



MODEL *AL-DAKHĪL AL-NAQLI* PADA

KISAH ASHABUL KAHFI PERSPEKTIF IBRAHIM KHALIFAH DALAM TAFSIR IBNU JAUZI

Akhdiat¹, Badruzzaman M Yunus², Solehudin³

^{1,2,3} Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung

awakdarsa@gmail.com¹, badruzzamanmyunus.ac.id², solehudin@uinsgd.ac.id³

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk mengkaji keberadaan *al-dakhīl* perspektif Ibrahim Khalifah dalam tafsir *Zād al-Masīr Fi 'Ilm al-Tafsīr* karya Ibnu Jauzi. Dengan metode kualitatif menggunakan teknik deskriptif-analitis, penulis berhasil menemukan tujuh konteks yang mengandung *al-dakhīl al-naqli* pada kisah Ashabul Kahfi. Pada konteks lafaz *al-raqīm* sebagai nama desa, mengandung *al-dakhīl al-naqli* pertama, yaitu menafsirkan Alquran dengan hadis yang tidak layak dijadikan hujjah, yaitu dengan hadis-hadis lemah dan tidak dibantu dengan hadis-hadis lain yang menaikkan derajatnya ke hadis hasan. Konteks penyebab Ashabul Kahfi masuk ke dalam goa, mengandung dua *al-dakhīl al-naqli*. Pertama, *al-dakhīl al-naqli* ke-tiga, yaitu menafsirkan Alquran dengan pendapat sahabat mengenai riwayat israiliyyat yang tidak diketahui kebenaran dan kebohongannya. Kedua, *al-dakhīl al-naqli* ke-enam, yaitu menafsirkan Alquran dengan pendapat tabiin mengenai kisah israiliyyat yang bertentangan dengan nas Alquran. Konteks nama pemimpin Ashabul Kahfi, keadaan tidurnya Ashabul Kahfi, kota Ashabul Kahfi, nama-nama Ashabul Kahfi, dan kepemilikan, nama dan warna anjing Ashabul Kahfi, semuanya mengandung *al-dakhīl al-naqli* ketiga, yaitu menafsirkan Alquran dengan pendapat sahabat terkait israiliyyat yang tidak ada informasi kebenaran dan kebohongannya dari Alquran dan hadis Nabi.

Kata kunci: al-dakhil, Ibnu Jauzi, israiliyyat.

Abstract

This article aims to examine the existence of al-dakhīl in Ibrahim Khalifah's perspective in the interpretation of Zād al-Masīr Fi 'Ilm al-Tafsīr by Ibn Jauzi. With a qualitative method using descriptive-analytical techniques, the author managed to find seven contexts that contain al-dakhīl al-naqli in the story of Ashabul Kahfi. In the context of the word al-raqīm as the name of the village, it contains the first al-dakhīl al-naqli, namely interpreting the Qur'an with traditions that are not worthy of being used as proof, namely with weak traditions and not assisted by other traditions that raise their level to hasan traditions. The context of why Ashabul Kahfi entered the cave contains two al-dakhīl al-naqli. First, the third al-dakhīl al-naqli, which is interpreting the Qur'an with the opinion of the companions regarding israiliyyat narrations that are not known to be true and false. Second, the sixth al-dakhīl al-naqli, which is interpreting the Qur'an with the opinion of the tabiin regarding israiliyyat stories that contradict the text of the Qur'an. The context of the name of the leader of Ashabul Kahfi, the circumstances of Ashabul Kahfi's sleep, the city of Ashabul Kahfi, the names of Ashabul Kahfi, and the ownership, name and color of Ashabul Kahfi's dog, all contain the third al-dakhīl al-naqli, which is interpreting the Qur'an with the opinion

of the companions regarding israiliyyat which there is no information about the truth and lies from the Qur'an and Prophetic traditions.

Keywords: *al-dakhil, Ibnu Jauzi, Israiliyyat.*

PENDAHULUAN

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 (Mustaqim, 2014).

Keadaan berubah pasca wafatnya Rasulullah SAW, terutama saat masuk 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. Bahkan saling klaim pendapat yang paling benar di antara mereka menjadi makanan sehari-hari. Dan pada akhirnya, terjadilah pemaksaan suatu interpretasi Alquran dengan tujuan mengokohkan kelompok mereka masing-masing. Bahkan lebih parahnya, sebagian kelompok memaksa orang lain untuk menerima dan menyakini penafsiran kelompok itulah yang benar (Haji, 2007).

Namun perbedaan tersebut 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 jumhur ulama dan menyimpang dengan pemahaman Islam. Dan penyimpangan-penyimpangan pada produk tafsir ini pada akhirnya dikenal dengan istilah *al-dakhil* (Nirwana et al., 2021).

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. Model *al-dakhīl* seperti ini kemudian disebut sebagai *al-dakhīl al-ma'tsur*. Di antara tafsir yang mengandung *al-dakhīl* dalam bentuk riwayat-riwayat *israiliyat* dalam penafsirannya adalah tafsir *Zād al-Masīr fī '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 Jauzi. Dalam salah satu penafsirannya beliau mengutip salah satu pendapat dari salah satu mantan tokoh Ahli Kitab yaitu Ka'ab al-Ahbar, tatkala menafsirkan QS. Al-Kahfi: 22-24 tentang kepemilikan anjing Ashabul Kahfi (Al-Jauzy, 2002). Yaitu sebagai berikut:

“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.”

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 jangan engkau dustakan Ahli Kitab, tetapi katakanlah kami beriman kepada Allah dan apa-apa yang diturunkannya kepada kami” (Al-Dzahabi, 1976).

Terdapat penelitian sebelumnya berupa 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 sangat jelas bahwa penelitian ini sangat berbeda dengan penelitian yang akan penulis lakukan (Maulana, 2022). Berdasarkan hasil kajian

kepustakaan, 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.

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 bertujuan untuk mengkaji dan mengungkapkan keberadaan *al-dakhīl* 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 dengan itu diharapkan dapat memberikan manfaat dalam bentuk khazanah keilmuan di bidang penelitian Alquran dan tafsir, begitu juga sebagai rujukan dalam penelitian *al-dakhīl fi tafsīr* pada tafsir *Zād Al-Masīr Fi 'Ilm Al-Tafsīr* maupun tafsir-tafsir lainnya.

METODE PENELITIAN

Dalam penelitian ini metode yang digunakan berupa metode kualitatif, yaitu metode yang berbasis pada aspek teoritis. Untuk jenis penelitiannya dapat dikelompokkan dalam jenis penelitian studi kepustakaan. Yaitu jenis penelitian yang sumber datanya berasal tulisan-tulisan ilmiah yang sudah dipublikasikan, berupa buku, kitab, jurnal, tulisan ilmiah dan lainnya, baik melalui media cetak maupun elektronik yang berhubungan dengan tema ini. Sedangkan untuk sumber utamanya berasal dari kitab Tafsir *Zād Al-Masīr Fi 'Ilm Al-Tafsīr*. Adapun data sekundernya berasal dari bermacam hasil karya ilmiah yang berkenaan dengan tema *al-dakhīl*. Untuk tujuan dari penelitian ini adalah mengungkapkan bentuk-bentuk *al-dakhīl* dalam tafsir *Zād Al-Masīr Fi 'Ilm Al-Tafsīr* pada QS. Al-Kahfi pada kisah Ashabul Kahfi perspektif Ibrahim Khalifah. Sedangkan dalam membahas data-data tersebut, penulis memilih metode deskriptif-analisis, yang bertujuan untuk menjelaskan secara sistematis mengenai bentuk-bentuk *al-dakhīl* dalam tafsir Ibnu Jauzi.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Pengertian *al-Dakhīl*

Secara etimologi *al-dakhīl* memiliki beberapa makna, di antaranya sebagaimana yang disampaikan oleh Ibnu Manzur bahwa *al-dakhīl* adalah sesuatu yang masuk ke dalam tubuh manusia dan merusak akal serta fisik. Sebagai contoh hadis dari Qatadah bin Nu'man yang mengatakan “aku melihat keislamannya *madkhūl*”, artinya aib, penipuan dan kerusakan. Maksudnya adalah keimanannya mengandung kemunafikan (Manzūr, 2000). Sedangkan menurut Ibrahim Musthafa kata *dakhila* bermakna rusak dalamnya, kerusakan, kekurangan, penyakit, dan keraguan. Di samping itu juga 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 (Mustafa et al., 2004).

Adapun menurut Ibnu Faris memaknai *dakhala* sebagai aib dalam keluarga. Sedangkan *dakhīl* dimaknainya sebagai orang yang mencampuri urusan (Faris, 1979). Sementara Raghīb al-Asfahani mengatakan bahwa kata *al-dakhīl* terdiri dari tiga huruf, yaitu *dāl*, *khā'*, dan *lām* yang maknanya berupa aib dan cacat internal (Al-Asfahani, 1961). Dari beberapa pengertian secara etimologi di atas, seluruh kata *al-dakhīl* maknanya berkutat sekitar rusak internal, aib, dan cacat. Aib dan cacat ini sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibrahim Khalifah disebabkan oleh (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 tidak diketahui kecuali jika diamati dengan teliti, seperti penyakit, penipuan, pengkhiatan, keraguan, dan ulat dalam batang pohon (Khalifah, 2018). Maka dari pengertian secara etimologi di atas, kata *al-dakhīl* yang berasal dari kata *dakhila* memiliki makna penyakit, cacat, aib, kerusakan, penipuan, dan orang asing. Sedangkan untuk sifat dari *al-dakhīl* ini dapat merusak apa yang ia masuki dan mengganggu kebaikan yang ditemuinya. Sehingga dengan itu dari sini dapat diketahui bahwa *al-dakhīl* ini jika masuk ke dalam penafsiran Alquran, maka ia akan menjadikan penafsiran tersebut rusak dari dalam.

Adapun secara terminologi, Abdul Wahab 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 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 (Fayed, 1978) Sementara menurut Jamal Mustafa al-Najjar mengatakan yang dimaksud dengan *al-dakhīl* dalam tafsir adalah sesuatu yang dengan kebohongan dinisbatkan kepada Rasulullah SAW, sahabat, tabiin, atau penafsiran dengan menggunakan riwayat yang memang bersumber dari sahabat atau tabiin, tetapi tidak memenuhi syarat-syarat sebagai periwayatan yang diterima, atau sesuatu yang lahir dari pendapat yang tercela (menafsirkan Alquran dengan pikiran yang salah) (Al-Najjar, 2009).

Lain halnya dengan Abd al-Rahim Faris Abu ‘Ulbah dalam kitabnya *Mausū’ah al-dakhīl fi al-Tafsīr*, bahwa beliau mengatakan tidak tahu mengenai makna secara istilah dari lafaz *al-dakhīl*, begitupun beliau juga tidak mengetahui adanya peneliti yang membuat defenisi terkait istilah dari kata ini. Namun pada akhirnya beliau mendefinisikan *al-dakhīl* sebagai pendapat, hukum, pemikiran, dan pemahaman-pemahaman yang masuk kedalam Islam melalui celah penafsiran Alquran serta bertentangan dengan Islam, dan tidak memiliki sandaran baik kepada Alquran, sunnah dan tidak sesuai dengan *manṭūq*, dan *mafḥūm* baik dalam ayat-ayat maupun hadis nabi (‘Ulbah, 2020). Namun di tempat lain Ibrahim Khalifah memberikan defenisi yang cukup baik bahwa yang dimaksud dengan *al-dakhīl al-tafsīr* adalah menafsirkan Alquran dengan sesuatu yang tidak memiliki dasar, atau memiliki dasar namun tidak dapat diterima kebenarannya, ataupun menafsirkan Alquran dengan pendapat yang cacat (Khalifah, 2018).

Dari definisi *al-dakhīl* di atas, memberikan gambaran kepada kita bahwa yang dimaksud dengan *al-dakhīl* dalam penafsiran Alquran adalah sumber-sumber penafsiran maupun produk tafsir yang tidak memiliki landasan otentik yang dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah atau dengan kata lain menafsirkan Alquran dengan tidak berlandaskan kepada Alquran, hadis shahih, pendapat sahabat atau tabiin yang benar dan ijtihad yang valid dan bertentangan dengan syariat. Di samping itu *al-dakhīl* ini juga berupa menafsirkan Alquran dengan sumber-sumber penafsiran yang dapat merusak Islam dari dalam tubuh Islam itu sendiri tanpa disadari oleh kebanyakan penganutnya.

Al-Dakhīl al-Naqli

Terdapat beberapa bentuk *al-dakhīl al-naqli* sebagaimana yang digagas oleh Ibrahim Khalifah. Adapun bentuk-bentuk yang termasuk dalam kategori penafsiran *al-dakhīl* dengan sumber riwayat adalah sebagai berikut:

1. Menafsirkan Alquran dengan hadis-hadis yang tidak layak dijadikan hujjah, yaitu:
 - a. Penafsiran dengan menggunakan hadis-hadis palsu.
 - b. Penafsiran dengan menggunakan hadis-hadis dha'if, namun tidak dibantu dengan hadis lain yang dapat menaikkan derajat hadis lemah tersebut.
2. Menafsirkan Alquran dengan riwayat yang bersumber dari sahabat yang tidak dapat dipercaya, baik karena palsu maupun sanadnya yang lemah.
3. 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*.
 - a. Riwayat-riwayat israiliyat yang bertentangan dengan Alquran dan hadis.
 - b. Riwayat-riwayat israiliyat yang tidak diketahui mengenai status kebenarannya maupun kebohongannya, baik dari Alquran maupun sunnah.
4. Riwayat-riwayat sahabat yang terjadi perbedaan sangat tajam yang menyesatkan pikiran dan sulit menemukan petunjuk terhadap kebenaran.
5. Menafsirkan Alquran dengan hadis-hadis tabiin (*maqṭū*) yang tidak dapat dipercaya kebenarannya, baik karena palsu maupun sanadnya yang lemah.
6. 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 *ḥasan li ghairih*.
7. 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:
 - a. Penafsiran dengan Alquran
 - b. Penafsiran dengan hadis yang layak dijadikan hujjah
 - c. Penafsiran dengan pendapat sahabat yang sejajar dengan hadis *marfū'*

- d. penafsiran dengan hasil *ijma'* para sahabat atau *tabiin*.
8. 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:
 - a. Menafsirkan Alquran dengan pendapat sahabat yang kontradiksi dengan pendapat sahabat yang lain, namun perbedaan tersebut masih memungkinkan untuk mendapatkan titik kebenaran.
 - b. Menafsirkan Alquran dengan pendapat sahabat yang bukan hasil *ijma'* mereka dan tidak pula kontradiksi dengan pendapat sahabat yang lain.
 - c. Menafsirkan Alquran dengan hadis *mursal* yang setara dengan hadis *marfū'* yang berasal dari pendapat para *tabiin* dan diperkuat dengan riwayat-riwayat *mursal* lain atau sejenisnya yang dapat menguatkan riwayat *mursal* tersebut, atau yang mengutarakannya adalah *tabiin* yang memenuhi kriteria seorang *imāmah* (pakar tasir) yang biasanya penafsirannya berasal dari pendapat sahabat.
9. 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 *tabiin* dengan pendapat sahabat atau Alquran atau sunnah, dan lain-lain (Khalifah, 2018).

Model *al-Dakhīl al-Naqli* dalam QS. Al-Kahfi

Sebagai seorang mufassir profesional, ide-ide dan berbagai gagasan Ibnu Jauzi yang tertuang dalam kitab tafsirnya *Zād al-Masīr Fi 'Ilm al-Tafsīr* memiliki kaitan kuat dengan orientasi keilmuannya dan latar belakang sosial dan politik pada masanya. Namun demikian, pada kenyataannya penafsirannya tersebut tergolong dalam penafsiran yang mengandung *al-dakhīl al-naqli*. Berikut penulis uraikan penafsiran-penafsiran Ibnu Jauzi yang masuk dalam bagian *al-dakhīl al-naqli*.

1. Pemakanaan lafaz *al-raqīm*

Dalam menafsirkan QS. Al-Kahfi: 9-12, Ibnu Jauzi menulis sebagai berikut:

وَالثَّانِي: أَنَّهُ اسْمُ الْقَرْيَةِ الَّتِي خَرَجُوا مِنْهَا، قَالَ كَعْبٌ. وَالثَّلَاثُ: اسْمُ الْجَبَلِ، قَالَهُ الْحَسَنُ وَعَطِيَّةٌ. وَالرَّابِعُ: أَنَّ الرَّقِيمَ: الدَّوَاءُ، بِلِسَانِ الرُّومِ، قَالَهُ عِكْرِمَةُ وَمُجَاهِدٌ فِي رِوَايَةٍ. وَالخَامِسُ: اسْمُ الْكَلْبِ، قَالَهُ سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ. وَالسَّادِسُ: اسْمُ الْوَادِي الَّذِي فِيهِ الْكَهْفُ، قَالَهُ قَتَادَةُ وَالضَّحَّاكُ (Al-Jauzy, 2002).

Terkait pendapat yang mengatakan bahwa *al-raqīm* sebagai nama sebuah desa, penulis menemukan informasi lengkap dengan sanad-sanadnya yang diriwayatkan oleh Abd al-Razzaq dalam tafsirnya, beliau berkata telah menceritakan kepada kami al-Tsauri, dari Simak bin Harb, dari ‘Ikrimah, dari Ibnu Abbas. Al-Razzaq meriwayatkan hadis itu dengan redaksi sebagai berikut:

عبد الرزاق، قال: أنا الثوري، عن سماك بن حرب عن عكرمة، عن ابن عباس في قوله تعالى (الرقيم) قال: يزعم كعب أنها القرية.

Artinya: “Abd al-Razzaq berkata, telah menceritakan kepada kami al-Tsauri, dari Simak bin Harb, dari ‘Ikrimah, dari Ibnu Abbas, terhadap firman Allah (*al-raqīm*) berkata: bahwa Ka’ab menganggapnya sebagai desa” (Al-Razzaq, 1999).

Namun demikian, para ulama menilai bahwa hadis Simak bin Harb dari ‘Ikrimah tergolong *muḍṭarib*, sedangkan dari lainnya tergolong lurus. Hal itu sebagaimana yang disampaikan oleh Ya’qub bin Syaibah, beliau bertanya kepada Ali bin al-Madini terkait riwayat Simak dari Ikrimah. Lalu Ali bin al-Madini menjawab “*muḍṭarib*” (Al-Mizzi, 1983). Keterangan senada juga disampaikan oleh Imam Ahmad ketika membenarkan pertanyaan dari Abu Thalib Ahmad bin Humaid yang menanyakan “Simak bin Harb seorang *muḍṭarib* hadis?”. Lantas Imam Ahmad mengiyakan sebagai jawaban dari temannya tersebut (Hatim, 1953).

Keterangan tersebut diperkuat oleh penjelasan dari Ibnu Hajar al-Asqalani dalam *Fatḥh al-Bārī*-nya yang menilai lemah sanad dari riwayat dan jalur yang disebutkan di atas. Beliau mengatakan dalam kitabnya sebagai berikut: (Al-Asqalani, n.d.)

وَقَدْ رَوَى ابْنُ مَرْدَوَيْهِ مِنْ طَرِيقِ عَكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ: مَا كُنْتُ أَعْرِفُ الرَّقِيمَ، ثُمَّ سَأَلْتُ عَنْهُ فَقِيلَ لِي هِيَ الْقَرْيَةُ الَّتِي خَرَجُوا مِنْهَا. وَإِسْنَادُهُ ضَعِيفٌ

Abd al-Majid Abd al-Bari juga menjelaskan bahwa hadis ini menyelisih riwayat yang lebih shahih yang menerangkan tentang makna *al-raqīm* yang sebenarnya (Al-Bari, 2005). Sehingga berdasarkan keterangan-keterangan ini menunjukkan bahwa pendapat yang mengatakan *al-raqīm* merupakan nama sebuah desa adalah pendapat lemah. Kelemahan tersebut baik berasal dari segi matan, lebih lagi dari segi sanad. Oleh karenanya, hadis tersebut tidak layak dijadikan sebagai dalil untuk menafsirkan makna *al-raqīm*.

Meskipun demikian, Imam al-Thabari memberikan komentarnya terkait makna *al-raqīm* yang paling mendekati kebenaran. Beliau memberikan komentarnya bahwa makna *al-raqīm* adalah papan, batu, atau sesuatu yang dituliskan pada sebuah catatan. Al-Thabari menambahkan, sebagaimana yang dikisahkan oleh ahli sejarah bahwa *al-raqīm* itu adalah papan yang dituliskan nama-nama pemuda Ashabul Kahfi serta kisah-kisah mereka ketika berlindung ke dalam goa. Kemudian papan itu, ada yang mengatakan diletakkan di lemari sang raja, di atas pintu goa serta dijaga oleh penduduk kota itu (Al-Thabari, 2010).

Pendapat al-Thabari ini juga dikuatkan oleh hadis yang serupa yang menjelaskan tentang makna dari *al-raqīm* itu sendiri. Hadis tersebut diriwayatkan oleh Ibnu Abbas dari jalur Sa'id bin Jubair. Bahkan Imam Bukhari sendiri mengutip hadis ini dalam kitabnya *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ketika memaknai lafaz *al-raqīm*. Imam Bukhari menuliskan sebagai berikut:

وَقَالَ سَعِيدُ ابْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: الرَّقِيمُ لَوْحٌ مِنْ رِصَاصٍ كَتَبَ عَلَيْهِمْ أَسْمَاءَهُمْ ثُمَّ طَرَحَهُ فِي خِرَانِيهِ .

Artinya: telah berkata Sa'id bin Jubair, dari Ibnu Abbas: *al-raqīm* adalah papan yang terbuat dari timah yang dituliskan nama-nama mereka, kemudian dilemparkan ke dalam lemarnya (Bukhari, 1400).

Terlihat jelas dari hadis ini bahwa makna dari *al-raqīm* adalah papan yang terbuat dari timah yang dituliskan nama-nama mereka di sana. Keterangan ini berbanding terbalik dengan pendapat-pendapat yang sudah disampaikan di atas yang memaknai *al-raqīm* dengan nama desa, nama gunung dan sebagainya. Maka oleh karena itu, penulis berkesimpulan bahwa penafsiran yang menyebutkan *al-raqīm* adalah nama sebuah desa adalah penafsiran yang bercacat. Penafsiran sejenis ini sebagaimana yang Ibnu Jauzi tafsirkan merupakan penafsiran yang termasuk dalam kategori *al-dakhīl al-naqli*. Dalam hal ini termasuk dalam *al-dakhīl al-naqli* bagian pertama, yaitu menafsirkan Alquran dengan hadis yang tidak layak dijadikan hujjah, yaitu dengan hadis-hadis lemah dan tidak dibantu dengan hadis-hadis lain yang menaikkan derajatnya ke hadis hasan.

2. Penyebab pemuda Ashabul Kahfi masuk ke dalam goa

Dalam menafsirkan penyebab Ashabul Kahfi masuk ke dalam goa, pada QS. Al-Kahfi: 9-12 Ibnu Jauzi menjelaskan kisah-kisah tersebut dengan sangat panjang dari masing-masing versinya dengan dialog yang mendetail. Pendapat yang dikutip

oleh Ibnu Jauzi tersebut bersumber dari Ibnu Abbas, Wahab bin Munabbih, dan ‘Ubaid bin Umair. Dari penafsirannya, Ibnu Jauzi mengutip tiga pendapat di balik permasalahan yang dialami pemuda Ashabul Kahfi dalam kisahnya. Berdasarkan hasil penelusuran penulis, pendapat tersebut bersumber dari Tafsir al-Thabari dengan redaksi yang sama seperti yang dikutip oleh Ibnu Jauzi.

Pada pendapat pertama, diriwayatkan oleh Ibnu Jarir, ia berkata: telah menceritakan kepada kami Ibnu Humaid, telah menceritakan kepada kami Salamah, dari Ibnu Ishaq, dari Abdullah bin Abi Najih, dari Mujahid, dari Ibnu Abbas (Al-Thabari, 2010). Penulis mendapati Muhammad bin Ishaq bin Yassar al-Mathlabi, oleh Ibnu Hajar memasukkannya sebagai perawi yang *ṣadūq* namun *mudallis* tingkat keempat. Sebagaimana diketahui bahwa Ibnu Ishaq terkenal melakukan *tadlīs* dari perawi-perawi lemah dan *majhūl*. (Al-Asqalani, n.d.) Tidak bedanya dengan Salamah bin al-Fadhl, oleh Ibnu Abi Hatim menilainya *munkar al-ḥadīṣ*, dan Abu Zur’ah mengatakan tidak mengenalinya (Nu’man, 2014). Sedangkan gurunya al-Thabari sendiri Muhammad bin Humaid bin Hayyan dinilai sebagai orang yang buruk dalam mazhab dan tidak *ṣiqah*. Kemudian Abu Zur’ah dan Muhammad bin Muslim juga meninggalkan hadis darinya setelah menuliskan begitu banyak hadis darinya. Bahkan Abu Zur’ah menilainya seorang pembohong (Nu’man, 2014). Dengan demikian hadis ini tidak dapat digunakan karena sanadnya yang *da’if*.

Pendapat kedua, Ibnu Jarir meriwayatkannya dengan rantai sanad dari al-Hasan bin Yahya, dari Abd al-Razzaq, dari Ma’mar, dari Ismail bin Syarwas, dari Wahb bin Munabbih (Al-Thabari, 2010). Berdasarkan aspek kualitas sanad, ditemukan bahwa Ismail bin Syarwas adalah seorang yang *da’if*. Dia bernama asli Ismail bin Syarwas al-Shan’ani Abu al-Miqdam. Imam Bukhari menilainya sebagai orang yang memalsukan hadis. Begitupun dengan Ma’mar bin Rasyid yang menilainya sebagai orang yang memalsukan hadis (Nu’man, 2014). Hadis dengan redaksi ini dari sejumlah kitab tafsir hanya ditemukan dari jalur Ismail bin Syarwas ini dan tidak ditemukan dari jalur lain. Begitupun dengan hadis-lain yang mirip dengannya juga belum penulis temukan dari sumber-sumber lainnya.

Adapun pendapat ketiga, Ibnu Jarir meriwayatkannya dari Ibnu Humaid, ia berkata: telah menceritakan kepada kami Salamah, dari Abd al-Aziz bin Abi Rawwad, dari Abdullah bin Ubaid bin Umair (Al-Thabari, 2010). Seperti halnya perawi di atas,

bahwa al-Thabari nampaknya juga mengambil hadis ini dari perawi-perawi yang sering ia sebutkan. Maka, seperti keterangan di atas, bahwa Salamah bin al-Fadhl dan Muhammad bin Humaid juga perawi-perawi yang lemah dan banyak dikritik oleh ulama *jarh wa al-ta'dīl*. Maka dengan demikian hadis ini pun juga tidak dapat digunakan sebagai referensi rujukan untuk menafsirkan Alquran, meskipun hanya sebuah kisah untuk menafsirkan Alquran.

Disamping riwayat-riwayat ini bermasalah dari segi sanad, hal lainnya yang dapat dilihat adalah dari segi matannya. Riwayat-riwayat yang sudah disebutkan di atas dengan kisahnya maupun percakapannya yang begitu rinci adalah masalah yang tidak dapat diketahui kebenarannya melainkan dengan jalan wahyu. Tidak terdapat pada kisah ini suatu berita benar yang dapat dipegang sebagai landasan, ataupun validasi dari wahyu akan kebenaran kisah tersebut.

Untuk dapat mengetahui kejelasan dari kisah Ashabul Kahfi ini, berikut penulis akan mencoba menganalisis dari komentar mufassir lain, di antaranya Ibnu Katsir. Beliau mengatakan bahwa “Yang jelas secara umum mereka itu ada sebelum agama Nashrani muncul. Maka seandainya mereka itu adalah orang-orang yang beragama Nashrani, sungguh tidak mungkin para rahib Yahudi melestarikan informasi dan kisah mereka dengan begitu detailnya” (Katsir, 2000). Komentar Ibnu Katsir ini memberikan pemahaman bahwa hal itu memang benar, sebagaimana diketahui bahwa yang meriwayatkan hadis-hadis di atas adalah dari kalangan mantan tokoh Yahudi, seperti Ka’ab al-Ahbar dan Wahb Munabbih. Jika memang benar bahwa pemuda Ashabul Kahfi itu dari kalangan Nashrani, tentunya rahib Yahudi tidak perlu capek-capek mengetahui dan menghafal kisah mereka. Karena Ashabul Kahfi sendiri bukan dari kalangan Yahudi, tapi dari kalangan Nashrani. Dan tentunya pun pendeta-pendeta dari kalangan Nashranilah yang menjaga kisah mereka.

Kemudian dari riwayat yang sudah diutarakan di atas mengenai raja yang menyuruh tentaranya untuk menutup pintu goa, agar pemuda itu mati dalam keadaan haus kelaparan (Katsir, 2000). Sesungguhnya pendapat ini juga cacat dari segi substansinya. Hal itu dikarenakan pendapat ini bertentangan langsung dengan QS. Al-Kahfi: 17, yaitu.

﴿ وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزُورُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَمَنْ يُضِلَّهُ فَلَنْ يَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا

17. Engkau akan melihat matahari yang ketika terbit condong ke sebelah kanan dari gua mereka dan yang ketika terbenam menjauhi mereka ke sebelah kiri, sedang mereka berada di tempat yang luas di dalamnya (gua itu). Itu adalah sebagian dari tanda-tanda (kebesaran) Allah. Siapa yang Allah memberinya petunjuk, dialah yang mendapat petunjuk. Siapa yang Dia sesatkan, engkau tidak akan menemukan seorang penolong pun yang dapat memberinya petunjuk.

Ayat ini sangat jelas menggambarkan bahwa ketika mereka tertidur dalam goa itu, matahari yang terbit bayangannya condong ke sebelah kanan dan ketika terbenam condong ke sebelah kiri dinding goa. Artinya Allah menjadikan matahari itu ketika terbit bayangannya pada posisi dinding sebelah kanan goa, sehingga sinar yang terbit tidak mengenai mereka langsung. Begitupun ketika terbenam, bayangannya pada posisi dinding sebelah kiri goa, sehingga sinar matahari hanya dapat mengenai pintu goa dan tidak dapat menyengat mereka ketika sedang tertidur. Kalau sengkiranya pintu goa itu benar-benar ditutup oleh raja dan pasukannya, tentunya tidak ada manfaatnya ayat 17 ini mengatakan demikian. Karena, pintu goa sudah ditutup dan bagaimana mungkin sinar matahari bisa masuk. Oleh karena ayat 17 ini berkata demikian, tentunya pintu goa tersebut tidak ditutup, dalam artian mulut goanya tetap terbuka dan pantulan cahaya matahari dapat menerangi isi goa. Sehingga dengan demikian riwayat tersebut tidak sesuai dan bertentangan dengan ayat Alquran tadi.

Alquran tidak menceritakan kisah-kisah maupun informasi mengenai umat terdahulu dengan rinci dan begitu mendalam. Bahkan Alquran tidak menguraikan sampai pada informasi waktu, tempat dan tokoh-tokohnya. Begitupun ia tidak menerangkan setiap peristiwa yang terjadi, baik dari masalah utamanya terlebih lagi hal-hal sepele lainnya. Alquran juga tidak menjelaskan sedetail mungkin pada apa-apa yang sudah diceritakannya. Hal itu dikarenakan Alquran sendiri tidak berkepentingan untuk menjelaskan itu semua. Hal itu sebagaimana yang dikatakan Imam Alusi, “kedetailan kisah itu saja masih terjadi perbedaan dalam meriwayatkannya” (Al-Alusi, 1994).

Hal senada juga diungkapkan oleh Abu Hayyan dalam tafsirnya, “tidak ada satupun hadis shahih yang menerangkan tentang proses perkumpulan dan keluarnya mereka dari kotanya, melainkan apa yang sudah Allah kisahkan tentang mereka dalam Alquran” (Al-Andalusi, 1993). Dengan demikian dari keterangan ini juga semakin menguatkan kajian yang sudah penulis sajikan di atas. Dimana hal itu memang tidak ditemukan hadis shahih yang menerangkan tentang kisah Ashabul Kahfi seperti

riwayat-riwayat yang sudah disajikan. Dari semua pendapat yang diutarakan oleh Ibnu Jauzi, tidak satupun yang menunjukkan bahwa pendapat itu diriwayatkan dengan sanad shahih, bahkan sesama periwayatnya pun saling berbeda pendapat tentang satu hal.

Oleh karenanya, penafsiran seperti yang ditafsirkan oleh Ibnu Jauzi dalam tafsirnya mengenai kisah Ashabul Kahfi (awal permasalahan dan alasan dibangkitkan kembali) tergolong dalam penafsiran israiliyyat. Sehingga berdasarkan kajian *al-dakhīl*, penafsiran semacam ini masuk dalam dua kategori *al-dakhīl al-naqli*. Pertama, tergolong ke dalam *al-dakhīl al-naqli* bagian ke-tiga, yaitu menafsirkan Alquran dengan pendapat sahabat mengenai riwayat israiliyyat yang tidak diketahui kebenaran dan kebohongannya. Kedua, tergolong dalam *al-dakhīl al-naqli* bagian ke-enam, yaitu menafsirkan Alquran dengan pendapat tabiin mengenai kisah israiliyyat yang bertentangan dengan nas Alquran.

3. Nama pemimpin pemuda Ashabul Kahfi

Dalam menafsirkan QS. Al-Kahfi: 16 & 19, Ibnu Jauzi menafsirkan lafaz “*wa iz i tazaltumūhum*” dan “*qālū rabbukum a lamu bimā labistum*” sebagai berikut.

قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَإِذِ اعْتَرَضْتُمْ لَهُمْ﴾ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: هَذَا [قَوْلٌ] يَمْلِيخَا، وَهُوَ رَيْسُ أَصْحَابِ الْكَهْفِ.

Artinya: *wa iz i tazaltumūhum*: Ibnu Abbas berkata, “ini ucapannya Yamlekha, dia adalah pemimpin pemuda Ashabul Kahfi” (Al-Jauzy, 2002).

﴿قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِئْتُمْ﴾ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: الْقَائِلُ هُنَا يَمْلِيخَا رَيْسُهُمْ، رَدَّ عَلِمَ ذَلِكَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى. وَقَالَ فِي رَوَايَةٍ أُخْرَى: إِنَّمَا قَالَهُ مَكْسِلِمِينَا، وَهُوَ أَكْبَرُهُمْ .

Artinya: (Mereka berkata: Tuhanmu lebih mengetahui berapa lama kamu berada di sini), Ibnu Abbas berkata: yang mengatakannya itu adalah Yamlekha, pemimpin mereka, yang mengembalikan masalah itu kepada Allah. Sedangkan dalam riwayat lain bahwa yang mengatakannya itu adalah Maksilimina, orang yang paling tua dalam kelompok (Al-Jauzy, 2002).

Sejauh penelusuran yang penulis lakukan, penulis mendapati penafsiran semacam ini terdapat dalam tafsir *Majma' al-Bayān* yang ditulis oleh al-Thabrisi, seorang ulama tafsir dari kalangan Syi'ah. Hal senada ini ternyata juga dinukilkan oleh al-Alusi dalam tafsirnya dari tafsir *Majma' al-Bayān* ini (Al-Alusi, 1994). Al-Thabrisi menuliskan dalam tafsirnya ketika menafsirkan QS. Al-Kahfi:16 sebagai berikut.

﴿وَإِذِ اعْتَرَضْتُمْ لَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ﴾ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: وَهَذَا مِنْ قَوْلِ تَمْلِيخَا، وَهُوَ رَيْسُ أَصْحَابِ الْكَهْفِ.

Artinya: (Karena kamu juga telah meninggalkan mereka dan apa yang mereka sembah selain Allah), Ibnu Abbas berkata, “ini ucapannya Tamlekha, dia adalah pemimpin pemuda Ashabul Kahfi (Al-Thabrisi, 2006).

Sejauh ini memang belum penulis temukan sumber utama dari keterangan yang menyebutkan bahwa ungkapan dalam ayat ke-16 dan 19 tersebut adalah ucapan dari Tamlekha sebagai pemimpin kelompok atas saudaranya yang lain. Alquran pun juga tidak menyebutkan bahwa ungkapan tersebut diungkapkan oleh siapa. Alquran hanya menyebutkan itu sebagai percakapan antara sesama mereka yang sedang memberikan saran kepada yang lainnya. Begitupun dengan hadis, tidak terdapat satupun hadis yang mengatakan bahwa ayat itu adalah ungkapan dari Tamlekha selaku pemimpin kelompok. Sehingga pendapat tadi sama sekali tidak terdapat keterangan, baik yang sejalan maupun yang bertentangan dengannya. Artinya baik Alquran maupun hadis sama-sama tidak mengonfirmasi mengenai orang yang mengatakan ungkapan tersebut dan siapa pemimpinnya.

Pendapat mengenai ini sendiri yang disampaikan oleh Ibnu Abbas juga bertentangan dengan riwayat lain dari Ibnu Abbas dengan versi lebih panjang. Ibnu Abbas pada riwayat itu menceritakan bahwa ada seorang bawahan raja yang melaporkan keimanan pemuda Ashabul Kahfi kepadanya. Orang itu menyebutkan bahwa mereka berjumlah delapan orang, dan ketuanya adalah Maksilimina yang merupakan anak pejabat kota (Al-Thabari, 2010). Keterangan ini sama dengan yang dikutip oleh Ibnu Jauzi dalam menafsirkan ayat 19 di atas, bahwa berdasarkan pendapatnya Ibnu Abbas yang mengucapkannya, baik pada ayat 16 dan 19 adalah Maksilimina selaku pemimpinnya. Keterangan yang sama juga penulis temukan dari Tafsir Muqatil bin Sulaiman. Ketika ia menafsirkan ayat 19, ia meriwayatkan sebuah hadis sebagai berikut:

حدثنا عبيد الله، قال : حدثنا أبي عن الهذلي، قال : قال مُقاتِلٌ عن الضحاك: . . . فمن ثم قالوا: (أَوْ بَعْضَ يَوْمِ قَالُوا) يعني الأكبر وهو مكسلمينا وحده (رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ) في رِقودكم منكم فردوا العلم إلى الله - عز وجل, (Sulaiman, 2002).

Ibnu ‘Asyur dalam tafsirnya mengatakan bahwa ayat tersebut memang sedang menunjukkan pembicaraan sesama pemuda Ashabul Kahfi. Namun tidak mesti ketika menceritakan dialog suatu kisah menyebutkan seluruh dialog tersebut dalam satu waktu. Karena boleh jadi mereka berbicara itu setelah merasakan putus asa terhadap

kaumnya yang tidak mau beriman. Oleh karenanya, Alquran meringkas dialog kisah mereka dengan tujuan yang lebih penting darinya, yaitu ketabahan mereka. Karena meskipun dialog-dialog lain diceritakan, tetap tidak berpengaruh pada tujuan yang ingin dikisahkan. Dan dialog-dialog itu hanyalah sebuah kisah ('Asyur, 1984). Keterangan-keterangan yang sudah disampaikan ini begitu jelas mengisyaratkan bahwa pada sesuatu yang Alquran tidak membicarakannya, memang tidak memiliki manfaat buat umat ini. Meskipun Alquran hanya membicarakan sekilas, namun maksud yang diinginkan Alquran sebenarnya sudah ada. Maka mengetahui siapa yang mengucapkan perkataan itu (QS. Al-Kahfi: 16&19) dan siapa pemimpinnya sama sekali tidak ada manfaatnya buat agama.

Oleh karena itu berdasarkan hasil analisa yang penulis lakukan, penafsiran semacam ini sebagaimana yang ditafsirkan oleh Ibnu Jauzi dalam tafsirnya terhadap awal QS. Al-Kahfi: 16 dan 19, tergolong dalam penafsiran Alquran dengan riwayat-riwayat israiliyyat. Dalam hal ini riwayat israiliyyat tersebut bersumber dari sahabat nabi yang bernama Ibnu Abbas. Sehingga berdasarkan kajian *al-dakhil al-naqli* penafsiran ini tergolong dalam *al-dakhil al-naqli* bagian ke-tiga. Yaitu menafsirkan Alquran dengan pendapat sahabat yang tidak memiliki keterangannya baik dari Alquran maupun sunnah.

4. Keadaan tidurnya pemuda Ashabul Kahfi

Ibnu Jauzi ketika menafsirkan QS. Al-Kahfi: 18, mengenai keadaan tidurnya pemuda Ashabul Kahfi, beliau menafsirkan sebagai berikut.

﴿ذَاتِ الْيَمِينِ﴾؛ أَي: عَلَى أَيْمَانِهِمْ وَعَلَى شَمَائِلِهِمْ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: كَانُوا يُقَلَّبُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّتَيْنِ، سِتَّةَ أَشْهُرٍ عَلَى هَذَا الْجَنْبِ، وَسِتَّةَ أَشْهُرٍ عَلَى هَذَا الْجَنْبِ؛ لِئَلَّا تَأْكُلَ الْأَرْضُ لُحُومَهُمْ. وَقَالَ مُجَاهِدٌ: كَانُوا ثَلَاثِمِائَةَ عَامٍ عَلَى شِقِّ وَاحِدٍ، ثُمَّ قَلَّبُوا تِسْعَ سِنِينَ. (Al-Jauzy, 2002).

Dari hasil penelusuran yang penulis lakukan, penulis mendapati riwayat tersebut diantaranya berasal dari Tafsir al-Thabari dan Tafsir Ibnu Abi Hatim. Dalam Tafsirnya, Ibnu Jarir al-Thabari meriwayatkan pendapat tersebut sebagai berikut.

حَدَّثَنَا عَنْ يَزِيدٍ، قَالَ: أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ بْنُ حُسَيْنٍ، عَنْ يَعْلَى بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جَبْرِ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ﴿وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ﴾ قَالَ: لَوْ أَنَّهُمْ لَا يُقَلَّبُونَ لَأَكَلَتْهُمُ الْأَرْضُ.

Artinya: Diceritakan kepadaku dari Yazid, telah menceritakan kepadaku Sufyan bin Husein, dari Ya'la bin Muslim, dari Sa'id bin Jubair, dari Ibnu Abbas (Kami membolak-balikkan mereka ke kanan dan ke kiri), ia berkata: kalau mereka

tidak dibolak-balikkan, sungguh mereka akan dimakan bumi (membusuk) (Al-Thabari, 2010).

Sedangkan dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm Musnadan 'an Rasūlillāh wa al-Ṣaḥābah wa al-Tābi'īn*, Ibnu Abi Hatim meriwayatkan pendapat tersebut tanpa menyebutkan sanad. Ibnu Abi Hatim meriwayatkan sebagai berikut.

عَنْ مُجَاهِدٍ فِي قَوْلِهِ: وَنُقَلِّبُهُمْ قَالَ: فِي التَّسْعِ سَنِينَ لَيْسَ فِيهَا سِوَاهُ .

Artinya: Dari Mujahid, pada firman Allah (dan Kami bolak-balikkan mereka), ia berkata: pada sembilan tahun terakhir, tidak pada selainnya (Hatim, 1997).

Dari hadis yang diriwayatkan oleh Ibnu Jarir di atas, terdapat nama seorang rawi yaitu, Yazid bin Harun. Ibnu Jarir meriwayatkan hadis tersebut langsung dari Yazid bin Harun tanpa perantara rawi lain. Namun diketahui bahwa Yazid dengan Ibnu Jarir al-Thabari tidak sezaman dan tidak pernah bertemu. Hal itu terbukti dimana Yazid meninggal pada awal tahun 206 Hijriah (Al-Mizzi, 1983), sedangkan Ibnu Jarir baru lahir pada tahun 224 Hijriah (Al-Dzahabi, 1976). Sehingga dengan itu menunjukkan tidak mungkin Ibnu Jarir meriwayatkan hadis tersebut secara langsung dari Yazid. Oleh karenanya, sanad hadis ini ada yang terputus di awal sanad yang tidak disebutkan oleh Ibnu Jarir. Dengan itu, hadis ini tergolong hadis *mu'allaq* serta terhitung *da'if*, dan tidak dapat dijadikan landasan.

Sebagaimana yang dijelaskan oleh Imam Alusi dalam tafsirnya bahwa perkiraan-perkiraan yang diselisahkan oleh ulama terkait masalah ini adalah sesuatu yang tidak dapat dibuktikan dengan akal. Sedangkan lafaz Alquran juga tidak memberikan maksud ke arah tersebut dan hadis shahih pun tidak menjelaskan akan hal itu (Al-Alusi, 1994). Maka, pada ayat 18 ini Alquran ingin mengabarkan terkait dengan keadaan tidurnya pemuda Ashabul Kahfi yang bolak-balik ke kiri dan ke kanan. Namun Alquran tidak menjelaskan bagaimana mereka bolak-balik, jumlahnya, ataupun hal-hal lain mengenai tidurnya mereka ini. Sehingga keterangan-keterangan yang sudah disebutkan tadi sama sekali tidak terdapat sumbernya dari Alquran maupun hadis shahih. Oleh karenanya, keterangan-keterangan tersebut muncul setelah Alquran sempurna turun. Begitupun dengan Nabi SAW tidak mengomentari terkait masalah tersebut ketika beliau masih hidup. Dengan demikian, informasi tersebut tidak ada keterangan mengenai kebenarannya maupun kebohongannya.

Maka berdasarkan hasil analisa yang sudah penulis lakukan terhadap penafsiran Ibnu Jauzi di atas pada QS. Al-Kahfi: 18, penulis menyimpulkan bahwa

penafsiran semacam ini tergolong penafsiran yang menggunakan riwayat israiliyyat. Oleh karenanya, penafsiran yang menggunakan riwayat israiliyyat tergolong dalam penafsiran yang tersusupi *al-dakhil*. Dan berdasarkan kajian *al-dakhil*, penafsiran ini masuk dalam *al-dakhil al-naqli*, yaitu *al-dakhil al-naqli* bagian ke-tiga. Artinya penafsiran ini menggunakan riwayat israiliyyat yang berasal dari sahabat, yaitu Ibnu Abbas dan tidak terdapat keterangan mengenai kebenaran dan kebohongannya.

5. Kota pemuda Ashabul Kahfi

Dalam menafsirkan QS. Al-Kahfi: 19, Ibnu Jauzi turut menjelaskan tentang nama kota yang menjadi tempat tinggal mereka pada masa itu. Ibnu Jauzi menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut.

قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِلَى الْمَدِينَةِ﴾ يَعْنُونَ: الَّتِي خَرَجُوا مِنْهَا، وَاسْمُهَا دَقْسُوسٌ، وَيُقَالُ: هِيَ الْيَوْمَ طَرْسُوسٌ.

Artinya: Firman Allah Ta'ala (Ke kota), yaitu kota yang mereka tinggalkan, namanya Daqsus, sekarang namanya Tarsus (Al-Jauzy, 2002).

Dalam menafsirkan masalah ini, banyak di antara mufassir yang mencoba untuk menjelaskan nama kota yang Ashabul Kahfi tinggalkan dengan keterangan yang berbeda-beda. Perbedaan penyebutan nama kota itu dijelaskan baik dari segi posisi maupun dari nama kota. Sebagaimana hal ini Ibnu Jauzi mengatakan bahwa nama kota itu dulunya adalah Daqsus, dan pada masa Ibnu Jauzi namanya sudah berganti menjadi Tarsus.

Pada faktanya Alquran tidak memberikan petunjuk mengenai dekat jauhnya kota yang mereka tinggali. Begitupun dengan hadis nabi juga tidak menjelaskan dimana kota itu berada. Sehingga ketika Alquran dan hadis tidak menjelaskannya, yang tersisa hanyalah meramal, menerka, dan mengada-ngada terhadap hal yang gaib. Maka oleh karenanya, masalah tersebut tidak punya ruang untuk dikaji, diteliti dan didalami. Karena masalah tersebut tidak membutuhkan semua usaha-usaha yang dilakukan itu. Hal itu dikarenakan hikmahnya tidak didapatkan dari mengetahui nama kota itu, namun hikmahnya diperoleh tanpa perlu menentukan tempat dan waktu kejadiannya. Sehingga berdasarkan kacamata *al-dakhil* orang-orang yang menyampaikan pendapat-pendapat di atas tidak lebih dari pemaksaan tanpa hasil yang bermanfaat, dan usaha yang tidak perlu diapresiasi.

Hal itu sebagaimana juga yang dijelaskan oleh Ibnu Katsir bahwa Allah menginformasikan kisah-kisah tersebut seperti itu dengan tujuan agar kita

memahaminya dan mentadabburinya. Allah tidak menginformasikan di mana letak goa itu, di negara dan di kota apa. Hal itu memang tidak bermanfaat bagi kita dan bukan tujuan syar'i untuk mengetahuinya. Sebagian mufassir terlalu berlebihan menjelaskan lokasi kota tersebut sebagaimana yang sudah saya (Ibnu Katsir) cantumkan di atas. Dan Allahlah yang lebih mengetahui di mana kota tersebut berada. Allah hanya memberikan kita informasi mengenai karakteristiknya, tidak dengan tempatnya. Kalau memang hal itu bermanfaat dan memberikan kemaslahatan bagi agama, tentunya Allah dan Rasul-Nya akan memberikan petunjuk mengenai informasi tersebut. Keadaan itu sebagaimana yang Rasulullah katakan dalam sabdanya, sebagai berikut.

مَا تَرَكْتُ شَيْئًا يُقْرَبُكُمْ إِلَى الْجَنَّةِ وَيُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَقَدْ أَعْلَمْتُكُمْ بِهِ

Artinya: Aku tidak meninggalkan sesuatu pun yang mendekatkan kalian ke surga dan menjauhkan kalian dari neraka, melainkan aku beritahukan kalian mengenainya (Katsir, 2000).

Berdasarkan hasil analisa yang penulis lakukan, penulis menyimpulkan bahwa penafsiran semacam ini termasuk dalam menafsirkan Alquran dengan riwayat-riwayat israiliyyat. Maka menafsirkan Alquran dengan riwayat-riwayat israiliyyat termasuk dalam *al-dakhil fi al-tafsir*. Berdasarkan kajian *al-dakhil fi al-tafsir* penafsiran seperti ini tergolong dalam *al-dakhil al-naqli*, yaitu termasuk dalam *al-dakhil al-naqli* bagian ketiga. Tepatnya menafsirkan Alquran dengan riwayat Israiliyyat yang tidak diketahui kebenaran dan kebohongannya dari Alquran maupun hadis.

6. Nama-nama pemuda Ashabul Kahfi

Dalam menafsirkan QS. Al-Kahfi: 22, Ibnu Jauzi turut menjelaskan nama-nama dari pemuda Ashabul Kahfi tersebut. Jumlah mereka delapan orang yang ditambah seekor anjing. Adapun penafsiran Ibnu Jauzi dalam menafsirkan nama-nama pemuda Ashabul Kahfi adalah sebagai berikut.

وَأَمَّا أَسْمَاؤُهُمْ؛ فَقَالَ هَشِيمٌ: مَكْسَلِيمِينَا، وَيَمْلِيخَا، وَطُرَيْنُوسُ، وَسَدَيْنُوسُ، وَسَرَيْنُوسُ، وَنَوَاسُوسُ، وَيِرَانُوسُ، وَفِي التَّفْسِيرِ خِلَافٌ فِي أَسْمَائِهِمْ فَلَمْ أُطِلْ بِهِ .

Artinya: Adapun nama-nama mereka, Hasyim berkata: Maksilimina, Yamlekha, Turyanus, Sadyunus, Saryunus, Nawanus, dan Yaranus. Terkait nama-nama mereka ini terdapat perbedaan di berbagai tafsir Alquran (Al-Jauzy, 2002).

Sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Jauzi di atas, bahwa para mufassir berbeda pendapat dalam menyebutkan nama mereka. Keterangan yang hampir serupa juga disampaikan oleh Ibnu Hajar dalam *Fath al-Bārī* bahwa mengenai nama-nama Ashabul Kahfi ini banyak sekali versi dalam menyebutkannya. Dan tidak ada satu versipun dari berbagai pendapat-pendapat tersebut yang dapat diandalkan sebagai pendapat yang paling benar tentang nama-nama Ashabul Kahfi (Al-Asqalani, n.d.). Hampir senada dengan pendapatnya Ibnu Hajar di atas, Abu Hayyan menjelaskan bahwa nama-nama pemuda Ashabul Kahfi ini terdiri dari bahasa ‘ajamiyyah. Sehingga tidak ada kepastian mengenai baris dan titiknya. Dan sanad-sanad yang menjelaskan nama-nama pemuda Ashabul Kahfi ini lemah (Al-Andalusi, 1993).

Dari keterangan di atas memberikan petunjuk bahwa dari riwayat-riwayat yang ditulis di sini maupun yang tidak, itu tidak ada riwayat yang bisa diandalkan sebagai pegangan untuk kepastian nama mereka. Dan walaupun ada, maka yang patut ditanyakan adalah apa manfaatnya untuk agama ini dari nama-nama mereka itu. Alquran sengaja menyebutkan beberapa hal yang *mubham* seperti nama-nama orang, nama kota dan lain sebagainya. Karena secara tidak langsung Alquran ingin mengatakan bahwa pengetahuan mengenai hal itu tidak memberikan manfaat dan kebodohan mengenai hal itu juga tidak memberi mudarat. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Imam al-Suyuthi dalam *al-Itqān* bahwa salah satu alasan dibalik Alquran menjelaskan secara *mubham* terhadap suatu hal ialah karena memang tidak memiliki manfaat yang besar. Al-Suyuthi juga mengatakan bahwa masalah-masalah *mubham* rujukannya adalah riwayat semata, dan tidak ada peluang bagi akal untuk menentukan masalah *mubham* tersebut (Al-Suyuthi, 2008). Jika pun terdapat riwayat, maka berdasarkan kajian *al-dakhīl* yang dilihat adalah apakah riwayat tersebut sesuai dengan Alquran dan sunnah atau tidak, ataukah Alquran dan sunnah tidak membicarakannya.

Begitupun dengan Ibnu Katsir, setelah menyebutkan nama-nama pemuda Ashabul Kahfi, beliau mengatakan bahwa penamaan mereka dengan nama-nama tersebut dan nama anjingnya, perlu pertimbangan lebih lanjut terhadap keshahihannya. Karena kebiasaannya informasi-informasi tersebut berasal dari Ahlul Kitab. Dan Allah berfirman, “Karena itu, janganlah kamu (Muhammad) bertengkar tentang hal mereka, kecuali pertengkaran lahir saja”. Maksudnya debatlah mereka dengan debat yang

ringan dan mudah, karena sesungguhnya mengetahui hal tersebut tidak terdapat manfaat yang besar (Katsir, 2000).

Maka berdasarkan penjelasan dan analisa yang sudah dipaparkan di atas, penafsiran semacam ini tergolong dalam penafsiran-penafsiran israiliyyat. Oleh karenanya, penafsiran dengan menggunakan riwayat-riwayat israiliyyat tergolong sebagai penafsiran *al-dakhil*. Setelah penulis menganalisis, penafsiran Ibnu Jauzi di atas termasuk dalam *al-dakhil al-naqli*, yaitu *al-dakhil al-naqli* bagian ke-tiga. Dengan kata lain, yaitu menafsirkan Alquran dengan riwayat israiliyyat yang tidak terdapat keterangannya baik dari Alquran maupun hadis Nabi SAW.

7. Kepemilikan, nama, dan warna anjing

Ketika menafsirkan QS. Al-Kahfi: 21 dan 22, Ibnu Jauzi turut serta menafsirkan mengenai kepemilikan, nama, dan warna anjingnya Ashabul Kahfi. Bahkan bukan hanya satu, Ibnu Jauzi menyampaikan ragam pendapat mengenai masing-masing masalah tersebut. Adapun penafsiran Ibnu Jauzi dalam masalah tersebut adalah sebagai berikut.

وَاخْتَلَفُوا فِي كَلْبِهِمْ لِمَنْ كَانَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْوَالٍ: أَحَدُهَا: أَنَّهُ كَانَ لِرَاعٍ مَرُؤًا بِهِ، فَتَبِعَهُمُ الرَّاعِي وَالْكَلْبُ، قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ .
وَالثَّانِي: أَنَّهُ كَانَ لَهُمْ يَتَصَبَّدُونَ عَلَيْهِ، قَالَهُ عُبَيْدُ بْنُ عُمَيْرٍ. وَالثَّلَاثُ: أَنَّهُمْ مَرُّوا بِكَلْبٍ فَتَبِعَهُمْ فَطَرَدُوهُ، فَعَادَ، فَفَعَلُوا ذَلِكَ
بِهِ مَرَارًا، فَقَالَ لَهُمُ الْكَلْبُ: مَا تُرِيدُونَ مِنِّي؟ لَا تَحْتَشُوا جَانِبِي أَنَا أُحِبُّ أَحِبَاءَ اللَّهِ، فَنَامُوا حَتَّى أَحْرَسَكُمُ، قَالَهُ كَعْبُ
الْأَخْبَارِ.

وَفِي اسْمِ كَلْبِهِمْ أَرْبَعَةُ أَقْوَالٍ: أَحَدُهَا: فَطْمِيرٌ، قَالَهُ أَبُو صَالِحٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ. وَالثَّانِي: اسْمُهُ الرَّقِيمُ، وَقَدْ ذَكَرْنَاهُ عَنْ سَعِيدِ
بْنِ جُبَيْرٍ. وَالثَّلَاثُ: فَطْمُورٌ، قَالَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ كَثِيرٍ. وَالرَّابِعُ: حِمْرَانٌ، قَالَهُ شُعَيْبُ الْجَيْشِيُّ.
وَفِي صِفَتِهِ ثَلَاثَةُ أَقْوَالٍ: أَحَدُهَا: أَحْمَرٌ، حَكَاهُ الثَّوْرِيُّ. وَالثَّانِي: أَصْفَرٌ، حَكَاهُ ابْنُ إِسْحَاقَ. وَالثَّلَاثُ: أَحْمَرُ الرَّأْسِ، أَسْوَدُ
الظَّهْرِ، أَبْيَضُ الْبَطْنِ، أُنْبَقُ الدَّنْبِ، ذَكَرَهُ ابْنُ السَّائِبِ. (Al-Jauzy, 2002).

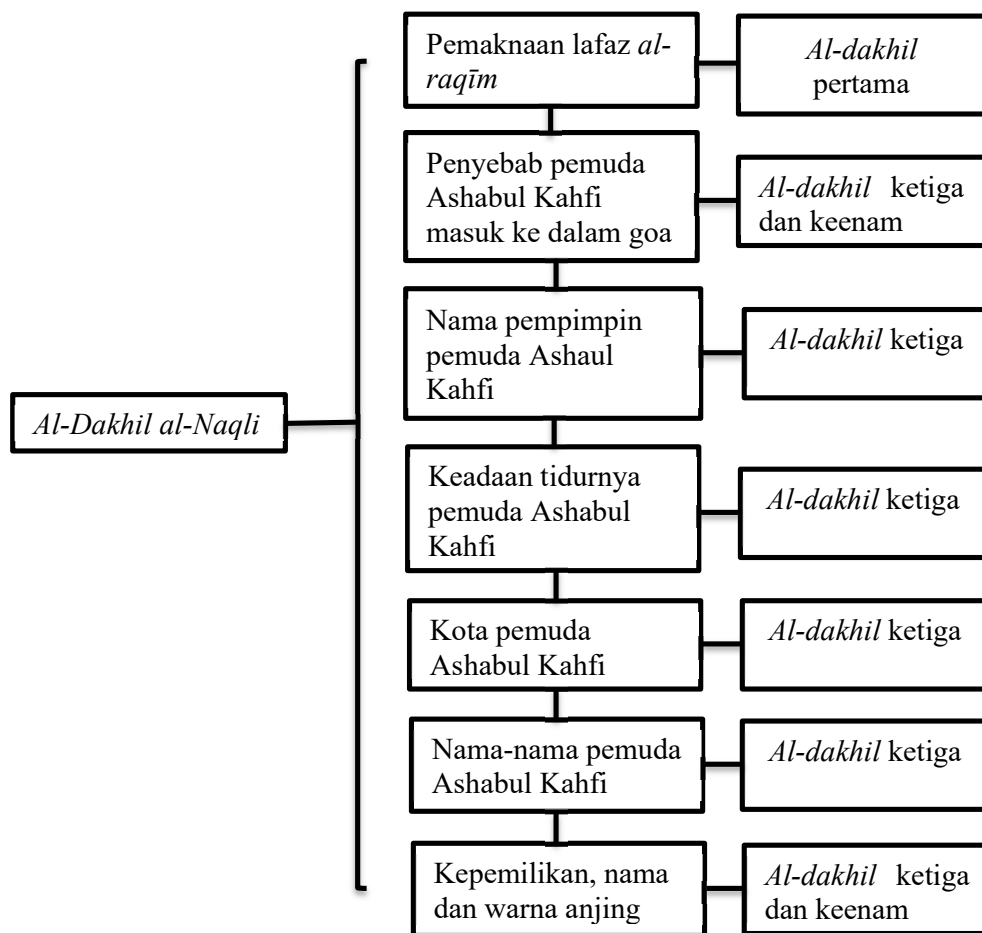
Sebagaimana pada masalah-masalah sebelumnya, para mufassir juga berbeda pendapat mengenai kepemilikan, nama dan warna anjing. Perbedaan tersebut bukan hanya dari satu tafsir, tapi dari tafsir-tafsir yang berbeda. Seperti yang ditafsirkan oleh al-Khazin, Ibnu Abbas berkata: anjing tersebut merupakan anjing jinak. Anjing itu lebih ke jenis anjing *Poodle*, bukan jenis anjing Kangal. Menurut pendapat Muqatil warnanya kuning. Menurut al-Qurzhī bahkan sangat kuning hingga kemerah-merahan. Menurut Ibnu Abbas, namanya Qithmir, menurut Ali namanya Rayyan dan menurut Ka'ab namanya Sahban. Dan Khalid bin Mi'dan berkata tidak ada satu binatang pun dalam surga melainkan anjingnya Ashabul Kahfi (Al-Khazin, 2004).

Banyak sekali pendapat-pendapat dari para ahli tafsir mengenai anjingnya Ashabul Kahfi ini yang tidak mungkin penulis sebutkan dalam artikel ini. Bahkan ada riwayat yang mengatakan pernah melihat anjingnya Ashabul Kahfi pada masa tabi' tabiin dan menjadikan nama anjing itu sebagai nama anak-anaknya. Dari berbagai tafsir dan pendapat mengenai kepemilikan, nama dan warna anjing, penulis melihat sama sekali tidak terdapat aspek urgen untuk menguraikan dan mengkaji masalah-masalah tersebut, karena memang sama sekali tidak memiliki manfaatnya. Sehingga pertanyaan yang lahir adalah manfaat apa yang kembali kepada muslim dari mengetahui nama, warna dan kepemilikan anjing tersebut. Karena informasi-informasi ini adalah masalah yang tidak didasarkan pada amalan dan kebaikan. Bahkan, ilmu tidak bertambah dengan mengetahui informasi tersebut dan tidak berkurang dengan tidak mengetahuinya. Keadaan ini sebagaimana yang dinyatakan dalam sebuah ungkapan, "tahu tidak memberi manfaat dan bodoh tidak memberi mudarat". Sebagaimana yang dikatakan oleh Shiddiq Hasan Khan dalam *Fath al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur'ān* tentang pendapat yang mengatakan segala hal mengenai anjing Ashabul Kahfi. Beliau mengatakan saya tidak paham apa hubungan pengamatan dan pentahqiqan ini dengan tafsir Alquran, serta apa yang menyebabkan mereka pada keingintahuan ini yang tidak memiliki dasar baik dari pendengaran maupun akal. (Khan, 1992)

Kita tidak tahu alasan apa yang sudah membuat para ulama menyibukkan diri mereka dengan hal-hal seperti itu, bahkan sekelas Imam al-Suyuthi menuliskan satu kitab khusus mengenai nama anjing Ashabul Kahfi itu. Sehingga dalam hal ini kita sebagai pengkaji Alquran harus bersikap sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Katsir dalam tafsirnya setelah menyebutkan perbedaan pendapat mengenai masalah anjing itu. Ibnu Katsir mengatakan bahwa para ulama berselisih tanpa kesimpulan mengenai pendapat yang tidak berguna, tidak ada dalilnya dan tidak dibutuhkan. Bahkan masalah itu termasuk hal yang dilarang karena hanya dilandasi sangkaan semata (Katsir, 2000). Dan Ibnu Katsir di lain tempat mengatakan bahwa penamaan anjing dengan nama-nama tersebut perlu penelitian lebih lanjut (Katsir, 2000).

Maka berdasarkan hasil analisa dan penjelasan yang sudah penulis utarakan di atas mengenai masalah anjing Ashabul Kahfi ini, murni penafsiran-penafsiran israiliyyat dari mufassir. Penafsiran-penafsiran israiliyyat yang dipaksakan masuk ke

dalam tafsir Alquran tanpa filterisasi merupakan salah satu bentuk *al-dakhil* dalam tafsir. Maka berdasarkan kacamata *al-dakhil*, penafsiran Ibnu Jauzi ini termasuk dalam penafsiran *al-dakhil al-naqli*. Menurut amatan penulis, penafsiran ini lebih cocok masuk dalam dua ketegori *al-dakhil al-naqli*. Pertama, *al-dakhil al-naqli* bagian ketiga, yaitu menafsirkan Alquran dengan riwayat-riwayat Israiliyyat yang bersumber dari sahabat, namun tidak terdapat validasi dari Alquran maupun hadis terkait kebenaran dan kebohongannya. Kedua, *al-dakhil al-naqli* bagian ke-enam, yaitu menafsirkan Alquran dengan pendapat tabi'in mengenai israiliyyat yang tidak diketahui kebenaran dan kebohongannya.



KESIMPULAN

Dari hasil analisa dan penelitian yang sudah penulis lakukan mengenai *al-dakhil al-naqli* dalam Tafsir Ibnu Jauzi, penulis menemukan tujuh pembahasan atau konteks yang mengandung *al-dakhil al-naqli* pada kisah Ashabul Kahfi sebagaimana yang sudah dipaparkan di atas. Pada konteks lafaz *al-raqim* sebagai nama desa, mengandung *al-dakhil al-naqli* pertama, yaitu menafsirkan Alquran dengan hadis

yang tidak layak dijadikan hujjah, yaitu dengan hadis-hadis lemah dan tidak dibantu dengan hadis-hadis lain yang menaikkan derajatnya ke hadis hasan. Konteks penyebab pemuda Ashabul Kahfi masuk ke dalam goa, mengandung dua *al-dakhīl al-naqli*. Pertama, *al-dakhīl al-naqli* ke-tiga, yaitu menafsirkan Alquran dengan pendapat sahabat mengenai riwayat israiliyyat yang tidak diketahui kebenaran dan kebohongannya. Kedua, *al-dakhīl al-naqli* ke-enam, yaitu menafsirkan Alquran dengan pendapat tabiin mengenai kisah israiliyyat yang bertentangan dengan nas Alquran. Konteks nama pemimpin pemuda Ashabul Kahfi, keadaan tidurnya pemuda Ashabul Kahfi, kota pemuda Ashabul Kahfi, nama-nama pemuda Ashabul Kahfi, dan kepemilikan, nama dan warna anjing Ashabul Kahfi, semuanya mengandung *al-dakhīl al-naqli* ketiga, yaitu menafsirkan Alquran dengan pendapat sahabat terkait israiliyyat yang tidak ada informasi kebenaran dan kebohongannya dari Alquran dan hadis Nabi SAW.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Ulbah, A. al-R. F. A. (2020). *Mausū’ah al-Dakhil fi al-Tafsīr*.
- ’Asyur, M. al-T. I. (1984). *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Dar al-Tunisiyyah.
- Al-Alusi, S. M. (1994). *Rūḥ al-Ma’ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa Sab’ al-Masānī*. Dar al-Ihya al-Turats.
- Al-Andalusi, A. H. (1993). *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Asfahani, A.-R. (1961). *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān*. Maktabah Nazar Musthafa al-Baz.
- Al-Asqalani, I. H. (n.d.-a). *Fath al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Maktabah al-Salafiyyah.
- Al-Asqalani, I. H. (n.d.-b). *Ta’rīf Ahl al-Taqdīs bi Marātib al-Mausūfīn bi al-Taqdīs*. Maktabah al-Manar.
- Al-Bari, A. al-M. A. (2005). *Al-Riwāyāt al-Tafsiriyyah fī Fath al-Bārī*. Waqf al-Salam al-Khairi.
- Al-Dzahabi, M. H. (1976). *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Maktabah Wahbab.
- Al-Jauzy, A. F. J. A. al-R. bin A. bin M. (2002). *Zād al-Masīr fī ‘Ilm al-Tafsīr*. Dar Ibnu Hazm.
- Al-Khazin, I. (2004). *Lubāb al-Ta’wīl fī Ma’ānī al-Tanzīl*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Mizzi, J. al-D. A. al-H. Y. (1983). *Tahzīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*. Mu’assasah al-Risalah.
- Al-Najjar, J. M. A. H. A. W. (2009). *Uṣūl al-Dakhīl fī al-Tafsīr Ayy al-Tanzīl*. Jami’ah al-Azhar.

- Al-Razzaq, A. (1999). *Tafsīr ‘Abd al-Razzāq*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Suyuthi, J. (2008). *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Mu’assasah al-Risalah.
- Al-Thabari, M. bin J. (2010). *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ay al-Qur’ān*. Dar al-Hadis.
- Al-Thabrisi, A. A. al-F. bin al-H. (2006). *Majma’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Dar al-Ulum.
- Bukhari, I. (1400). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Maktabah al-Salafiyyah.
- Faris, A. H. A. bin. (1979). *Mu’jam Maqayis al-Lughah*. Dar al-Fikr.
- Fayed, A. W. (1978). *Al-Dakhīl Fī Al-Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*. Mathba’ah al-Hadharah al-Arabiyyah.
- Haji, M. U. (2007). *Mausu’ah al-Tafsir Qabla ‘Ahd al-Tadwin*. Dar al-Maktabi.
- Hatim, A. M. A. al-R. bin A. (1953). *Kitāb al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Hatim, A. M. A. al-R. bin A. (1997). *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm Musnadan ‘an Rasūlillāh wa al-Ṣaḥābah wa al-Tābi’īn*. Maktabah Nazar Musthafa al-Baz.
- Katsir, I. I. (2000). *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*. Al-Faruq al-Haditsah.
- Khalifah, I. A. al-R. M. (2018). *Al-Dakhil fī al-Tafsir*. Maktabah al-Iman.
- Khan, S. H. (1992). *Fath al-Bayān fī Maqāsid al-Qur’ān*. Maktabah al-Ashriyyah.
- Manzūr, I. (2000). *Lisān al-‘Arab*. Dar Sadir.
- Maulana, M. E. (2022). *Al-Dakhīl Dalam Tafsir Al-Nukat Wa Al-‘Uyūn Dan Implikasinya Bagi Penafsiran (Studi Penafsiran QS. Yasin)*. UIN SGD Bandung.
- Mustafa, I., Al-Ziyat, A. H., Al-Qadir, H. A., & Al-Najar, M. A. (2004). *Al-Mu’jam al-Wasīf*. Maktabah al-Syuruq al-Dauliyah.
- Mustaqim, A. (2014). *Dinamika Sejarah Tafsir Alquran*. Adab Press.
- Nirwana, A., Sari, I. P., Suharjianto, S., & Hidayat, S. (2021). Kajian Kritik pada Bentuk dan Pengaruh Positif al-Dakhil dalam Tafsir Jalalain tentang Kisah Nabi Musa dan Khidir. *AL QUDDS : Jurnal Studi Alquran Dan Hadis*, 5(2). <https://doi.org/10.29240/alquds.v5i2.2774>
- Nu’mān, S. bin M. bin S. A. (2014). *Al-Jāmi’ li Kutub al-Ḍu’afā’ wa al-Matrūkīn wa al-Kaẓẓābīn*. Markaz al-Nu’mān li al-Buhuts wa al-Dirasat al-Islamiyyah.
- Sulaiman, M. bin. (2002). *Tafsīr Muqātil bin Sulaimān*. Mu’assasah al-Tarikh al-‘Arabi.