai sebagai alat infiltrasi ideologi. Berangkat dari hal tersebut, penelitian ini fokus mengkaji penafsiran linguistik dan berusaha menemukan segi dan jenis infiltrasi ideologi di dalam *tafsīr lughawī* dengan berpedoman pada sistematika kritik ala al-Najjār. Penelitian ini menggunakan metode analisis konten dengan berpedoman pada teori *muwāfaqah al-lughah wa al-sharī'ah*. Hasil penelitian ini menyatakan bahwa untuk menilai *tafsīr lughawī* terinfiltrasi ideologi atau tidak dapat dilihat dari sejauh mana penafsiran selaras dengan kaidah bahasa dan syariat. Kemudian, menurut al-Najjār terdapat tiga bentuk infiltrasi ideologi di dalam *tafsīr lughawī*, yaitu melalui kaidah *naḥw*, makna kata secara literal, dan *qirā'at* al-Qur'an.

**Kata Kunci:** Infiltrasi; Linguistik; al-Najjār.

## PENDAHULUAN

Berbagai cara dan pendekatan untuk menafsirkan al-Qur'an telah berkembang dalam kekayaan keilmuan Islam. Salah satu pendekatan yang paling awal dan populer di dalam penafsiran al-Qur'an hingga kini adalah pendekatan ilmu bahasa, yang kemudian melahirkan tafsir bercorak *lughawī*. Tafsir *lughawī* atau tafsir yang menggunakan pendekatan ilmu bahasa ini menempatkan elemen kebahasaan di dalam kaidah bahasa Arab, seperti ilmu nahu, saraf, dan balaghah untuk mendapatkan pemahaman tentang makna dari ayat-ayat al-Qur'an (Baidan, 2005; Fudz, 2018; Hakim & Kholid, 2022; Mustaqim, 2019; Syafrijal, 2013). Meskipun *tafsīr lughawī* dianggap sebagai pendekatan yang kuat dan objektif, tidak dapat dipungkiri bahwa seiring berjalannya waktu, ada unsur ideologis yang masuk ke dalamnya. Ada kemungkinan bahwa infiltrasi ini berasal dari masuknya teori, paham, atau ideologi tertentu yang mengubah cara orang menafsirkan teks-teks al-Qur'an secara tidak proporsional. Faktor-faktor seperti lingkungan budaya, politik, atau sosial mufasir serta motivasi atau kepentingan tertentu yang ingin dicapai dapat menyebabkan infiltrasi nalar ideologi masuk ke dalam *tafsīr lughawī*. Tentu saja, hal ini kemudian dapat berdampak pada objektivitas penafsiran al-Qur'an serta makna sebenarnya dari ayat-ayatnya (Kholid, 2022; Mustaqim, 2010; Setiadi, 2018).

Salah seorang tokoh yang kemudian menyorot adanya infiltrasi ideologis adalah Jamāl Mustafā al-Najār. al-Najār merupakan seorang sarjana tafsir Muslim yang memperhatikan fenomena infiltrasi penafsiran dalam khazanah keilmuan tafsir. Sebagai bentuk perhatiannya, ia mengarang sebuah kitab dengan judul *Uṣūl al-Dakhīl fī Tafsīr ay al-Tanzīl* yang secara khusus mengkatalogisasi berbagai bentuk infiltrasi penafsiran, di mana salah satu sub bahasannya adalah infiltrasi penafsiran *lughawī*. Menurut al-Najār, ia telah banyak menjumpai individu atau kelompok yang telah menyimpang jauh dari makna yang sebenarnya ketika menafsirkan sebuah ayat, sehingga menjadikan hasil dari interpretasinya tertolak karena metode mereka telah keluar dari kaidah-kaidah bahasa yang telah berlaku (al-Najjār, 2002). Hal ini senada dengan pernyataan al-Ḥāfīz al-Ghamārī ketika berbicara tentang *bid'ah* (infiltrasi atau *al-dakhīl*) dalam penafsiran:

“Hal itu (*bid'ah* dalam penafsiran) tidak mungkin bisa terjadi tanpa pertentangan dengan kata-kata ayat tersebut, pertentangan dengan kaidah gramatikal bahasa, bertentangan dengan konteks pembahasan, tidak sesuai dengan sebab-sebab turunnya ayat, atau berbenturan dengan dalil-dalil yang lainnya” (al-Ghimārī, 1986).

Secara umum, artikel tentang infiltrasi dalam penafsiran telah banyak dilakukan, karena luasnya objek kritik di dalamnya. Seperti contoh, kritik terhadap infiltrasi dalam tafsir saintifik (Ride & Riyadi, 2022), infiltrasi dalam tafsir yang bernuansa sektarianisme (Nurusshoumi, 2021), infiltrasi dalam tafsir sufistik (Ni'mah, 2019), infiltrasi dalam penafsiran aliran Bāṭiniyah; Bahā'iyah; Qadyāniyah dan lain-lain. Namun sejauh ini belum ditemukan artikel yang memotret infiltratif *lughawī* dalam tafsir sebagai objek kajiannya. Adapun jika ada, riset yang ditemukan hanya pada ranah kajian kitab turas dan belum ada yang mengangkatnya dalam karya berbentuk artikel ilmiah. Oleh karena itu, penting untuk mengkaji dan menganalisa fenomena infiltrasi ideologi nalar dalam *tafsīr lughawī* ini secara kritis dan mendalam, dengan demikian para pengkaji ilmu al-Qur'an dapat memahami bentuk-bentuk infiltrasi penafsiran berbasis kaidah bahasa, faktor-faktor penyebabnya, serta dampak yang ditimbulkannya terhadap penafsiran al-Qur'an.

Selain itu, analisa yang dijalankan di dalam artikel ini juga diharapkan dapat memberikan solusi dan upaya preventif agar *tafsīr lughawī* dapat tetap terjaga dari berbagai unsur subjektif dan ideologi yang bertentangan dengan semangat al-Qur'an itu sendiri. Pada artikel ini, akan dibahas secara komprehensif mengenai infiltrasi nalar ideologis dalam *tafsīr lughawī*. Melalui penelusuran terhadap beberapa infiltrasi jenis ini, al-Najjār menemukan ada tiga jenis *bid'ah* atau infiltrasi yang diduga sebagai *al-dakhīl* dalam penafsiran yang berbasis bahasa. Ketiganya infiltrasi tersebut sebagai berikut: *pertama* adalah *al-dakhīl* di dalam kaidah nahu; *kedua* adalah *al-dakhīl* di dalam penyelewengan makna kata; dan *ketiga* adalah *al-dakhīl* di dalam ilmu *qirā'at*. Maka pembahasan ini diharapkan dapat memperkaya khazanah keilmuan tafsir al-Qur'an dan menjadi kontribusi bagi upaya menjaga kemurnian penafsiran al-Qur'an sesuai dengan kehendak Allah.

## METODE

Karena penelitian ini menggunakan sumber kepustakaan dari literatur-literatur kitab turas dan bantuan dua buku referensi terkait kajian *al-dakhīl*, maka penelitian ini termasuk ke dalam penelitian kepustakaan (*library reseacrh*). Penelitian ini menerapkan perspektif atau standarisasi *muwāfaqah al-lughah wa al-sharī'ah* dalam memotret penafsiran yang berbasis kaidah bahasa, dalam artian, melihat sejauh mana penafsiran suatu ayat selaras dengan konsensus kaidah bahasa Arab dan syariat Islam. Sehingga dalam penerapannya, penelitian ini akan mencari beberapa penafsiran yang terindikasi ada penyimpangan melau

jalur pendekatan linguistik lalu melihat sinkronisasi antara penafsiran dan standarisasi yang telah dibuat. Adapun terkait metode yang digunakan adalah metode analisis konten atau analisis isi teks-teks dari literatur pokok yang digunakan. (Pratama dkk., 2021).

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### Biografi Jamāl Muṣṭafā ‘Abdul Ḥamīd al-Najjār

Nama lengkapnya adalah Jamāl Muṣṭafā ‘Abdul Ḥamid ‘Abdul Wahhāb al-Najjār, seorang guru besar ilmu tafsir dan ilmu al-Qur’an di Fakultas Ushuludin Universitas al-Azhar Kairo. Selain menjadi guru besar ia juga menjabat sebagai dekan Institut Penyiapan Da‘i di Kegubernuran Ismailiyah, dan Presiden Asosiasi Syariah Para Ahli al-Qur’an dan Hadis di Kegubernuran Ismailiyah dari tahun 2003 hingga 2007. Pada tahun 2007, Sekolah Tinggi Dakwah dan Ushuludin Universitas Ummul Qura Mekkah, mengontraknya sebagai guru besar tafsir dan ilmu-ilmu al-Qur’an pada jurusan al-Qur’an dan Hadis. Kejeniusan al-Najjār sudah terlihat semenjak ia berada di usia dini. Saat masih usia Sekolah Menengah Pertama (SMP), ia mempunyai keterampilan dalam melakukan pidato. al-Najjār mendapat banyak permintaan untuk mengisi pidato di berbagai acara sepanjang liburan musim panas di Mesir (Nabil Abdelsamea, 2023).

Sejak kelahirannya, ayahnya bersumpah kepadanya untuk menghafal al-Qur’an dan mengamalkannya. al-Najjār berhasil menyelesaikan hafalannya sebelum mengikuti kelas persiapan pertama (Madrasah Ibtidaiyah) di tangan dua syekh terkemuka yang salah satunya adalah pamannya sendiri, yakni Syekh Ḥamzah ‘Abdul Ḥamīd al-Najjār (seorang imam dan pengkhotbah di Kementerian Wakaf Mesir, kemudian Kementerian Kuwait); dan yang kedua adalah Syakh Muḥammad ‘Abd Rabb al-Nabī Wahdān. Kedua guru terhormat ini memiliki pengaruh besar dalam kecenderungan al-Najjār dalam doktrin Sunni. Pada tahun 1975, ia memperoleh ijazah sekolah menengah al-Azhar, dan menduduki peringkat pertama. lalu setahun setelahnya, ia bergabung dengan Fakultas Ushuludin dan lulus sebagai Sarjana pada tahun 1979 dengan predikat nilai bagus dengan pujian. Pada tahun 1989, al-Najjār ditugaskan bekerja sebagai asisten pengajar pada Jurusan Tafsir Fakultas Ushuludin Universitas al-Azhar, dan pada tahun 1986 ia memperoleh gelar master di bidang tafsir (Nabil Abdelsamea, 2023).

Melanjutkan perjalanan keilmuannya, al-Najjār meraih gelar doktor dengan predikat *frist class honor* dan diangkat menjadi dosen dan asisten profesor pada Jurusan Ilmu Tafsir. Gelar doktor ini berhasil diraih sekaligus menjadi lulusan terbaik di tingkat

universitas. Penghargaan ini diberikan kepada penulis disertasi terbaik dan melalui pertimbangan penilaian secara akumulatif, mulai dari masa studi master sampai jenjang doktoral. Adapun untuk gelar akademik tertingginya (profesor) diraih pada tahun 2000-an. Beberapa karya al-Najjār adalah kitab *Uṣūl al-Dakhīl fī Tafsīr ay al-Tanzīl*, *Jam'ū al-Qur'ān al-Karīm baina al-Ḥaqā'iq al-Thābitah wa al-Shubhāt al-Bāṭilah*, *Jarīmah al-Zinā wa al-Qadhaf baina 'Uqūbah al-Jināyah wa Wasā'il al-Wiqāyah: Dirāsah Tahliiyah fī Daw'i Sūrah al-Nūr*, *Qaṣaṣ Sūrah al-Kahfī*, *al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*, *al-Tafsīr bi al-Ra'yi*, *Fāṣilah al-Āyah al-Qur'āniyyah*, *Tawātir al-Qur'ān al-Karīm*, *Hal Akhrah al-Rasūl al-'Arab 'alā al-Islām*, dan *al-Ṣā'iqah al-Azhariyyah al-Ibādah al-Khawāṭir al-Shayṭāniyyah* yang merupakan tanggapan atas buku *Khawāṭir Muslim fī Mas'alah al-Jinsiyyah* yang ditulis oleh Muḥammad Jalāl Kashak. (Nabil Abdelsamea, 2023).

### ***al-Aṣīl wa al-Dakhīl*: Teori Menguji Autentitas dan Infiltrasi di dalam Diskursus Tafsir al-Qur'an**

al-Najjār terlebih dahulu memberikan klasifikasi interpretasi atau penafsiran yang otentik sebagai tumpuan kerja kritisnya sebelum melakukan kritik terhadap tafsir yang terinfiltrasi. Tidak dapat dipungkiri bahwa tilikan tentang kata *al-dakhīl* (infiltrasi), baik dalam tataran definitif maupun teoritis, niscaya selalu melibatkan tinjauan pada sisi lain yang terikat secara otomatis, yakni *al-aṣīl* (otentitas). Menurut al-Najjār, jika seseorang mendengar kata *al-dakhīl*, pasti sebuah kata yang akan terlintas di benaknya adalah kata *al-aṣīl*. Kedua term ini wajib dibahas secara beriringan demi memberikan pemahaman yang lebih komprehensif. Oleh karena itu, sebelum mendalami dan memfokuskan bahasan pada terminologi *al-dakhīl* dan apa saja yang berkaitan dengannya, perlu diketahui terlebih dahulu makna kata *al-aṣīl* secara etimologis dan apa maksudnya dalam konteks penafsiran ayat al-Qur'an.

#### **1. *al-Aṣīl* dan Autentitas Penafsiran al-Qur'an**

Kata *al-aṣīl* dalam tataran etimologi bermakna pangkal dari segala sesuatu, tempat (posisi) terendah dari segala objek, fondasi dari segalanya, atau juga bermakna yang terorisinil dari segala sesuatu. Pada tradisi bahasa Arab, kata *al-aṣīl* diidentikkan dengan sesuatu yang mempunyai dasar dan pondasi yang kuat, baik berupa benda yang bisa diidentifikasi dengan indra manusia maupun yang tidak, atau dalam arti lain, *al-aṣīl* adalah perkara yang mempunyai keotentikan yang tetap, dasar yang kokoh, baik dalam hal yang konkret atau nyata, maupun yang abstrak (tidak bersifat material) (Musyarrofah, 2023).

Ketika menjelaskan kata *al-aṣīl*, al-Najjār mendasari pendapatnya dari tiga literatur kamus bahasa Arab, yakni *Lisān al-‘Arab*; *al-Miṣbāḥ al-Munīr*; dan *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Pada *Lisān al-‘Arab*, Ibnu Manẓūr mendefinisikan *al-aṣīl* atau *al-aṣl* adalah yang paling fundamental pada segala sesuatu; dikatakan juga bahwa *al-aṣīl* adalah orang mempunyai pendapat atau pikiran yang teguh dan waras (Manẓūr, Juz 1, 1993). Kemudian di dalam *al-Miṣbāḥ al-Munīr*, kata *al-aṣīl* adalah asal dari segala sesuatu; asal suatu benda adalah bagian bawahnya, sehingga dapat dikatakan asal-usul segala sesuatu adalah dasar keberadaan benda tersebut (al-Fayūmī, 2020). Adapun dalam *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, makna *al-aṣīl* adalah sesuatu yang paling rendah posisinya; kata *aṣula* sebagaimana kata *karuma* yang memiliki pengertian “menjadi orang yang mempunyai keaslian, atau kokoh dan kuat keasliannya” seperti yang terungkap dalam kata *ta’asṣala* yang bermakna berakar (al-Fayrūzabadi, 2007).

Berdasarkan pada penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa makna *al-aṣīl* adalah sesuatu yang mempunyai asal muasal dan landasan yang kokoh, baik itu benda yang berwujud maupun tidak. Sedangkan makna *al-aṣīl* secara terminologi adalah merujuk pada kegiatan penafsiran al-Qur’an yang berasaskan al-Qur’an itu sendiri, hadis, pendapat Sahabat, pendapat Tabi’in, dan akal/rasio yang selamat serta mengekor pada kaidah-kaidah penafsiran yang telah menjadi konsensus para ulama tafsir. Maka dengan kata lain, *al-aṣīl* adalah penafsiran yang merepresentasikan pemahaman atas ayat yang benar secara metodologis dan konklusinya. Menurut al-Najjār, tafsir dirincikan menjadi dua, yakni yang terverifikasi transmisinya dan yang tidak. Maka jika seseorang ingin agar penafsirannya terverifikasi, harus memperhatikan sumber-sumber penafsiran. Oleh karena itu, ia mengkategorisasikan sumber-sumber autentik penafsiran dengan urutannya sebagai berikut: (1) al-Qur’an (2) hadis yang sahih (3) pendapat Sahabat (4) pendapat Tabi’in. Keempat sumber ini disebut al-Najjār sebagai *al-aṣīl al-ma’thūr*, yakni sumber penafsiran otentik yang bersanad (al-Najjār, 2002). Jika sebuah ayat tidak dijumpai penjelasannya dari keempat sumber ini, maka seorang mufasir diperbolehkan untuk menggunakan ijtihad dari akal yang berpegang teguh pada syariat dan kaidah kebahasaan. Tentunya dengan catatan: *pertama* lebih mengutamakan makna hakikat daripada makna metafora; *kedua* mempertimbangkan makna yang digunakan pada masa Nabi; dan *ketiga* seseorang yang ingin menafsirkan al-Qur’an harus kredibel dan memenuhi persyaratan yang telah disepakati. Maka ketiga hal inilah yang disebut al-Najjār sebagai *al-aṣīl fi al-ra’yi*, yakni sumber autentik dalam penafsiran yang berbasis rasio atau akal (al-Najjār, 2002).

## 2. *al-Dakhīl* dan Infiltrasi Penafsiran al-Qur'an

*al-Dakhīl* secara etimologi bermakna sesuatu yang tidak ada asal yang kokoh dan tidak didasarkan pada landasan di dalamnya (Dimyātī, 2018). Mengutip pendapat al-Rāghib al-Iṣfahanī (w. 502 H/1108 M), al-Najjār mengatakan bahwa *al-dakhīl* sebagai metafora dari kerusakan, permusuhan terselubung, dan tindakan untuk mengubah kedudukan dalam garis keturunan. Untuk menjelaskan makna *al-dakhīl* dalam tataran etimologi secara lebih representatif lagi, al-Iṣfahanī menggunakan kata-kata *shajarah al-madkhūlah* (pohon yang mengganggu atau menyusup) (al-Iṣfahānī, 1906), atau dalam bahasa sederhananya kelompok tumbuhan parasit yang ingin dianggap sama dengan tumbuhan lainnya, namun sejatinya membahayakan tumbuhan di sekitarnya. Ibnu Manẓūr mengatakan bahwa makna *al-dakhīl* adalah apa yang ada dalam diri seseorang yang rusak baik pada akalinya dan badannya. al-Fayrūzabadi mengatakan bahwa *al-dakhīl* adalah orang yang keberadaannya mengganggu di sebuah kaum; dia adalah bukan bagian dari mereka namun memasuki mereka, jika merujuk pada kebiasaan dialog orang-orang Arab, kata *al-dakhīl* adalah sebagai penyebutan segala sesuatu yang bukan bagian dari sesuatu yang lain. Sedangkan al-Fayūmī mengatakan “si Fulan masuk di antara suatu kaum, maksudnya dia bukan bagian dari mereka, melainkan dia adalah seorang pendatang di antara mereka”. Itulah beberapa pendapat tentang *al-dakhīl* oleh para ulama dari tinjauan kebahasaan yang dikutip oleh al-Najjār (al-Najjār, 2002).

Maka berdasarkan paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa kata *al-dakhīl* digunakan atau disandarkan pada kata-kata, makna-makna, orang-orang, dan sejenisnya. Kata tersebut diterapkan pada segala sesuatu yang tidak mempunyai asal-usul yang tetap dan tidak didirikan atas landasan yang kokoh. Adapun jika term *al-dakhīl* digunakan dalam ruang lingkup penafsiran, maka ia berarti segala kebohongan yang disandarkan kepada Rasulullah; Sahabat; Tabiin; atau sebuah riwayat yang disandarkan kepada mereka semua namun tidak memenuhi syarat-syaratnya penerimaan sebuah riwayat. *al-dakhīl* disebut juga sebagai apa yang dimunculkan dari pendapat yang rusak yang tidak mempunyai kondisi adanya syarat-syarat penerimaan (Al-Najjār, 2002). Sebagaimana *al-aṣīl* yang dikelompokkan menjadi dua bagian, maka demikian pula *al-dakhīl*. al-Najjār mengkategorisasikan ada delapan *al-dakhīl fi al-ma'thūr* sebagaimana berikut: (1) hadis palsu (2) hadis lemah, terlebih lagi jika kelemahannya tidak dapat diatasi karena ada seorang perawi dalam rantai penularannya (sanad) tidak adil (3) riwayat israiliyat yang

bertolak belakang dengan al-Qur'an dan Sunnah, adapun israiliyat yang bersesuaian dengan ajaran Islam maka tidak dianggap sebagai *al-dakhil* (4) sesuatu yang dinisbatkan kepada sahabat namun belum terbukti kebenarannya (5) sesuatu yang dinisbatkan kepada Tabiin dan tidak dibuktikan dari mereka (6) perkataan Sahabat yang kontradiktif dengan al-Qur'an, Sunnah, atau akal yang nyata (7) perkataan Tabiin yang kontradiktif dengan al-Qur'an, Sunnah, atau akal yang nyata (al-Najjār, 2002).

Adapun untuk *al-dakhil fi al-ra'yi*, sebelum memberikan kategorisasi jenis-jenisnya, al-Najjār terlebih dahulu menyebutkan sebab-sebab yang bisa memunculkannya. Setidaknya ada tujuh sebab sebagai berikut: (1) kufur kepada ayat-ayat Allah dengan niatan buruk (2) mengambil makna semu dari apa yang disampaikan, tanpa melihat makna yang pantas bagi Allah (3) mendistorsi nas-nas hukum dari tempat yang semestinya (4) berlebihan dalam mengekstraksi ataupun mengeksplorasi makna yang sifatnya esoteris (batin) tanpa disertai dalil apapun (5) berlebihan dalam bahasa dan nahu, dan keluar kaidah-kaidah yang ada di dalamnya (6) menafsirkan al-Qur'an tanpa mengenal syarat-syarat menjadi mufasir dan tidak menyempurnakan ilmu-ilmu yang berkaitan dengannya (7) upaya untuk menyelaraskan teks-teks al-Qur'an dengan penemuan-penemuan sains futuristik (al-Najjār, 2002).. Berdasarkan ketujuh sebab di atas tersebut, setiap sebab memiliki jenis *al-dakhil*-nya sendiri. al-Najjār membaginya sebagai berikut: *pertama* adalah *al-dakhil* melalui atheis yang digagas oleh sekte Bāṭiniyah klasik, Bahā'iyah, Bābiyah, Qādyāniyah modern; *kedua* adalah *al-dakhil* melalui sekte Mushabbahah dan Mujassimah; *ketiga* adalah *al-dakhil* melalui sekte Islam yang sesat, seperti Syi'ah dan Mu'tazilah; *keempat* adalah *syatahat* (ungkapan ganjil para sufisme terhadap keesaan Allah) dari para sufisme; *kelima* adalah *al-dakhil* melalui tafsir linguistik; *keenam* adalah *al-dakhil* melalui individu yang kurang ilmu terhadap perangkat penafsiran tradisional maupun kontemporer; *ketujuh* adalah *al-dakhil* melalui penafsiran ayat Kauniyah (al-Najjār, 2002)..

### **Definisi *Tafsīr Lughawī* dan Bentuk-bentuk Infiltrasinya**

Pada dasarnya, semua tafsir pasti terdapat corak bahasa (*lughawī*) di dalamnya. Sebab, memahami al-Qur'an tentu pertama kali melalui pembacaan dan analisis kebahasaannya. Hal ini bersesuaian dengan realita yang ada, sebab faktanya, al-Qur'an tidak bisa dipahami jika tidak diawali dengan keterampilan dalam ilmu bahasa. Secara sederhana, *tafsīr lughawī* adalah mendeskripsikan makna yang termuat dalam al-Qur'an

berdasarkan kaidah-kaidah bahasa yang tertuang dalam bahasa Arab. Pengertian bagian pertama (menjelaskan makna yang terkandung dalam al-Qur'an) adalah menjelaskan makna-makna al-Qur'an bersifat umum dan mencakup semua sumber penjelasan dalam penafsiran, seperti al-Qur'an; sunnah; sebab-sebab turunnya al-Qur'an; dan lain-lain. Adapun pengertian bagian kedua (berdasarkan kaidah-kaidah bahasa yang tertuang dalam bahasa Arab) yaitu apa yang disebutkan dalam bahasa Arab (al-Ṭayyār, t.t.).

Mengutip Ḥusain al-Dhahabī, Muḥammad 'Afifuddīn Dimyāṭī, mendefinisikan *tafsīr lughawī* sebagai suatu pendekatan penafsiran yang memperhatikan aspek kebahasaan dengan menjelaskan makna-makna al-Qur'an menurut apa yang dinyatakan dalam bahasa Arab atau menurut hukum-hukum yang dipelajari darinya (bahasa Arab). Melalui corak penafsiran ini, pemahaman terhadap al-Qur'an disajikan dalam bentuk teknis-teknis bahasa bahasa Arab yang ada di al-Qur'an. Kajian *tafsīr lughawī* fokus pada kajian kosa kata, nahu-saraf, gaya bahasa, dan *i'rāb*-nya. Sebagai bahan komparasi, puisi kuno Arab (yang biasa dikenal dengan *al-shi'ir al-jāhili*) digunakan sebagai bantuan untuk menerangkan makna kata yang terselip dalam al-Qur'an (Dimyāṭī, 2018).

## 1. Infiltrasi yang Berkaitan dengan Ilmu Nahu

Batasan *al-dakhīl* di sini adalah apa yang terjadi pada sebagian mufasir dalam mengurai sebagian teks dalam al-Qur'an dan mengarahkannya ke arah yang salah dan tidak normal sehingga berkontradiksi dengan kaidah yang telah menjadi konsensus, sehingga menimbulkan kesalahan makna dan kesalahpahaman. Mengutip pendapat dari al-Ghamārī, di antara penafsiran ayat yang terdapat *bid'ah* atau *al-dakhīl* dalam kaidah nahu ada dalam Surah al-Ma'idah ayat 29, Surah Yusuf 99, dan Surah al-Qashash ayat 68.

### a. Penyimpangan kaidah nahu dalam tafsir Surah al-Ma'idah ayat 29

إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِيمَانِي وَإِيمَانِكَ فَتَكُونُ مِنَ أَصْحَابِ النَّارِ ۗ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ

“Sesungguhnya aku ingin agar kamu kembali dengan (membawa) dosa (membunuh)ku dan dosamu sendiri, maka kamu akan menjadi penghuni neraka, dan yang demikian itulah pembalasan bagi orang-orang yang zalim”.

Ayat ini dipertanyakan oleh orang-orang Mu'tazilah. Mereka mengatakan bagaimana bisa Allah membiarkan hatinya Habil menginginkan agar ia dibunuh oleh Qabil? Jika demikian, maka Habil telah menginginkan atau membiarkan saudaranya memikul dosa karena membunuhnya. Jadi, apakah Habil dinilai telah melakukan keburukan atas hal itu padahal Allah menggambarkan Habil sebagai orang yang saleh. al-Murtaḍā, salah seorang imam yang sepakat dengan paham Mu'tazilah memberikan

jawaban bahwa apa yang dilakukan Habil bukanlah sebuah kejelekan. Karena menginginkan turunnya azab bagi orang yang zalim itu sah, sebab itulah yang pantas diterima atas perbuatannya. Sedangkan orang-orang Asy'ariyah menganggap bahwa ketika Habil berada pada posisi itu, ia dihadapkan dengan dua pilihan, yakni mempertahankan dirinya dengan konsekuensi dirinya berdosa karena membunuh Qabil, atau menyerah dan membiarkan dirinya dibunuh dengan konsekuensi Qabil berdosa karena telah membunuhnya. Tentu Habil tidak menginginkan pilihan pertama, dan ia terpaksa memilih pilihan kedua. Pendapat lain mengatakan bahwa kata-kata Habil yang tertera di ayat tersebut dilakukan untuk menegur dan mengingatkan Qabil akan nasibnya di hadapan Allah kelak karena dosa pembunuhan itu, agar ia jera dan mengurungkan niat untuk membunuh. Alih-alih hatinya tenang setelah mendengar nasehat dari Habil, malah itu semakin membuatnya naik pitam (al-Ghimārī, 1986).

Adapun *bid'ah* atau infiltrasi dalam tafsiran ayat ini adalah apa yang diriwayatkan oleh al-Murtaḍā dengan perkataannya bahwa beberapa orang menyebutkan aspek lain dari ayat tersebut, yaitu redaksi asli dari ayat yang dimaksud adalah *إِنِّي أُرِيدُ "زوال" أَنْ تَبْوَأَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ* (Sesungguhnya aku menginginkan “kematian” agar kamu agar kamu menanggung dosa [membunuh]ku dan dosamu sendiri). Kata "زوال" dihilangkan dalam ayat tersebut untuk tetap menjaga nama baik Habil agar tidak terkesan ia menginginkan kematian, karena tidak ada yang pantas disandarkan kepada Habil kecuali tentang kebaikan dan kesalehannya (al-Mauswā, Juz. 2, t.t.). Mereka menganggap kasus *ḥazf al-kalimah* (menghapus kata) dalam ayat di atas sama dengan yang terjadi pada dua Surah yakni, *Pertama*, Surah al-Baqarah ayat 93: *وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعُجْلَ بِكُفْرِهِمْ* (“Dan diresapkanlah ke dalam hati mereka itu [kecintaan menyembah patung] anak sapi karena kekafiran mereka”). Di mana para ulama memperkirakan sebelum kata *العُجْل* ada kata *حب* yang berarti “cinta”. *Kedua*, yang ada pada Surah Yusuf ayat 82: *وَسئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا* (“Dan tanyalah [penduduk] negeri yang kami berada disitu”). Di mana sebelum kata *الْقَرْيَةَ* ada kata *أهل* yang dihapus yang berarti “penduduk”. Menurut al-Ghamārī, ini adalah pendapat yang tidak masuk akal, karena tidak ada indikasi dalam redaksi ayat tersebut tentang apa yang dihapus. Sebaliknya, orang-orang Arab lebih memilih untuk menghapus sebuah kata di beberapa tempat karena memang dirasa kata itu perlu untuk dihapus agar sebuah kalimat bisa lebih signifikan. Artinya, sebagaimana sampel dua ayat di atas, penghapusannya dibutuhkan karena anak lembu tidak dapat diminum di dalam hati, tetapi cintanya yang

diminum di dalamnya; dan pada sampel ayat kedua, jangan tanya pada desanya, tapi tanyakanlah pada penduduknya (al-Ghimārī, 1986).

b. Penyimpangan kaidah nahu dalam tafsir Surah Yusuf ayat 99

فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَىٰ يُوسُفَ ءَاوَىٰ إِلَيْهِ أَبْوِيهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ

Maka ketika mereka masuk ke (tempat) Yusuf: Yusuf merangkul ibu bapanya dan dia berkata: “Masuklah kamu ke negeri Mesir, insya Allah dalam keadaan aman”.

Ada pula yang beranggapan bahwa kata *إِنْ شَاءَ اللَّهُ* ditempatkan setelah firman-Nya di ayat sebelumnya, yakni *قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي*. Ini jelas merupakan suatu kelemahan dan ketidakabsahan. Oleh karena itu, al-Zamakhsharī mengatakan (al-Zamakhsharī, 2015) ini termasuk *bid'ah* dalam tafsir karena menaruh kata *إِنْ شَاءَ اللَّهُ* pada bab *taqdīm* dan *ta'khīr*, dengan susunan berikut:

قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِن شَاءَ اللَّهُ

Ya'qub berkata: "Aku akan memohonkan ampun bagimu kepada Tuhanku, insya Allah”.

al-Ghamārī menilai kesesatan dalam tafsir ini adalah berupa kesimpulan yang diambil oleh orang-orang bodoh bahwa setiap orang yang masuk ke Mesir akan dijamin keselamatannya. Mereka menyamakannya dengan Surah Ali Imran ayat 97 *وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ ءَامِنًا* (barangsiapa memasukinya (Baitullah itu) menjadi amanlah dia). Tentu kesimpulan semacam ini sangat jauh dari maksud ayat, karena ayat tersebut berupa *khitāb* Yusuf kepada keluarganya, bukan untuk semua orang sebagaimana ayat di atas. Bahkan saking herannya, al-Ghamārī sampai tidak bisa menanggapi lebih lanjut tentang ayat ini karena analoginya yang terlalu melenceng.

c. Penyimpangan kaidah nahu dalam tafsir Surah al-Qashash ayat 68

وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ۗ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ ۗ سُبْحٰنَ ٱللّٰهِ وَتَعٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ

“Dan Tuhanmu menciptakan apa yang Dia kehendaki dan memilihnya. Sekali-kali tidak ada pilihan bagi mereka. Maha Suci Allah dan Maha Tinggi dari apa yang mereka persekutukan (dengan Dia)”.

Ayat ini adalah respon atas perkataan orang-orang kafir sebagaimana yang termaktub dalam Surah az-Zukhruf ayat 31 *وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ الْاَقْرَبِيْنَ عَظِيْمٍ* (Dan mereka berkata: "Mengapa Al-Quran ini tidak diturunkan kepada seorang besar dari salah satu dua negeri (Mekah [Al-Walid bin Al-Mughīrah] dan Thaif [‘Urwah bin Mas’ūd

Al-Thaqafi) ini?"). Pendapat lain mengatakan ayat ini merupakan respon atas orang-orang Yahudi yang mengatakan “Seandainya Malaikat yang diutus kepada Muhammad itu bukan Jibril, niscaya kami akan beriman kepadanya”. Inti dari ayat ini adalah, huruf ما dalam penggalan Surah al-Qashash di atas adalah berupa huruf *nafyi*. Artinya, Allah menciptakan mereka setakar dengan versi yang Allah inginkan, bukan sesuai keinginan mereka; kemudian Allah menunjuk Rasul dari golongan mereka sesuai dengan kehendak-Nya pula (Fakhruddīn, Juz 25, 1981). Adapun infiltrasi atau *bid'ah* dalam ayat ini adalah menganggap huruf ما dalam penggalan ayat tersebut sebagai ما موصول (kata hubung) sehingga maknanya adalah Allah memilih perkara untuk makhluk-Nya yang pilihan itu awalnya ditentukan sendiri oleh makhluk. Padahal menurut pendapat jumhur ulama nahu, salah satunya adalah Bahjat ‘Abdul Waḥid Ṣālih, huruf ما dalam penggalan ayat tersebut adalah huruf *nafyi* yang tidak punya *amal* apapun, sehingga maknanya ليس لأحد الخيار في شيء (tidak ada seorangpun yang punya pilihan dalam hal apapun) (Ṣālih, t.t.).

## 2. Infiltrasi yang Berkaitan dengan Makna Kata secara Literal

al-Qur’an diwahyukan dengan memakai bahasa yang paling fasih. Mengutip apa yang dikatakan oleh Ibnu Kathīr, ia mengatakan bahwa bahasa Arab merupakan bahasa yang paling jelas dan paling luas dari bahasa manapun serta paling bisa menyampaikan makna-makna yang lebih mendalam (Ghazlāwī, 2023). Karena itulah, mufasir harus memaknai al-Qur’an pada penafsiran dan penakwilan yang terbaik, karena penggunaan bahasa yang tidak sesuai; cacat, atau aneh akan tertolak ketika dipakai untuk menafsirkan al-Qur’an. Terkait dengan ini, al-Najjār mengklasifikasikan paling tidak ada tiga macam jenis infiltrasi tafsir pada kategori ini sebagai berikut:

- a. Sebuah ayat ditafsirkan dengan bahasa yang tidak normal atau asing

Bentuk pertama ini dapat dilihat dalam tafsir Surah al-Taubah ayat 12 sebagai berikut:

كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وِلَا ذِمَّةَ ۗ

“Bagaimana bisa (ada perjanjian dari sisi Allah dan Rasul-Nya dengan orang-orang musyrikin), padahal jika mereka memperoleh kemenangan terhadap kamu, mereka tidak memelihara hubungan kekerabatan terhadap kamu dan tidak (pula mengindahkan) perjanjian”.

Mayoritas ulama tafsir memaknai kata إِلَّا dalam penggalan ayat tersebut dengan kerabat, janji, atau sumpah, sedangkan menurut Ibnu Kathīr إِلَّا adalah kerabat dan ذِمَّةٌ adalah janji (Kathīr, Juz 3, 2011). Ini selaras dengan yang ada di dalam literatur kamus

bahasa Arab, *إِلَٰه* bermakna kerabat. Ḥassān bin Thābit berkata *إِنَّ إِلَٰهَكَ مِنْ قُرَيْشٍ* yang berarti sesungguhnya kamu berasal dari suku Quraisy. Dikatakan juga bahwa *إِلَٰه* adalah salah satu nama-nama Allah, namun ini pendapat yang tertolak karena nama-nama Allah hanya diketahui sebagaimana yang tertulis di Al-Qur'an ataupun hadis. Lagipula tidak ada yang pernah mendengar seseorang yang memanjatkan doa dengan kata *يَا إِلَٰه* sebagaimana yang sering terdengar seperti *Yā Allāh, Yā Raḥmān, Yā Raḥīm*. Jadi pada intinya, kata *إِلَٰه* muncul dalam segala sesuatu yang ditafsirkan dari perjanjian, kekerabatan, dan ketetanggaan (Manzūr, 2007).

Adapun *bid'ah* dalam tafsir ini adalah pendapat yang mengatakan bahwa kata *إِلَٰه* adalah termasuk nama-nama Allah, dan di dalam al-Mukhtār, *إِلَٰه* adalah Allah. al-Ghamārī berpendapat kemungkinan besar itu adalah Arabisasi dari bahasa Ibrani atau Syiria (al-Ghimārī, 1986), dan memang faktanya, El atau Il adalah akar kata dalam bahasa Semit yang merujuk pada entitas Tuhan. Seperti dalam Alkitab Ibrani, “El Shaddai” (yang dipandang sebagai istilah ketika menyebut Yahweh sebagai Tuhan Yang Maha Esa) yang berarti Tuhan Yang Maha Kuasa; atau “El Eliyon” (digunakan dalam Alkitab Ibrani dengan cara mengingatkan pada peran dewa Kanaan El, sebagai dewa tertinggi dari jajaran politeistik) yang berarti Tuhan Yang Maha Tinggi (Braybrooke, 1995). Pendapat demikian jelas diingkari, sehingga tidak benar jika *إِلَٰه* dikembalikan maknanya kepada Allah baik dari segi *uluhiyyah* maupun *rububiyyah*-nya. Kemudian setelah itu, nama-nama Allah adalah bersifat *tauqifiyyah* (yang sudah ditetapkan nash-nash syar'i baik al-Qur'an ataupun Sunnah) yaitu tidak sah jika Allah disebut dengan nama kecuali dengan nama yang telah disebutkan secara eksplisit pada sebuah ayat, seperti nama-nama yang disebutkan di akhir Surah al-Ḥasyr (al-Malik, al-Quddūs, al-Salām, al-Mu'min dan lain-lain), atau yang telah disebutkan dalam hadis shahih seperti *مقلب القلوب* (Dzat yang membolak-balikkan hati) (al-Ghimārī, 1986). Contoh lain kekeliruan dalam jenis ini adalah penafsiran terhadap firman-Nya dalam Surah al-Qashash ayat 32.

وَأَضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ

“Dan dekapkanlah kedua tanganmu (ke dada)mu bila ketakutan”.

Kata *الرهب* dalam penggalan ayat tersebut maknanya adalah *الخوف* (takut). Akan tetapi ada suatu kaum yang menafsirkan kata *الرهب* dengan *الكم* yang bermakna lengan baju, maka ini termasuk tafsir yang aneh dan asing. Karena itulah Imam Zamkahsharī mengatakan “Dan termasuk dari kesesatan tafsir adalah memaknai *الرهب* dengan *الكم*”.

Menurutnya, ini adalah bahasa Himyar, yakni salah satu dari sekian bahasa Semit yang dituturkan di daerah Yaman (kuno) oleh bangsa Himyar (al-Zamakhsharī, Juz 4, 1998).

b. Penafsiran ayat yang bertabrakan dengan syariat

Merupakan sebuah ketidakmungkinan apabila dalam al-Qur'an terdapat sebuah syariat yang bertentangan. Berdasar pada sekian banyak kajian yang dilakukan baik dari kalangan sarjana Muslim maupun para orientalis, belum dan tidak akan pernah menemukan kontradiksi di manapun dalam al-Qur'an. Jaminan ini dimaklumkan oleh Allah dalam firman-Nya QS. 4:82 dengan tegas. Jika al-Qur'an berbeda, seperti yang diklaim orang-orang musyrik dan munafik, mereka akan menemukan di dalamnya kontradiksi dalam hal informasi, susunan, dan maknanya. Namun, al-Qur'an jauh dari prasangka mereka yang demikian, karena susunannya benar dan maknanya tepat, sehingga menunjukkan kebenaran al-Qur'an sebagai wahyu yang diturunkan oleh Allah kepada utusan-Nya (al-Baghawī, Juz, 2, 1989). Terkait dengan tafsir *bid'ah* yang ada dalam kategori ini, al-Najjār melihatnya ada pada penafsiran ayat ke-19 Surah Qaf:

وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ۗ ذَٰلِكَ مَا كُنْتُمْ مِنْهُ تَحِيدُ

“Dan datanglah sakaratul maut dengan sebenar-benarnya. Itulah yang kamu selalu lari daripadanya”.

Jika ayat itu adalah isyarat untuk kematian, maka itu ditujukan untuk manusia yang disebutkan pada ayat sebelumnya *وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ* (“Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia”). Sedangkan menurut al-Alūsī, ayat ini ditujukan untuk para pendosa, tidak mutlak untuk manusia secara umum (al-Alūsī, Juz 26, t.t.). Namun, ada sekelompok kaum yang menganggap ayat ini ditujukan untuk Rasulullah. Maka banyak orang yang heran dengan pendapat ini, karena di sisi lain Allah mengatakan kepada Rasulullah bahwa akhirat lebih baik daripada dunia seperti dalam firman-Nya QS. 93:4 (al-Najjār, 2002). Sebagian orang bertanya kepada Zaid bin Aslam (w. 136 H/753 M) tentang ayat ini, lalu ia menjawab bahwa ayat ini ditujukan kepada Rasulullah. Šāliḥ bin Kīsān (40-140 H) tidak setuju dengan Zaid dan mengatakan “Demi Allah! Dia (Zaid) tidak mempunyai akal yang tinggi, tidak fasih lisannya dan tidak ada pengetahuan bahasa Arab. Ayat itu jelas hanya ditujukan kepada orang kafir”. Sedangkan Husain bin ‘Abdullāh bin ‘Ubaidillāh bin Ibn ‘Abbās (w. 140/141 H) tidak setuju dengan keduanya dengan mengatakan “Aku menyelisihinya keduanya, ayat itu ditujukan untuk orang baik maupun

orang yang buruk (al-Ghimārī, 1986). Terkait dengan perdebatan di atas, al-Ghamārī mengatakan:

“Tidak ada keraguan bahwa penafsiran Zaid bin Aslam tidak dapat diterima dan tidak masuk akal, serta sangat jauh dari konteks ayat tersebut. Lagipula, bagaimana bisa Rasulullah melarikan diri dari kematian? Padahal beliau adalah orang yang diberi pilihan antara dunia dan apa yang ada di sisi Allah, maka beliau memilih apa yang ada di sisi-Nya sebagaimana yang dibuktikan dalam kitab *Ṣaḥīḥ Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*” (al-‘Athqalāni, Juz 9, 2001).

Adapun penafsiran Ṣāliḥ bin Kīsān lebih dekat dengan penafsiran Husain bin ‘Abdullāh bin ‘Ubaidillāh bin Ibn ‘Abbās, karena orang yang baik tidak akan melarikan diri dari kematian dan tidak takut terhadapnya. Sebaliknya, yang melarikan diri dan takut akan kematian adalah seorang pendosa dan orang Kafir (al-Ghimārī, 1986).

#### c. Bid’ah penafsiran yang berhubungan dengan arti kata

Kesesatan tafsir di kategori ini pada umumnya terjadi karena mufasir tidak terlalu memperhatikan konteks ayat. Adalah *siyāq al-kalām*, merupakan hal yang diutamakan untuk memahami teks al-Qur’an, dan termasuk jenis penafsiran al-Qur’an dengan al-Qur’an. Pendekatan ini juga yang dipakai Rasulullah, para sahabat, para tabiin dan ulama-ulama setelahnya ketika menafsirkan al-Qur’an. Melalui jalan menganalisa kesesatan tafsir yang berada di kategori ini, akan dapat diketahui seberapa pentingnya mempertimbangkan dan memperhatikan konteks pembahasan dan diskusi ayat ketika menafsirkannya. Di antara kesesatan tafsir kategori ini adalah penafsiran pada Surah al-Baqarah ayat 243 sebagai berikut:

أَمْ تَرَى إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ

“Apakah kamu tidak memperhatikan orang-orang yang keluar dari kampung halaman mereka, sedang mereka beribu-ribu (jumlahnya) karena takut mati; maka Allah berfirman kepada mereka: ‘Matilah kamu’, kemudian Allah menghidupkan mereka”.

Diketahui bahwa kata أُلُوفٌ (ribuan) adalah bentuk plural dari أَلْفٌ (seribu), yang mengisyaratkan banyaknya jumlah mereka yang dibicarakan oleh ayat ini. Akan tetapi sebagian mufasir menafsirkan الأُلُوفُ dengan الأَلْفَةُ yang bermakna keakraban, persahabatan, pertemanan, keramahan, dan keharmonisan. Dikatakan bahwa أُلُوفٌ disusun dari kata الأَلْفَةُ bentuk plural dari kata أَلْفٌ sebagaimana kata قَاعِدٌ dan قَاعِدَةٌ yang bermakna duduk (al-Baiḍāwī, 2006). Zamakhsharī menilai bahwa termasuk kesesatan dalam tafsiran ayat ini adalah dengan mengatakan kata أُلُوفٌ disusun dari kata الأَلْفَةُ. Meskipun pendapat itu validasi

oleh al-Baidāwī dalam tafsirnya dan ia tidak menyatakan suatu keberatan tentangnya, pendapat tersebut sangat jauh dari konteks turunannya. Karena dalam ayat tersebut tidak ada maksud untuk menyadur istilah “keakraban atau keramahan, dan lain-lain”, juga tidak ada keadaan yang mengharuskannya menyadur istilah tersebut (al-Zamakhsharī, Juz 2, 2015).

### 3. Infiltrasi yang Berkaitan dengan Ilmu *Qirā’at*

Secara harfiah, *qirā’at* berasal dari akar kata kerja قرأ yang bermakna membaca. Sedangkan secara istilah, para ulama mendefinisikannya secara bermacam-macam, salah satunya adalah Ibnu al-Jazarī (w. 833 H), yang mendefinisikannya sebagai ilmu tentang tata cara mengucapkan kata dalam Al-Qur’an serta varian bacaannya yang disandarkan kepada masing-masing perawinya, yang mencakup bacaan *mutawāttir*, *mashūr*, dan yang *shādhah* (‘Ismā’īl, 2000). Jika dikatakan bahwa disiplin ilmu ini adalah untuk mendalami tentang cara membaca kalimat di al-Qur’an dan perbedaannya, maka sering kali hal itu juga berimplikasi pada penafsiran ayat. Tentang hal ini, al-Najjār mengutip perkataan ‘Abdul Wahhāb Fāyed sebagai berikut:

“Namun benar jika kita menganggap ini sebagai salah satu kesesatan penafsiran linguistik. Karena persoalannya tidak terbatas pada ilmu *qirā’at* itu sendiri, melainkan hingga melampaui aspek pada upaya membawa Al-Qur’an pada makna yang salah, atau upaya menjauhkan Al-Qur’an dari makna bacaan yang benar. Dan keduanya sangat berbahaya!” (al-Najjār, 2002).

Ilmu *qirā’at* bisa dipakai sebagai sebuah pendekatan untuk menafsirkan al-Qur’an setidaknya harus memenuhi tiga syarat berikut (‘Abdullāh, 2011; Wadīdī, 2022):

#### a. Sanad yang tersambung

Kriteria pertama ini menjadi hal yang paling penting di antara kriteria-kriteria yang lain. Sehingga di dalam kegiatan penelusuran *qirā’at*, ketersambungan sanad menjadi hal yang diperhatikan dahulu lalu baru melihat kriteria lainnya. Maka sebuah *qirā’at* harus mempunyai rantai penuluran sanad yang benar dan diriwayatkan oleh narator (perawi) yang dapat diandalkan otoritasnya, tanpa kelainan dan cacat apapun.

#### b. Bersesuaian dengan bahasa Arab

Yang dimaksud dengan bersesuaian dengan bahasa Arab adalah tidak bertentangan dengan kaidah gramatikal bahasa Arab atau ilmu nahwu. Yakni seandainya sebuah *qirā’at* terjadi perbedaan *i’rāb* yang tidak sampai menimbulkan kemudharatan (distorsi) makna, maka tetap bisa diterima. Ibnu al-Jazā’irī memberikan contoh kasus yang terjadi di dalam

qirā'at Ḥamzah tepatnya pada kata الأرحام di Surah an-Nisa' ayat 1 yang akan dijelaskan di bahasan selanjutnya.

c. Bersesuaian dengan *rasm 'uthmānī* meskipun “memungkinkan”

Adapun yang dimaksud di sini adalah, sebuah *qirā'at* harus sesuai dengan penulisan yang ditulis dengan standar *rasm 'uthmānī* sebagaimana yang telah disepakati umat sejak zaman sahabat hingga saat ini. Maka, setiap *qirā'at* yang bertentangan dengan *rasm 'uthmānī* dianggap menyimpang. Mengenai hal ini, Ibnu al-Jazarī mengatakan bahwa mushaf ini ditulis oleh Khalifah 'Uthmān bin 'Affān yang disebarakan ke berbagai daerah. Seperti *qirā'at* Ibnu Kathīr dalam Surah at-Taubah ayat 100 (جَنَّتْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ) dengan menambahi huruf من yang tidak dijumpai selain di mushaf Mekkah. Adapun yang dimaksud dengan “meskipun memungkinkan” adalah tulisan dalam suatu *rasm* sesuai dengan *rasm 'uthmānī* meskipun hanya berdasarkan perkiraan. Ibnu al-Jazarī memberikan gambaran yang jelas terkait hal ini dengan mengatakan “Dan yang dimaksud dengan “hanya berdasarkan perkiraan” adalah apa yang terkandung dalam *rasm 'uthmānī* contohnya di Surah al-Fatihah ayat 4 (مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ) dengan menambahkan huruf *alif* karena ayat itu tertulis tanpa *alif* dalam mushaf manapun.

Oleh karena itu, al-Najjār menilai bahwa *qirā'at-qirā'at* apapun yang disertai dengan syarat-syarat ini harus diterima, dan jika salah satu syarat tidak dipenuhi, maka harus ditolak. Namun setelah menelaah kitab-kitab tafsir, al-Najjār menemukan ada sebagian orang yang menawarkan *qirā'at* yang tidak terbukti dari Rasulullah, dan ditemukan pula sebagian orang yang menolak *qirā'at* yang telah ditetapkan oleh beliau. Kesesatan tafsir yang berkaitan dengan ilmu *qirā'at* dapat dikategorikan menjadi dua jenis. *Pertama*, pengenalan *qirā'at* yang tidak memiliki sanad yang sahih. *Kedua*, *qirā'at* yang ditolak oleh kaidah-kaidah ilmu *qirā'at* itu sendiri.

Jenis pertama merupakan *qirā'at* yang berasal dari golongan *Rāfiḍah* yang membaca kata فانصب dalam Surah al-Insyirah ayat 7 dengan meng-*kasrah* huruf *ṣād* dan dimaksudkan untuk kepemimpinan Ali. Tentu tidak ada keraguan bahwa bacaan ini adalah berasal dari *Rāfiḍah* dan ditolak karena tidak diriwayatkan dari jalan yang benar. Selain itu ada *qirā'at* yang disinyalir muncul dari orang-orang Mu'tazilah pada penafsiran Surah al-Alaq ayat 2. Mereka membacanya dengan mentanwinkan kata شر dan menjadikan huruf ما sebagai huruf *nafyi*. Sehingga makna ayat tersebut menjadi “Mereka berlindung kepada Allah dari keburukan yang tidak Dia ciptakan, melainkan seseorang itu sendiri yang

menciptakannya.” Ini bersesuaian dengan keyakinan di mazhab mereka bahwa *العبد يخلق فعله* (seorang hamba menciptakan perbuatannya sendiri).

Jenis kedua oleh Ibnu al-Jazarī diberikan contoh kasus yang terjadi di dalam qirā’at Ḥamzah tepatnya pada kata *الأرحام* di Surah an-Nisa’ ayat 1 dibaca *jarr*. Meskipun qirā’at ini berbeda dengan apa yang biasa dilihat di mushaf usmani (dibaca *naṣab* [merujuk pada kaidah nahu yang bermazhab Basra]), para pengkaji ilmu *qirā’at* tidak boleh menolaknya karena *qirā’at* ini berkesuaian dengan kaidah ilmu nahu yang bemazhab Kufah. Menurut Ibnu al-Jazarī, meskipun kaidah ini agak lemah, yakni dengan meng-‘ataf-kan kata *الأرحام* pada *ḍamīr muttasīl* (به) yang jatuh sebelumnya tanpa mengulangi untuk memberikan huruf *jar* yang baru; sedangkan jumhur ulama mengharuskan untuk mengulangi huruf *jar*. Dalam kitab *Alfiyah*, qirā’at Ḥamzah nampaknya mendapatkan sebuah validasi. Berikut redaksi *bait matan* *Alfiyah*:

وعود خافض لدي عطف على \* ضمير خفض لازما قد جعلنا

وليس عندي لازما إذ قد أتى \* في النثر و النظم الصحيح مثبتا

“Mengulangi huruf *khafḍ* (*jar*) ketika di-‘ataf-kan terhadap isim *ḍamīr* merupakan suatu keharusan. Namun menurut saya, (pengulangan itu) tidak harus karena dapat dijumpai dalam kalam *nathar* (prosa) maupun *naẓam* yang *shahih*”.

### Validitas Metode Kritik Al-Najjār

Sebenarnya secara keseluruhan, al-Najjār tidak hanya melakukan kritik pada penafsiran yang infiltratif pada tafsir linguistik saja. Lebih dari itu, beberapa jenis tafsir sektarian seperti Qadyāniyah, Bābiyah, Bāṭīniyah, Bahā’iyah, dan sebagainya. Bahkan penafsiran kontemporer semacam tafsir saintifik juga tidak luput dari bidikan panah akademis al-Najjār. Salah satu yang menjadi keunggulan baginya adalah karena begitu menyeluruhnya metode kritik berikut objek kritik yang dilakukan oleh al-Najjār. Sebagai perbandingan, seorang kritikus tafsir infiltratif jebolan al-Azhar yang lebih dulu darinya, yakni Fāyed, tidak melakukan analisis mendalam terhadap tafsir saintifik. Sejatinya Fāyed juga melakukan kritik terhadap tafsir saintifik, namun tidak seperti al-Najjār yang memberikan perhatiannya cukup besar dengan membuat sub bahasan tersendiri secara mendetail, yang tidak dilakukan oleh Fāyed.

Jika diperhatikan alur kritikan yang diberikan oleh al-Najjār kepada penafsiran infiltratif, mempunyai tolok ukur sejauh mana penafsiran itu selaras dengan kaidah bahasa Arab dan ajaran syariat. Meminjam istilah yang dipakai oleh Saifuddīn ‘Abdul Fattāḥ

Ismā'īl, yakni *muwāfaqah al-lughah wa 'adamu mukhālafah al-shar'* (selaras dengan bahasa dan tidak adanya pertentangan dengan syariat); ia mengatakan bahwa ini adalah salah satu ilmu terpenting yang ditambahkan dalam al-Qur'an yang dianggap sebagai alat untuk memahaminya dan mengekstrak manfaat yang dikandungnya serta hukum-hukum, baik yang tampak maupun yang tersembunyi. Jadi siapa saja yang memperoleh pemahaman dari al-Qur'an, maka harus bersyaratkan selaras dengan bahasa Arab dan tidak melanggar syariat. Saifuddīn menyambung bahwa setiap kesimpulan yang diambil dari al-Qur'an jika tidak relevan dengan budaya bahasa bangsa Arab, maka itu tidak layak disebut sebagai ilmu-ilmu al-Qur'an dan tidak ada yang bisa diambil manfaatnya sedikitpun (Ismā'īl, 1998). Metodologi kritik secara kronologis yang ditawarkan oleh al-Najjār bukan tanpa kelemahan. Muhammad Ulinuha, seorang penulis buku *al-dakhīl* yang ia adopsi dari Fāyed, mengatakan bahwa metodologi kritik tafsir infiltratif Fāyed belum tersistematis dengan jelas, di samping belum menampilkan kebaruan metodologis, kecuali dalam hal gagasan dan terminologis (Ulinuha, 2019). Ini artinya tidak jauh berbeda dengan metode kritik tafsir infiltratif yang digagas oleh al-Najjār, karena mereka berdua hampir sama dalam menyusun sistematika penulisan kitabnya (perbedaan hanya terletak pada satu hal yang tidak dipotret Fāyed secara serius [tafsir saintifik] sebagaimana yang al-Najjār lakukan).

Hal tersebut didasari bahwa dalam menyusun metode kritik tafsir infiltratif di dalam kitabnya, al-Najjār hanya mengadopsi kritikan yang telah disusun sebelumnya oleh 'Abdullāh Muḥammad al-Ṣādīq al-Ghimārī, alih-alih melakukannya secara mandiri. Terkait dengan sumber penafsiran pula, jauh sebelum al-Najjār sejatinya telah ada ulama-ulama seperti al-Zarqānī, al-Zarkashī, dan al-Suyūṭī yang lebih dulu menawarkan ide autentitas sumber penafsiran, hanya saja dalam terminologi yang berbeda. Dalam artian, al-Najjār hanya melakukan pembaruan secara labeling saja pada istilah yang pada hakikatnya sudah diketahui sejak lama. Begitupun juga tentang objek kritisisme yang kurang lebih sama dengan yang telah disebutkan di atas. Karena sebetulnya telah ada beberapa ulama seperti Hujjatul Islām al-Ghazālī, Shaikhul Islām Ibnu Taymīyah, dan disempurnakan oleh Husain al-Dhahabī, telah melakukan kritik terhadap model penafsiran yang sifatnya sektarian seperti yang dilakukan al-Najjār, yang tentunya secara terminologi dan cara kerja yang hampir sama.

## KESIMPULAN

Sebelum melakukan kritik, al-Najjār terlebih dahulu menyajikan diskusi mengenai diskursus autentitas dan infiltrasi dalam penafsiran. Hal ini ia lakukan karena wacana tersebut menjadi basis epistemologi terhadap gagasannya mengenai kritik infiltrasi nalar ideologis dalam penafsiran linguistik. Adapun sinkronisasi penafsiran dengan kaidah bahasa Arab dan syariat Islam, menjadi kaca mata dan barometer yang al-Najjār pakai untuk memotret jenis-jenis penafsiran linguistik yang terindikasi adanya sektarianisme mazhab. Setelah melakukan identifikasi dengan berbekal hal tersebut, ia mendeteksi setidaknya infiltratif dalam nalar ideologis dalam penafsiran linguistik bisa masuk lewat tiga jalur; melalui kaidah nahu, melalui penyimpangan makna kata secara literal, dan melalui *qirā'at*. Ketiga jenis *al-dakhīl* ini dipetakan oleh al-Najjār dan ia berikan juga contoh-contohnya berikut kritik kritisnya dalam hal tersebut.

## REFERENSI

- ‘Abdullāh, M. W. (2011). *Al-Sanad Al-Qur’ānī Dirāsah wa Ta’šīl Al-Sanad Al-Shanqīfī Numūdhajān*. Dār Al-Kutub ‘Al-‘Ilmiyyah.
- Al-Alūsī, A. A.-F. S. A.-S. M. (t.t.). *Rūḥ Al-Ma’ānī* (Juz 26). Dār Iḥyā’ Al-Turāth Al-‘Arabi.
- Al-‘Athqalāni, A. bin ‘Alī bin H. (2001). *Fath Al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ Bukhārī* (Jilid 10 C). Maktabah Al-Malik.
- Al-Baghawī, A. M. A.-H. bin M. (1989). *Mu’ālim Al-Tanzīl* (Juz 2, Cet). Dār Ṭaybah.
- Al-Baidāwī, N. A. S. ‘Abdullāh bin ‘Umar bin M. A.-S. (2006). *Anwar Al-Tanzīl wa Asrār Al-Ta’wīl* (Juz 1). Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah.
- Al-Fayrūzabadi, M. A.-D. M. bin Y. (2007). *Al-Qāmūs Al-Muḥīṭ*. Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah.
- Al-Fayūmī, A. bin M. bin ‘Alī. (2020). *Kitāb Al-Miṣbāḥ Al-Munīr*. Dār Al-Qalam.
- Al-Ghimārī, ‘Abdullāh Muḥammad Al-Ṣādīq. (1986). *Kitāb Bada’ Al-Tafsīr*. Dār Al-Rashad Al-Ḥadīthah.
- Al-Iṣafahānī, A. A.-Q. A.-H. ibn M. R. (1906). *Al-Mufradāt fī Gharīb Al-Qur’ān*. Al-Maṭba‘ah Al-Maimanah.
- Al-Mauswā, A.-M. ‘Alī bin A.-H. (t.t.). *Amālī Al-Murtaḍā* (Vol. 2). Dār Iḥyā’ Al-Kutub Al-‘Arabiyyah.

- Al-Najjār, J. M. ‘Abdul H. ‘Abdul W. (2002). *Uṣūl Al-Dakhīl fī Tafsīr ay Al-Tanzīl* (Cet. IV). Islām Kutub.
- Al-Ṭayyār, M. bin S. bin N. (t.t.). *Al-Tafsīr Al-Lughawī li Al-Qur’ān Al-Karīm*. Islamic Books.
- Al-Zamakhsharī, A. A.-Q. J. M. bin ‘Umar bin M. (1998). *Al-Kasshaf: ‘an Ḥaqāia Ghawāmiḍ Al-Tanzīl wa ‘Uyūn Al-Aqāwīl fī Wujūh Al-Ta’wīl*. Maktabah Al-‘Abīkān.
- Al-Zamakhsharī, A. A.-Q. J. M. bin ‘Umar bin M. (2015a). *Al-Kasshaf: ‘an Ḥaqāia Ghawāmiḍ Al-Tanzīl wa ‘Uyūn Al-Aqāwīl fī Wujūh Al-Ta’wīl* (Juz 2, Vol. 2). Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah.
- Al-Zamakhsharī, A. A.-Q. J. M. bin ‘Umar bin M. (2015b). *Al-Kasshaf: ‘an Ḥaqāia Ghawāmiḍ Al-Tanzīl wa ‘Uyūn Al-Aqāwīl fī Wujūh Al-Ta’wīl* (Vol. 2). Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah.
- Baidan, N. (2005). *Wawasan baru ilmu tafsir*. Pustaka Pelajar.
- Braybrooke, M. (1995). *How to Understand Judaism*. SCM Press.
- Dimyāṭī, M. ‘Afifuddīn. (2018). *‘Ilm Al-Tafsīr Uṣūluhu wa Manāhijuhu* (Cet. II). Dār al-Ṣāliḥ.
- Fakhruddīn, M. A.-R. (1981). *Mafātīḥ Al-Ghaib* (Juz 25). Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah.
- Fudz, M. (2018). Tafsir al-Lughawi: Histori dan Penerapannya. *el-Furqania: Jurnal Ushuluddin dan Ilmu-Ilmu Keislaman*, 4(02), Article 02. <https://doi.org/10.54625/elfurqania.v4i02.3294>
- Ghazlāwī, M. (2023). *Muḥammad Ghazlāwī, Uṣūl Al-Tafsīr wa Al-Qawā'id Al-Ta'sīsiyah li Ma'ānī Al-Qur'ān Al-Karīm 'inda Abī Ḥayyān Al-Andalusī*. Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah.
- Hakim, M. N., & Kholid, Abd. (2022). Reposisi Dialektis Tafsir Lughawī: Pergeseran Integratif Pendekatan Linguistik dalam Wacana Tafsir Kontemporer. *QOF: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, 6(2), Article 2. <https://doi.org/10.30762/qof.v6i2.275>
- ‘Ismā’īl, N. bin M. I. A. (2000). *‘Ilm Al-Qirā’āt: Nash’atuhu Aṭwaruhu Atharuhu fī ‘Ulūm Al-Shari’iyyah, ‘Ilm Al-Qirā’āt: Nash’atuhu Aṭwaruhu Atharuhu fī ‘Ulūm Al-Shari’iyyah*. Maktabah Al-Taubah.
- Ismā’īl, S. ‘Abdul F. (1998). *Fī Al-Nazariyah Al-Siyāsah min Manzūr Al-Islāmī*. Ma’had Al- ‘ālamī li Al-Fikr Al-Islāmī.
- Kathīr, I. (2011). *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Azīm* (Juz 3). Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah.

- Kholid, Abd. (2022). *Corak Interpretatif Teologis Wahbah al-Zuhailī* (1 ed.). Fakultas Pertanian Universitas KH. A. Wahab Hasbullah.
- Manzūr, I. (1993). *Lisān Al-‘Arab* (Vol. 1). Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah.
- Manzūr, I. (2007). *Lisān Al-‘Arab*. Dār Al-Ma‘ārif.
- Mustaqim, A. (2010). *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (1 ed.). LKiS.
- Mustaqim, A. (2019). Tafsir Linguistik: Studi atas Tafsir Ma’anil Qur’an Karya al-Farra’. *QOF: Jurnal Studi al-Qur’an dan Tafsir*, 3(1), Article 1. <https://doi.org/10.30762/qof.v3i1.722>
- Musyarrofah, E. (2023). *Al-Dakhil Fi Al-Tafsir: Refleksi Analitik terhadap Infiltrasi dalam Penafsiran Alquran* (Cet. I). Prenada Media.
- Nabil Abdelsamea. (2023). *No Title*.
- Ni’mah, S. (2019). al-Dakhil dalam Tafsir: Studi atas Penafsiran Esoterik Ayat-ayat Imamah Husain al-Tabataba’i dalam Tafsir al-Mizan. *Kaca: Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin*, 9(1), Article 1. <https://doi.org/10.36781/kaca.v9i1.3009>
- Nurusshoumi, A. (2021). Penyimpangan dalam Tafsir: Kajian Unsur al-Dakhil dalam Tafsir al-Qummi Karya Ali Bin Ibrahim al-Qummi. *al-Tadabbur: Jurnal Ilmu al-Qur’an dan Tafsir*, 6(02), Article 02. <https://doi.org/10.30868/at.v6i02.1484>
- Pratama, B. I., Illahi, A. K., Pratama, M. R., Anggraini, C., & Ari, D. P. S. (2021). *Metode Analisis Isi: Metode Penelitian Populer Ilmu-ilmu Sosial* (1 ed.). Unisma Press.
- Ride, A. R., & Riyadi, A. K. (2022). al-Dakhil dalam Tafsir Ilmi: Kajian Kritik Husein al-Dhazabi atas Kitab al-Jawahir fi Tafsir al-Qur’an. *TAJDID: Jurnal Ilmu Ushuluddin*, 21(2), Article 2. <https://doi.org/10.30631/tjd.v21i2.262>
- Şālih, B. ‘Abdul W. (t.t.). *Al-I’rāb Al-Mufasssal li Kitābillāh Al-Murattal*. Dār Al-Fikr.
- Setiadi, O. (2018). Faktor-faktor Penyebab Penyimpangan dalam Tafsir. *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu al-Qur’an Dan Tafsir*, 3(01), Article 01. <https://doi.org/10.30868/at.v3i01.258>
- Syafrijal, S. (2013). Tafsir Lughawi. *al-Ta’lim Journal*, 20(2), Article 2. <https://doi.org/10.15548/jt.v20i2.39>
- Ulinnuha, M. (2019). *Metode Kritik ad-Dakhil fit Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam penafsiran Al-Qur’an*. QAF.
- Wadīdī, S. (2022). *Shurūṭ Qirā’ah Al-Qur’ān Al-Karīm wa Dawābiṭuhā*. Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah.