Setyaki
Jurnal Studi Keagamaan Islam

Volume 4 Nomor 1 Tahun 2026
E-ISSN : 2987-0747
DOI : 10.59966/setyaki.v4i1.1589

Dakhīl dalam Penafsiran Ayat-Ayat Politik: Pola *Taʾwīl* Ideologis pada Tafsir Syiah, Khawarij, dan Ahmadiyah

Wendy Hermawan[1], Wahdiyat Hamdi[2], Naufal Akram[3], Muhammad Ichza Naufal[4]
[1,2,3,4] Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, Indonesia
Alamat Email: wendyhermawan9@gmail.com, diyat.hamdi@gmail.com, naufalakram0407@gmail.com, ichzanaufal13@gmail.com

Diserahkan tanggal 11 Februari 2025| Diterima tanggal 13 Oktober 2026 | Diterbitkan tanggal 22 Oktober 2026

Abstract:
Studies of al-dakhīl fī al-tafsīr (illegitimate elements in Qur'anic exegesis) have mostly examined narrative, scientific, and theological verses, while verses bearing on political and religious authority have not been examined thematically with explicit criteria. This article maps forms of al-dakhīl in the interpretation of six such verses (Q 1:6; 2:1–2; 2:204 and 2:207; 4:59; 9:36; 33:40) as read in Imāmī Shiite exegesis (Tafsīr al-Qummī, al-Burhān, and readings attributed to al-Mīzān), in Kharijite readings reported in heresiographical and historical sources, and in Ahmadi commentary. Using qualitative content analysis, the study applies the typology of al-dakhīl bi al-riwāyah and al-dakhīl bi al-raʾy, together with five criteria that distinguish al-dakhīl from legitimate disagreement (ikhtilāf), and compares each reading with classical Sunni exegesis as an openly stated frame of reference. Four recurring mechanisms were identified: reliance on reports with problematic transmission (one case), narrowing a general meaning to a specific referent (three cases), symbolic reading of numbers (one case), and lexical shift (one case). Two cases fall under al-dakhīl bi al-riwāyah and four under al-dakhīl bi al-raʾy. The case of ulī al-amr shows that a sectarian reading does not become dakhīl merely because it differs from the majority; it does so when one possible meaning is made exclusive and is derived from doctrine rather than from the text. The distinction between the Qadian and Lahore branches of the Ahmadiyya likewise shows that the label applies to specific interpretive moves, not to whole communities. The article offers verification criteria applicable to other politically charged interpretations.

Keywords: *al-dakhīl; ideological taʾwīl; ulī al-amr; khātam al-nabiyyīn; isnād criticism; sectarian exegesis.*

Abstrak *:*
Kajian al-dakhīl fī al-tafsīr (unsur yang tidak sah dalam penafsiran Al-Qur'an) umumnya diarahkan pada ayat-ayat kisah, sains, dan akidah, sementara ayat-ayat yang berkaitan dengan otoritas politik dan keagamaan belum diperiksa secara tematis dengan kriteria yang dinyatakan secara eksplisit. Artikel ini memetakan bentuk al-dakhīl pada penafsiran enam ayat tersebut (QS. 1: 6; 2: 1–2; 2: 204 dan 207; 4: 59; 9: 36; 33: 40) dalam tafsir Syiah Imamiyah (Tafsīr al-Qummī, al-Burhān, dan pembacaan yang dinisbatkan kepada al-Mīzān), dalam pembacaan Khawarij yang dilaporkan sumber heresiografi dan sejarah, serta dalam tafsir Ahmadiyah. Dengan analisis isi kualitatif, penelitian ini menerapkan tipologi al-dakhīl bi al-riwāyah dan al-dakhīl bi al-raʾy beserta lima kriteria pembeda al-dakhīl dari ikhtilāf yang sah, lalu membandingkan setiap pembacaan dengan tafsir Sunni klasik sebagai kerangka acuan yang dinyatakan secara terbuka. Hasil penelitian menunjukkan empat mekanisme yang berulang: penyandaran pada riwayat bermasalah (satu kasus), penyempitan makna umum menjadi khusus (tiga kasus), pembacaan simbolik atas bilangan (satu kasus), dan pergeseran leksikal (satu kasus). Dua kasus tergolong al-dakhīl bi al-riwāyah dan empat kasus tergolong al-dakhīl bi al-raʾy. Kasus ulī al-amr menunjukkan bahwa pembacaan suatu kelompok tidak menjadi dakhīl semata-mata karena berbeda dari jumhur, tetapi karena salah satu kemungkinan makna dijadikan satu-satunya makna dan diturunkan dari doktrin, bukan dari teks. Pembedaan cabang Qadian dan Lahore dalam Ahmadiyah juga menunjukkan bahwa label dakhīl melekat pada langkah penafsiran tertentu, bukan pada keseluruhan kelompok. Artikel ini menawarkan kriteria pemeriksaan yang dapat diterapkan pada penafsiran politik lainnya.

Kata Kunci*:* *al-dakhīl; taʾwīl ideologis; ulī al-amr; khātam al-nabiyyīn; kritik sanad; tafsir sektarian.*

Copyright © 2026, Author
This is an open-access article under the CC BY-NC-SA 4.0

PENDAHULUAN

Tafsir adalah upaya manusia menjelaskan makna Al-Qur'an dan menggali kandungannya, sehingga hasilnya tidak terlepas dari perangkat keilmuan dan latar mufasirnya (al-Dhahabī 2012; al-Ṣābūnī 2016; Sunarsa 2019). Karena itu, tradisi *ʿulūm al-Qurʾān* menetapkan syarat dan kaidah agar penafsiran dapat dipertanggungjawabkan, mulai dari penguasaan bahasa Arab dan *asbāb al-nuzūl* hingga kritik terhadap riwayat yang menjadi dasar penafsiran. Kaidah tersebut menjadi penting ketika ayat yang ditafsirkan bersinggungan dengan perebutan otoritas. Sejak konflik politik yang memuncak dalam Perang Ṣiffīn dan peristiwa *taḥkīm*, kelompok-kelompok yang berselisih tentang kepemimpinan umat menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an untuk meneguhkan posisinya masing-masing (Nasution 2018; Darlis 2019).

Tradisi *ʿulūm al-Qurʾān* modern merumuskan konsep *al-dakhīl* untuk menilai penafsiran yang tidak memiliki dasar sah, sebagai pasangan dari *al-aṣīl*, yakni penafsiran yang berakar pada sumber-sumber yang diakui (Junaidi 2014; Ni'mah 2019). Masalahnya, dalam banyak kajian label *dakhīl* diberikan tanpa kriteria yang dinyatakan. Akibatnya, beberapa hal yang berbeda sifatnya, yaitu riwayat *ḍaʿīf* dan *mawḍūʿ*, *Isrāʾīliyyāt*, *taʾwīl* yang digerakkan doktrin, dan doktrin kelompok itu sendiri, kerap dicampur di bawah satu label. Tanpa kriteria pembeda, label *dakhīl* berisiko terbaca sebagai sinonim dari "pendapat yang tidak disetujui", padahal tradisi tafsir sendiri mengakui *ikhtilāf* yang sah. Masalah ini makin tajam pada ayat-ayat yang berkaitan dengan otoritas politik dan keagamaan, karena di sana perbedaan tafsir bertaut langsung dengan klaim legitimasi suatu kelompok.

Kajian terdahulu telah membuka jalan, tetapi belum menjawab persoalan tersebut. Junaidi (2014) menguraikan konsep *al-aṣīl* dan *al-dakhīl* secara konseptual tanpa menerapkannya pada tema tertentu. Ride dan Riyadi (2022) menerapkannya pada tafsir *ʿilmī* melalui kritik al-Dhahabī terhadap *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qurʾān*, sedangkan Salim dan Riyadi (2022) membaca tafsir Syiah sebagai *dakhīl* melalui kritik yang sama. Ride, Masruhan, dan Azzani (2024) menunjukkan bahwa unsur *dakhīl* juga ditemukan dalam *Jāmiʿ al-Bayān* karya al-Ṭabarī pada ayat-ayat kisah, berupa penggunaan hadis *ḍaʿīf*, pendapat sahabat dan tabiin yang lemah, serta *Isrāʾīliyyāt*. Temuan terakhir ini penting karena menunjukkan bahwa *dakhīl* bukan monopoli kelompok tertentu. Kajian lain memetakan unsur *dakhīl* pada tafsir Syiah (Ni'mah 2019; Nurusshoumi 2021), pada penafsiran bermuatan politik (Darlis 2019), dan pada ajaran kelompok tertentu (Sari 2021). Di tingkat internasional, kajian tentang tafsir sektarian cenderung bersifat historis-deskriptif, misalnya tentang karakter tafsir Imamiyah awal (Bar-Asher 1999), pemikiran kenabian dalam Ahmadiyah (Friedmann 1989), dan peta mazhab tafsir (Abdul-Raof 2010), tanpa menilai pembacaan tersebut dengan kriteria *dakhīl*.

Dari sintesis tersebut terlihat tiga celah. Pertama, belum ada kajian tematis yang memeriksa ayat-ayat bernuansa politik lintas kelompok. Kedua, kajian berbahasa Indonesia umumnya memberi label *dakhīl* tanpa menyatakan kriteria yang membedakannya dari *ikhtilāf* yang sah. Ketiga, analisis yang ada bertumpu pada pemetaan kasus satu per satu, tanpa sintesis tentang mekanisme yang berulang. Berdasarkan celah tersebut, artikel ini menjawab dua pertanyaan: (1) bagaimana bentuk dan mekanisme *al-dakhīl* dalam penafsiran enam ayat bernuansa politik pada tafsir Syiah Imamiyah, pembacaan Khawarij, dan tafsir Ahmadiyah; dan (2) bagaimana karya-karya ulama Sunni membantah penafsiran tersebut dan metode koreksi apa yang mereka gunakan.

Kebaruan artikel ini terletak pada tiga hal: perumusan kriteria operasional yang membedakan *al-dakhīl* dari *ikhtilāf*, penyusunan tipologi mekanisme *dakhīl* dari kasus-kasus yang diperiksa, dan analisis atas karya bantahan ulama yang dinamai secara konkret. Artikel ini memakai kaidah tafsir Sunni arus utama sebagai kerangka acuan yang dinyatakan secara terbuka, bukan sebagai kebenaran yang diandaikan. Yang dinilai adalah langkah-langkah penafsiran, bukan iman, niat, atau kedudukan para penganut kelompok yang dibahas.

KERANGKA TEORI

Al-Aṣīl dan al-Dakhīl

Secara kebahasaan, *al-aṣīl* berarti sesuatu yang berakar dan asli, sedangkan *al-dakhīl*, dari akar *d-kh-l*, berarti sesuatu yang masuk dari luar dan tidak berasal dari pokoknya; dalam pemakaian Arab, kata ini juga dipakai untuk orang yang dinisbatkan kepada suatu kaum tanpa hubungan nasab. Sebagai istilah, pasangan konsep ini dirumuskan secara sistematis dalam kajian *ʿulūm al-Qurʾān* modern, terutama di lingkungan al-Azhar. *Al-aṣīl* adalah penafsiran yang memiliki dasar pada Al-Qur'an, sunah yang sahih, riwayat sahabat dan tabiin yang sahih, kaidah bahasa Arab, atau ijtihad yang memenuhi syarat. *Al-dakhīl* adalah penafsiran yang tidak memiliki dasar sahih tersebut, baik karena masuk melalui riwayat yang tidak dapat diterima maupun melalui pendapat yang tercela. Konsep ini sejalan dengan pembedaan al-Dhahabī antara *tafsīr bi al-raʾy al-maḥmūd* dan *al-madhmūm* serta kritiknya terhadap tafsir mazhab-mazhab tertentu (al-Dhahabī 2012).

Dengan pengertian ini, sifat "luar" pada *al-dakhīl* diukur terhadap sumber-sumber *al-aṣīl*, bukan terhadap batas agama. Unsur *dakhīl* dapat datang dari luar Islam, misalnya *Isrāʾiliyyāt*, tetapi dapat pula lahir dari dalam komunitas Muslim sendiri ketika suatu penafsiran tidak bertumpu pada sumber yang sah. Seluruh kasus dalam artikel ini termasuk jenis kedua, yakni *taʾwīl* antarkelompok Muslim.

Tipologi al-Dakhīl

Kajian *al-dakhīl* membedakan dua tipe utama (Ni'mah 2019). **Al-dakhīl bi al-riwāyah** (*bi al-maʾthūr*) adalah unsur yang masuk melalui riwayat: hadis *mawḍūʿ* atau *ḍaʿīf*, riwayat yang tidak bersambung atau salah dinisbatkan, serta *Isrāʾīliyyāt* yang diterima tanpa pemeriksaan. **Al-dakhīl bi al-raʾy** adalah unsur yang masuk melalui penalaran: makna yang tidak didukung bahasa Arab, pemaknaan yang bertentangan dengan konteks ayat, pemaksaan doktrin ke dalam teks, atau *taʾwīl* batin yang meniadakan makna lahir tanpa indikator (*qarīnah*).

Tipologi ini memisahkan empat hal yang sering bercampur. Riwayat *ḍaʿīf* atau *mawḍūʿ* dan *Isrāʾiliyyāt* tergolong tipe riwayat; *taʾwīl* ideologis tergolong tipe *raʾy*; sedangkan doktrin kelompok bukan objek penilaian *dakhīl*. Doktrin dapat menjelaskan mengapa suatu penafsiran muncul, tetapi yang dinilai adalah penafsirannya, yaitu hubungan antara makna yang diajukan dan dasar yang dipakai.

Kriteria Pembeda al-Dakhīl dari Ikhtilāf

Perbedaan penafsiran adalah hal yang diakui dalam tradisi tafsir. Karena itu, artikel ini menyusun lima kriteria operasional untuk memutuskan kapan suatu penafsiran tergolong *dakhīl* dan kapan merupakan *ikhtilāf* yang sah. Kriteria ini adalah sintesis penulis dari rumusan Fāyid, Khalīfah, dan al-Dhahabī, bukan klaim tentang kesepakatan ulama.

Tabel 1. Kriteria pembeda *al-dakhīl* dan *ikhtilāf*

Kode	Kriteria	Pertanyaan pemeriksaan	Indikator tidak terpenuhi
K1	Sanad	Apakah riwayat yang menjadi dasar bersambung dan para perawinya dapat diterima menurut kaidah kritik hadis yang dirujuk?	Sanad terputus, perawi lemah atau tidak dikenal, atau riwayat berhenti pada otoritas yang tidak menjadi hujah dalam kerangka acuan
K2	Bahasa	Apakah lafaz ayat menanggung makna yang diajukan menurut pemakaian	Makna tidak dikenal dalam bahasa, atau makna majas dipakai tanpa *qarīnah*

		bahasa Arab dan ragam *qirāʾah*?	
K3	Konteks	Apakah makna sejalan dengan *siyāq* ayat, *asbāb al-nuzūl* yang sahih, dan ayat lain yang terkait?	Makna bertentangan dengan kalimat sebelum atau sesudahnya atau dengan ayat lain
K4	Eksklusivitas	Apakah satu kemungkinan makna dijadikan satu-satunya makna sambil menafikan makna lahir yang lebih umum?	Makna umum disempitkan kepada individu atau kelompok tertentu tanpa dalil pengkhusus
K5	Arah penalaran	Apakah makna diturunkan dari teks, atau teks dipakai untuk meneguhkan doktrin yang telah ditetapkan sebelumnya?	Doktrin menjadi premis yang menentukan makna

Suatu penafsiran digolongkan *al-dakhīl bi al-riwāyah* apabila tidak memenuhi K1, dan *al-dakhīl bi al-raʾy* apabila tidak memenuhi K2 atau K3 dan sekaligus menunjukkan K4 atau K5. Sebaliknya, penafsiran yang berbeda dari jumhur tetapi lafaznya menanggung makna tersebut, memiliki dasar pada salah satu sumber *al-aṣīl*, dan tidak dijadikan satu-satunya makna, digolongkan sebagai *ikhtilāf*. Penilaian K1 memakai kaidah kritik hadis Sunni. Hal ini dinyatakan secara terbuka karena tradisi Syiah Imamiyah memiliki kriteria otoritas riwayat yang berbeda; penilaian dalam artikel ini berlaku di dalam kerangka acuan tersebut.

METODOLOGI PENELITIAN

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan kualitatif dengan analisis isi (*qualitative content analysis*) dan perbandingan terstruktur. Unit analisisnya adalah pembacaan suatu kelompok atas satu ayat, yang disebut kasus.

Korpus

Korpus terdiri atas lima kelompok sumber, sebagaimana tercantum pada Tabel 2. Sumber kelompok Khawarij dibaca melalui heresiografi dan historiografi klasik karena tidak ditemukan karya tafsir Khawarij awal yang memuat pembacaan yang diteliti.

Tabel 2. Korpus penelitian

Kelompok sumber	**Karya**
Tafsir objek (Syiah Imamiyah)	ʿAlī ibn Ibrāhīm al-Qummī (w. awal abad ke-4 H/10 M), *Tafsīr al-Qummī*; Hāshim al-Baḥrānī (w. 1107 H/1695–96 M), *al-Burhān fī Tafsīr al-Qurʾān*; Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabāṭabāʾī (w. 1402 H/1981 M), *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān*
Sumber Ahmadiyah	Mirza Ghulam Ahmad, *Ek Ghalaṭī kā Izālah* (cabang

	Qadian); Malik Ghulam Farid (ed.), *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary* (cabang Qadian); Muhammad Ali, *The Holy Qur'ān* (cabang Lahore)
Sumber Khawarij (tidak langsung)	al-Ashʿarī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn*; al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*; al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*
Tafsir Sunni pembanding	al-Ṭabarī, *Jāmiʿ al-Bayān*; Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*; al-Qurṭubī, *al-Jāmiʿ li Aḥkām al-Qurʾān*; al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb*; Ibn Mujāhid, *Kitāb al-Sabʿah*
Hadis, *rijāl*, dan karya bantahan	*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*; *Ṣaḥīḥ Muslim*; al-Najāshī, *Rijāl*; al-Ṭūsī, *Rijāl*; Ibn Ḥajar, *Tahdhīb al-Tahdhīb*; al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*; Ibn Taymiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*; al-Nadwī, *al-Qādiyānī wa al-Qādiyāniyyah*

Teks ayat dicocokkan dengan Mushaf Standar Indonesia, dan terjemahan dikutip dari *Al-Qur'an dan Terjemahannya* Edisi Penyempurnaan 2019 (Kementerian Agama RI 2019). Penanggalan ditulis dengan Hijriah dan Masehi (H/M). Transliterasi mengikuti pedoman ALA-LC (Library of Congress); kata serapan yang telah baku dalam KBBI (Syiah, Khawarij, Ahmadiyah, tafsir, hadis) ditulis sesuai KBBI.

Kriteria Pemilihan Kasus

"Ayat bernuansa politik" didefinisikan secara operasional sebagai ayat yang dalam pembacaan suatu kelompok dijadikan dasar untuk meneguhkan atau menolak legitimasi kepemimpinan atau otoritas keagamaan umat. Kasus dipilih dengan empat kriteria: (C1) memenuhi definisi tersebut; (C2) pembacaannya terdokumentasi dalam sumber kelompok itu atau dalam heresiografi klasik; (C3) telah diidentifikasi bermasalah dalam kajian *dakhīl* terdahulu (Ni'mah 2019; Nurusshoumi 2021; Darlis 2019; Sari 2021); dan (C4) secara bersama mewakili ketiga kelompok, dengan sedikitnya satu kasus untuk setiap kelompok. Dari ayat yang ditemukan dalam kajian terdahulu, ayat memenuhi C1, memenuhi C2, dan enam kasus dipilih setelah penerapan C3 dan C4.

Prosedur Analisis

Analisis berjalan dalam delapan langkah. (1) Mencocokkan teks ayat dengan mushaf standar. (2) Menemukan pembacaan kelompok dalam sumber primer dan mencatat jilid dan halamannya. (3) Untuk penafsiran berbasis riwayat: mengidentifikasi setiap perawi, termasuk menguraikan *kunyah*, memeriksa biografinya dalam kitab *rijāl* Sunni dan Syiah, serta menilai persambungan sanad; lalu memeriksa *matn* terhadap Al-Qur'an dan riwayat yang sahih. (4) Untuk penafsiran berbasis penalaran: memeriksa makna leksikal dan ragam *qirāʾah*, *siyāq*, dan ayat-ayat terkait. (5) Membandingkan dengan tafsir Sunni klasik. (6) Menerapkan K1 sampai K5 untuk menentukan tipe dan mekanisme. (7) Menganalisis karya bantahan ulama dengan mengidentifikasi

jenis argumennya: sanad, kebahasaan, konteks, atau ijmak. (8) Menyusun sintesis lintas kasus. Keabsahan dijaga melalui triangulasi sumber, yaitu membandingkan sumber kelompok, heresiografi, dan tafsir pembanding.

Posisionalitas dan Pertimbangan Etis

Penulis bekerja dalam tradisi *ʿulūm al-Qurʾān* Sunni arus utama. Kerangka acuan ini dipakai secara terbuka sebagai alat ukur, bukan sebagai premis bahwa pembacaan kelompok lain pasti keliru. Penilaian dibatasi pada langkah penafsiran dan tidak menyangkut iman, niat, atau kedudukan para penganut. Kelompok disebut dengan nama yang mereka pakai sendiri, termasuk Jemaat Ahmadiyah Indonesia (Qadian) dan Gerakan Ahmadiyah Indonesia (Lahore). Pertimbangan ini penting karena sebagian kelompok yang dibahas hidup sebagai minoritas di Indonesia dan kedudukannya telah menjadi objek kebijakan negara (Keputusan Bersama Menteri Agama, Jaksa Agung, dan Menteri Dalam Negeri 2008; Burhani 2014). Hasil penelitian ini tidak dimaksudkan sebagai dasar pembatasan hak kelompok mana pun

HASIL DAN PEMBAHASAN

HASIL

Tabel 3 memetakan keenam kasus beserta sumber, tipe, mekanisme, dan kriteria yang tidak terpenuhi. Uraian per kasus menyusul setelahnya.

Tabel 3. Pemetaan kasus *al-dakhīl* pada ayat-ayat bernuansa politik

No.	Ayat	Kelompok dan penafsir	Sumber (jilid: halaman)	Tipe	Mekanisme utama	Kriteria tidak terpenuhi
1	QS. al-Fātiḥah [1]: 6	Syiah Imamiyah; riwayat dari Jaʿfar al-Ṣādiq	al-Qummī; al-Burhān; al-Mīzān	*Bi al-riwāyah*	Riwayat bermasalah (sekunder: penyempitan)	K1, K4, K5
2	QS. al-Baqarah [2]: 1–2	Syiah Imamiyah; al-Qummī	al-Qummī	*Bi al-riwāyah*	Penyempitan (sekunder: pembacaan simbolik huruf)	K3, K4, K5
3	QS. al-Baqarah [2]: 204 dan 207	Khawarij, sebagaimana dilaporkan	Darlis (2019);	*Bi al-raʾy*	Penyempitan (penentuan individu)	K3, K4, K5
4	QS. al-Nisāʾ [4]: 59	Syiah Imamiyah	Darlis (2019)	*Bi al-raʾy* (kasus batas)	Penyempitan	K4, K5
5	QS. al-Tawbah [9]: 36	Syiah Imamiyah; dinisbatkan kepada al-Ṭabāṭabāʾī	Ni'mah (2019)	*Bi al-raʾy*	Pembacaan simbolik bilangan	K2, K3, K5
6	QS. al-Aḥzāb [33]: 40	Ahmadiyah cabang Qadian	Ghulam Ahmad; Farid	*Bi al-raʾy*	Pergeseran leksikal	K2, K3, K5

Kasus 1: QS. al-Fātiḥah [1]: 6

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

"Bimbinglah kami ke jalan yang lurus." (Kementerian Agama RI 2019) Dalam tafsir Syiah Imamiyah, *al-ṣirāṭ al-mustaqīm* dimaknai sebagai Amīr al-Muʾminīn, yakni ʿAlī ibn Abī Ṭālib, berdasarkan riwayat berikut:

عن داود بن فرقد، عن أبي عبد الله قال: اهدنا الصراط المستقيم، يعني أمير المؤمنين صلوات الله عليه

"Dari Dāwūd ibn Farqad, dari Abū ʿAbdillāh, ia berkata: 'Bimbinglah kami ke jalan yang lurus', yakni Amīr al-Muʾminīn, semoga salawat Allah tercurah kepadanya."

Riwayat ini terdapat dalam *Tafsīr al-Qummī* karya ʿAlī ibn Ibrāhīm al-Qummī (w. awal abad ke-4 H/10 M) dan *al-Burhān* karya Hāshim al-Baḥrānī (w. 1107 H/1695–96 M) (al-Qummī; al-Baḥrānī). Ni'mah (2019) menisbatkan pemaknaan ini kepada al-Ṭabāṭabāʾī.

Pemeriksaan sanad dimulai dari identifikasi perawi. Dalam literatur hadis Syiah, *kunyah* Abū ʿAbdillāh secara baku menunjuk Jaʿfar al-Ṣādiq (w. 148 H/765 M), imam keenam Syiah Imamiyah, dan Dāwūd ibn Farqad dikenal sebagai perawi dari al-Ṣādiq. Identifikasi ini membawa dua konsekuensi. Pertama, riwayat tersebut berhenti pada Jaʿfar al-Ṣādiq dan tidak bersambung kepada Nabi Muhammad saw. Dalam kaidah kritik hadis Sunni, ucapan generasi setelah sahabat yang tidak disandarkan kepada Nabi tidak menjadi hujah yang mengikat dalam penafsiran, terlebih untuk menetapkan masalah akidah dan kepemimpinan (Khon 2010). Dalam tradisi Imamiyah, sebaliknya, ucapan imam yang diyakini maksum diperlakukan sebagai hujah (Bar-Asher 1999). Dengan demikian, persoalan utama kasus ini terletak pada perbedaan kriteria otoritas riwayat, dan penilaian *dakhīl* di sini berlaku dalam kerangka acuan Sunni sebagaimana dinyatakan pada bagian Kerangka Teori.

Kedua, status Dāwūd ibn Farqad perlu dinilai pada kitab *rijāl* yang relevan. Ni'mah (2019) menggolongkannya sebagai perawi *majhūl* karena tidak ditemukan biografinya dalam literatur hadis Sunni. Penilaian yang adil memerlukan pemeriksaan pada kitab *rijāl* Syiah, karena riwayat ini berasal dari jalur Syiah. Apa pun hasilnya, ketidakbersambungan riwayat kepada Nabi sudah cukup untuk menyatakan bahwa K1 tidak terpenuhi dalam kerangka acuan Sunni.

Selain persoalan sanad, riwayat ini menyempitkan makna *al-ṣirāṭ al-mustaqīm* yang umum menjadi satu pribadi (K4) dan menjadikan doktrin *imāmah* sebagai penentu makna (K5). Sebagai pembanding, al-Ṭabarī menjelaskan *al-ṣirāṭ al-mustaqīm* sebagai jalan yang jelas dan tidak bengkok, yakni Islam (al-Ṭabarī). Ibn Kathīr menghimpun beberapa pendapat, antara lain Islam, Al-Qur'an, dan jalan Nabi beserta sahabatnya, lalu menyatakan bahwa pendapat-pendapat itu saling berkaitan dan tidak bertentangan (Ibn Kathīr). Ragam makna dalam tafsir Sunni tersebut adalah *ikhtilāf*, karena seluruhnya tercakup oleh keumuman lafaz dan tidak ada yang dijadikan satu-satunya makna.

Kasus 2: QS. al-Baqarah [2]: 1–2

الٓمٓ ﴿١﴾ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾

"Alif Lām Mīm. Kitab (Al-Qur'an) ini tidak ada keraguan di dalamnya; (ia merupakan) petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa." (Kementerian Agama RI 2019). Menurut laporan Nurusshoumi (2021), al-Qummī memaknai huruf *alif lām mīm* sebagai nama-nama Allah yang ditunjukkan kepada Nabi Muhammad dan para imam Syiah, memaknai *al-kitāb* sebagai kitab yang dimiliki ʿAlī ibn Abī Ṭālib, dan memaknai *al-muttaqīn* sebagai pengikut Syiah.

Pembacaan ini perlu dipilah. Pemaknaan huruf *muqaṭṭaʿah* sebagai bagian dari nama-nama Allah bukan pendapat yang asing; al-Ṭabarī meriwayatkan pendapat serupa di antara beberapa pendapat lain tentang huruf-huruf tersebut, dan jumhur memasukkannya ke dalam wilayah *mutashābihāt* (al-Ṭabarī). Bagian ini berada dalam lingkup *ikhtilāf*. Unsur *dakhīl* muncul pada dua langkah berikutnya. Pertama, *al-kitāb* dipindahkan dari kitab yang sedang diturunkan kepada sebuah kitab milik pribadi tertentu, padahal *siyāq* ayat menjadikan kitab itu sebagai petunjuk yang diturunkan kepada Nabi (bandingkan QS. al-Baqarah [2]: 4). Kedua, *al-muttaqīn* disempitkan menjadi satu kelompok, padahal ayat 3 sampai 5 langsung merinci sifat-sifat orang bertakwa, yaitu beriman kepada yang gaib, mendirikan salat, menginfakkan rezeki, dan beriman kepada wahyu,

tanpa menyebut keanggotaan kelompok. Pembacaan ini tidak memenuhi K3 dan menunjukkan K4 serta K5. Karena *Tafsīr al-Qummī* pada umumnya disusun dari riwayat yang dinisbatkan kepada para imam, kasus ini digolongkan sementara sebagai *al-dakhīl bi al-riwāyah*.

Kasus 3: QS. al-Baqarah [2]: 204 dan 207

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُّعْجِبُكَ قَوْلُهٗ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللّٰهَ عَلٰى مَا فِيْ قَلْبِهٖ وَهُوَ اَلَدُّ الْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾

"Di antara manusia ada yang pembicaraannya tentang kehidupan dunia mengagumkan engkau (Nabi Muhammad) dan dia menjadikan Allah sebagai saksi atas (kebenaran) isi hatinya. Padahal, dia adalah penentang yang paling keras." (Kementerian Agama RI 2019).

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْرِيْ نَفْسَهُ ابْتِغَاۤءَ مَرْضَاتِ اللّٰهِ ۗوَاللّٰهُ رَءُوْفٌۢ بِالْعِبَادِ ﴿٢٠٧﴾

"Di antara manusia ada orang yang mengorbankan dirinya untuk mencari rida Allah. Allah Maha Penyantun kepada hamba-hamba(-Nya)." (Kementerian Agama RI 2019).

Menurut Darlis (2019), kalangan Khawarij menerapkan ayat 204 kepada ʿAlī ibn Abī Ṭālib, yang mereka kafirkan setelah menerima *taḥkīm* seusai Perang Ṣiffīn, dan menerapkan ayat 207 kepada pembunuhnya, ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAmr ibn Muljam al-Murādī, sebagai pujian atas orang yang "menjual dirinya" demi rida Allah. Sikap Khawarij yang mengafirkan ʿAlī setelah *taḥkīm* terdokumentasi dalam heresiografi klasik (al-Ashʿarī; al-Shahrastānī). Adapun penerapan kedua ayat tersebut kepada ʿAlī dan Ibn Muljam baru bersandar pada satu kajian sekunder.

Terlepas dari persoalan atribusi, pembacaan ini dapat diperiksa dengan kriteria. Persoalannya bukan pembacaan yang terlalu tekstual, melainkan penentuan individu (*taʿyīn*) atas ungkapan umum *wa min al-nās man* ("di antara manusia ada yang") tanpa dalil pengkhusus (K4). Al-Ṭabarī mencatat riwayat bahwa ayat 204 turun berkenaan dengan al-Akhnas ibn Sharīq, di samping pendapat bahwa ayat ini menggambarkan sifat orang munafik secara umum; ayat 207 dikaitkan dengan Ṣuhayb al-Rūmī, di samping pendapat bahwa ayat ini berlaku umum bagi siapa pun yang mengorbankan dirinya di jalan Allah (al-Ṭabarī; Ibn Kathīr). Penerapan kepada ʿAlī dan Ibn Muljam bertentangan dengan *asbāb al-nuzūl* tersebut (K3), dan arah penalarannya bergerak dari vonis *takfīr* yang telah ditetapkan menuju teks (K5). Kasus ini tergolong *al-dakhīl bi al-raʾy* dengan mekanisme penyempitan.

Kasus 4: QS. al-Nisāʾ [4]: 59

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

"Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nabi Muhammad) serta *ulū al-amr* (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, kembalikanlah kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunahnya) jika kamu beriman kepada Allah dan hari akhir. Yang demikian itu lebih baik (bagimu) dan lebih bagus akibatnya." (Kementerian Agama RI 2019).

Dalam pembacaan Syiah Imamiyah, *ulī al-amr* merujuk secara khusus kepada ʿAlī ibn Abī Ṭālib dan para imam keturunannya, dan ketaatan kepada mereka bersifat mutlak sebagaimana ketaatan kepada Rasul (Darlis 2019). Argumen yang dikemukakan untuk pembacaan ini adalah bahwa perintah taat kepada *ulī al-amr* disandingkan tanpa syarat dengan perintah taat kepada Rasul, sehingga pemegangnya harus terjaga dari kesalahan (*maʿṣūm*).

Kasus ini menuntut kehati-hatian karena premis yang sama juga dipakai oleh mufasir Sunni. Fakhr al-Dīn al-Rāzī berargumen bahwa perintah taat yang tegas tanpa syarat menuntut pemegangnya terjaga dari kesalahan, tetapi ia menyimpulkan bahwa yang terjaga itu adalah *ahl al-ḥall wa al-ʿaqd*, yakni kesepakatan umat, bukan individu tertentu (al-Rāzī). Dengan demikian, gagasan bahwa *ulī al-amr* menuntut semacam keterjagaan tidak dengan sendirinya merupakan *dakhīl*; perbedaannya terletak pada siapa yang dimaksud.

Tafsir Sunni klasik menunjukkan bahwa lafaz ini menanggung beberapa makna. Al-Ṭabarī menghimpun pendapat yang memaknainya sebagai para pemimpin (*umarāʾ*), ahli ilmu dan fikih, atau para sahabat, lalu memilih makna para pemimpin dan penguasa (al-Ṭabarī). Ibn Kathīr

berpendapat bahwa ayat ini berlaku umum bagi setiap pemegang urusan, baik pemimpin maupun ulama (Ibn Kathīr). Al-Qurṭubī juga menghimpun ragam pendapat tentang makna ini (al-Qurṭubī). Riwayat *sabab al-nuẕūl* dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* mengaitkan ayat ini dengan ʿAbd Allāh ibn Ḥudhāfah, seorang komandan pasukan yang diutus Nabi (al-Bukhārī). Secara kebahasaan, *ulī* berbentuk jamak, dan kalimat berikutnya memerintahkan agar perselisihan dikembalikan kepada Allah dan Rasul, tanpa menyebut *ulī al-amr*. Susunan ini dipakai sebagian ulama Sunni untuk menunjukkan bahwa ketaatan kepada *ulī al-amr* berada di bawah ketaatan kepada Allah dan Rasul, bukan setara dengannya.

Berdasarkan kriteria, lafaz *ulī al-amr* menanggung makna yang mencakup para imam sejauh mereka memegang otoritas, sehingga K2 terpenuhi. Unsur *dakhīl* muncul ketika makna tersebut dijadikan satu-satunya makna sambil menafikan keumuman lafaz (K4), dan ketika doktrin *imāmah* menjadi premis yang menentukan makna (K5). Kasus ini karena itu merupakan kasus batas: pembacaan Syiah atas ayat ini bersinggungan dengan wilayah *ikhtilāf*, dan baru tergolong *al-dakhīl bi al-raʾy* pada langkah eksklusivitasnya. Naskah versi sebelumnya memakai premis bahwa Nabi tidak pernah menunjuk ʿAlī secara eksplisit. Premis itu dihapus karena justru merupakan pokok sengketa kedua tradisi dan tidak dapat dipakai untuk menyelesaikan sengketa yang sama.

Kasus 5: QS. al-Tawbah [9]: 36

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ۚ ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ۚ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ …

"Sesungguhnya bilangan bulan di sisi Allah ialah dua belas bulan, (sebagaimana) ketetapan Allah (di Lauh Mahfuz) pada waktu Dia menciptakan langit dan bumi, di antaranya ada empat bulan haram. Itulah (ketetapan) agama yang lurus, maka janganlah kamu menzalimi dirimu dalam (bulan yang empat) itu …" (Kementerian Agama RI 2019).

Menurut Ni'mah (2019), dua belas bulan dalam ayat ini dimaknai sebagai dua belas imam Syiah Imamiyah, dan empat bulan haram sebagai empat imam yang bernama ʿAlī: ʿAlī ibn Abī Ṭālib, ʿAlī ibn al-Ḥusayn, ʿAlī ibn Mūsā, dan ʿAlī ibn Muḥammad. Ni'mah menisbatkan pemaknaan ini kepada al-Ṭabāṭabāʾī. Atribusi tersebut perlu dibuktikan dari teks *al-Mīẕān* sendiri, karena corak tafsir ini yang filosofis dan tematik membuat pemaknaan simbolik semacam itu lebih lazim ditemukan dalam tafsir berbasis Riwayat.

Secara kebahasaan, *shahr* bermakna bulan dalam hitungan waktu, dan tidak ada *qarīnah* dalam ayat yang memindahkannya kepada makna lain (K2). *Siyāq* ayat juga menegaskan makna kalender: kata ganti dalam *fīhinna* merujuk kepada bulan-bulan haram yang di dalamnya dilarang berbuat zalim, dan ayat berikutnya (QS. al-Tawbah [9]: 37) mengecam praktik *nasīʾ*, yaitu pengunduran bulan haram (K3). Hadis Abū Bakrah dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* menyebut keempat bulan itu secara eksplisit, yaitu Dhū al-Qaʿdah, Dhū al-Ḥijjah, Muḥarram, dan Rajab (al-Bukhārī; Muslim). Dalam hermeneutika Imamiyah, pemaknaan semacam ini kerap diposisikan sebagai lapisan makna batin yang berdampingan dengan makna lahir, bukan penggantinya (Bar-Asher 1999). Karena itu, unsur *dakhīl* dalam kasus ini tidak terletak pada penolakan makna kalender, tetapi pada pemindahan makna bilangan kepada pribadi-pribadi tanpa *qarīnah* kebahasaan dan dengan doktrin sebagai penentunya (K5). Kasus ini digolongkan sementara sebagai *al-dakhīl bi al-raʾy* dengan mekanisme pembacaan simbolik bilangan.

Kasus 6: QS. al-Aḥzāb [33]: 40

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

"Muhammad itu bukanlah bapak dari seorang laki-laki di antara kamu, melainkan dia adalah utusan Allah dan penutup para nabi. Allah Maha Mengetahui segala sesuatu." (Kementerian Agama RI 2019).

Pembacaan Ahmadiyah atas ayat ini harus dibedakan menurut cabangnya. Cabang Qadian, yang di Indonesia diwakili Jemaat Ahmadiyah Indonesia, memaknai *khātam* sebagai "meterai" atau "cap": Nabi Muhammad adalah nabi termulia yang meterainya mengesahkan kenabian,

sehingga kenabian tanpa syariat baru (*nubuwwah ghayr tashrīʿiyyah*) bagi pengikut beliau tetap mungkin, dan Mirza Ghulam Ahmad diyakini menerima kenabian jenis tersebut (Friedmann 1989; Valentine 2008). Cabang Lahore, yang di Indonesia diwakili Gerakan Ahmadiyah Indonesia, menerima bahwa Nabi Muhammad adalah nabi terakhir dan memandang Mirza Ghulam Ahmad sebagai *mujaddid*, bukan nabi (Friedmann 1989). Rumusan dalam naskah versi sebelumnya, bahwa menurut Ahmadiyah Nabi Muhammad "hanya berperan sebagai penguat para nabi sebelumnya", tidak sesuai dengan rumusan kedua cabang dan telah dihapus.

Pembacaan cabang Qadian dapat diuji dengan kriteria kebahasaan. Dalam *qirāʾah ʿĀṣim*, yang menjadi bacaan mushaf di Indonesia, lafaz ini dibaca *khātam*, sedangkan para *qurrāʾ* lain membacanya *khātim*, yakni pelaku yang menutup (Ibn Mujāhid). Kedua bacaan yang sama-sama mutawatir itu saling menjelaskan, sehingga makna "penutup" membatasi makna "meterai" (K2). *Siyāq* ayat juga bergerak dari penafian status ayah bagi laki-laki mana pun kepada penegasan kerasulan dan kepenutupan, tanpa indikasi kenabian lanjutan (K3). Hadis "*lā nabiyya baʿdī*" (tidak ada nabi sesudahku) dan perumpamaan Nabi sebagai batu bata terakhir sebuah bangunan diriwayatkan dalam kedua *Ṣaḥīḥ* (al-Bukhārī; Muslim). Kasus ini tergolong *al-dakhīl bi al-raʾy* dengan mekanisme pergeseran leksikal. Sebaliknya, pembacaan cabang Lahore atas ayat ini tidak memenuhi definisi *dakhīl* karena menerima makna kepenutupan; persoalan yang tersisa pada cabang ini berada di luar penafsiran ayat, yakni status keagamaan pendirinya.

Tipologi Mekanisme

Tabel 4 merangkum empat mekanisme yang muncul dari keenam kasus.

Tabel 4. Tipologi mekanisme *al-dakhīl* pada ayat-ayat bernuansa politik

Mekanisme	**Definisi operasional**	**Kasus (utama)**	**Kasus (sekunder)**	**Kriteria yang paling terdampak**
Penyandaran pada riwayat bermasalah	Makna ditetapkan berdasarkan riwayat yang tidak bersambung kepada Nabi atau perawinya bermasalah	1	2	K1
Penyempitan makna umum menjadi khusus	Lafaz umum diterapkan hanya kepada individu atau kelompok tertentu tanpa dalil pengkhusus	2, 3, 4	1	K4, K3
Pembacaan simbolik atas bilangan atau huruf	Bilangan atau huruf dipindahkan kepada pribadi atau konsep doktrinal tanpa *qarīnah*	5	2	K2, K3
Pergeseran leksikal	Makna kata dialihkan kepada makna lain yang menafikan makna yang dikukuhkan bacaan dan	6	–	K2, K3

	konteks			

PEMBAHASAN

Pola Lintas Kasus

Keenam kasus memperlihatkan satu pola yang sama pada tingkat arah penalaran: dalam setiap kasus, doktrin yang telah ditetapkan sebelumnya menentukan makna ayat (K5), baik doktrin *imāmah*, vonis *takfīr*, maupun gagasan kesinambungan kenabian. Namun, cara doktrin itu masuk ke dalam penafsiran berbeda-beda, dan perbedaannya tampak berkaitan dengan sumber daya penafsiran yang tersedia bagi tiap kelompok. Tradisi Imamiyah, yang memiliki korpus riwayat dari para imam, cenderung menyandarkan makna pada riwayat (kasus 1 dan 2) atau pada pembacaan simbolik (kasus 5). Pembacaan Khawarij yang dilaporkan, yang tidak bertumpu pada korpus riwayat sendiri, bekerja melalui penentuan individu atas ungkapan umum (kasus 3). Pembacaan Ahmadiyah cabang Qadian bekerja melalui argumen kebahasaan atas satu kata kunci (kasus 6). Penyempitan makna umum menjadi khusus adalah mekanisme yang paling sering muncul, yaitu pada tiga kasus sebagai mekanisme utama dan satu kasus sebagai mekanisme sekunder.

Temuan kedua menyangkut batas antara *dakhīl* dan *ikhtilāf*. Penerapan kriteria memperlihatkan bahwa label *dakhīl* jarang melekat pada keseluruhan pembacaan suatu kelompok. Pada kasus 2, pemaknaan huruf *muqaṭṭaʿah* sebagai nama-nama Allah termasuk *ikhtilāf*, sedangkan pemindahan makna *al-kitāb* dan *al-muttaqīn* termasuk *dakhīl*. Pada kasus 4, premis tentang keterjagaan *ulī al-amr* dipakai juga oleh al-Rāzī, dan unsur *dakhīl* baru muncul pada langkah eksklusivitas. Pada kasus 6, pembacaan cabang Lahore tidak tergolong *dakhīl*. Dengan demikian, kriteria eksplisit tidak hanya memperjelas mengapa suatu penafsiran ditolak, tetapi juga membatasi cakupan penolakan itu.

Temuan ketiga menyangkut ketergantungan penilaian pada kerangka acuan. Pada kasus 1, status riwayat bergantung pada kriteria otoritas: riwayat yang berhenti pada Jaʿfar al-Ṣādiq tidak menjadi hujah dalam kritik hadis Sunni, tetapi diperlakukan sebagai hujah dalam tradisi Imamiyah. Sebagian perbedaan antara kedua tradisi karena itu bersifat epistemik, yakni perbedaan tentang siapa yang ucapannya menjadi sumber tafsir, dan bukan sekadar kesalahan penafsiran. Menyatakan kerangka acuan secara terbuka memungkinkan pembaca dari tradisi lain melihat di titik mana penilaian ini dapat diperdebatkan.

Bantahan Ulama dan Metode Koreksinya

Pertanyaan kedua dijawab melalui analisis atas karya-karya bantahan yang dinamai. Karya-karya ini menunjukkan tiga jenis metode koreksi.

Koreksi tingkat manhaj

Al-Dhahabī dalam *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* mengelompokkan tafsir menurut aliran, termasuk tafsir Imamiyah dan tafsir Khawarij, lalu menilai masing-masing berdasarkan kesesuaiannya dengan tafsir *bi al-maʾthūr* dan kaidah bahasa. Kritiknya terhadap tafsir Imamiyah, termasuk *Tafsīr al-Qummī*, diarahkan pada kecenderungan menakwilkan ayat kepada doktrin *imāmah* (al-Dhahabī 2012). Metode ini bekerja pada tingkat pola, bukan ayat demi ayat, dan karena itu sejalan dengan pendekatan tipologis artikel ini. Karya inilah pula yang menjadi dasar kritik dalam kajian Ride dan Riyadi (2022) serta Salim dan Riyadi (2022).

Koreksi melalui kritik riwayat dan dalālah

Ibn Taymiyyah dalam *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah* menanggapi dalil-dalil *imāmah* yang diajukan al-Ḥillī. Polanya dua lapis: menuntut pembuktian kesahihan riwayat yang dijadikan dasar, lalu mempersoalkan apakah ayat tersebut memang menunjukkan makna yang diklaim (Ibn Taymiyyah. Metode ini sejajar dengan K1 dan K2 dalam artikel ini.

Koreksi melalui naṣṣ, hadis, dan ijmak

Pada QS. al-Aḥzāb [33]: 40, Ibn Kathīr menegaskan bahwa ayat ini merupakan *naṣṣ* tentang tidak adanya nabi sesudah Nabi Muhammad, menghimpun hadis-hadis yang menguatkannya, dan menyatakan bahwa klaim kenabian sesudah beliau tertolak (Ibn Kathīr). Al-Nadwī dalam *al-Qādiyānī wa al-Qādiyāniyyah* menambahkan kritik historis atas perkembangan klaim Mirza Ghulam Ahmad (al-Nadwī). Untuk kasus Khawarij dan kasus *ulī al-amr*, koreksi berjalan melalui penafsiran itu sendiri: al-Ṭabarī dan Ibn Kathīr mengembalikan ayat kepada *asbāb al-nuzūl* dan keumuman lafaznya, sedangkan al-Rāzī menawarkan jawaban dari dalam premis yang sama.

Analisis ini juga memperlihatkan bahwa karya bantahan tidak seragam dalam nadanya. Sebagian karya memadukan argumen ilmiah dengan bahasa polemik. Artikel ini memakai argumen-argumen tersebut sebagai data tentang metode koreksi, dan tidak mengambil alih bahasa polemiknya.

Dialog dengan Kajian Terdahulu

Temuan ini menguatkan sekaligus memperluas kajian terdahulu. Kerangka konseptual Junaidi (2014) terbukti dapat diterapkan pada tema politik, tetapi penerapannya memerlukan kriteria pembeda yang tidak diuraikan dalam kajian tersebut. Salim dan Riyadi (2022) membaca tafsir Syiah sebagai *dakhīl*; artikel ini menunjukkan bahwa penilaian tersebut perlu dipilah, karena tidak semua pembacaan Syiah atas ayat politik berada pada tingkat yang sama, sebagaimana tampak pada kasus 4. Ni'mah (2019) dan Nurusshoumi (2021) memetakan unsur *dakhīl* dalam tafsir Syiah kasus demi kasus; artikel ini menambahkan sintesis mekanisme yang berulang. Ride, Masruhan, dan Azzani (2024) menemukan unsur *dakhīl* dalam *Jāmiʿ al-Bayān*. Temuan itu mengingatkan bahwa kriteria yang sama harus berlaku dua arah: riwayat lemah dalam tafsir Sunni juga tergolong *al-dakhīl bi al-riwāyah*, dan penyempitan makna umum untuk kepentingan politik juga dapat ditemukan pada penafsiran yang berasal dari kalangan Sunni. Artikel ini tidak memeriksa sisi tersebut, sehingga temuannya tidak boleh dibaca sebagai klaim bahwa *dakhīl* politik hanya terdapat pada kelompok yang dibahas.

Implikasi

Kriteria K1 sampai K5 dan tipologi mekanisme dapat dipakai untuk memeriksa penafsiran politik masa kini, termasuk penafsiran yang beredar luas di ruang digital, di mana potongan ayat sering diterapkan langsung kepada tokoh atau kelompok tertentu. Mekanisme penyempitan dan penentuan individu, yang paling sering muncul dalam data ini, merupakan pola yang mudah dikenali dan dapat menjadi titik masuk literasi tafsir bagi pembaca umum..

SIMPULAN

Pertanyaan pertama penelitian ini menanyakan bentuk dan mekanisme *al-dakhīl* dalam penafsiran enam ayat bernuansa politik. Hasilnya menunjukkan bahwa dua kasus tergolong *al-dakhīl bi al-riwāyah* dan empat kasus tergolong *al-dakhīl bi al-raʾy*, dengan empat mekanisme yang berulang: penyandaran pada riwayat bermasalah (satu kasus), penyempitan makna umum menjadi khusus (tiga kasus), pembacaan simbolik atas bilangan (satu kasus), dan pergeseran leksikal (satu kasus). Pada seluruh kasus, doktrin yang ditetapkan lebih dahulu menentukan makna ayat. Penerapan kriteria juga menunjukkan bahwa label *dakhīl* melekat pada langkah penafsiran tertentu, bukan pada keseluruhan pembacaan suatu kelompok, sebagaimana tampak pada kasus *ulī al-amr* dan pada pembedaan cabang Qadian dan Lahore dalam Ahmadiyah.

Pertanyaan kedua menanyakan bagaimana ulama Sunni membantah penafsiran tersebut. Karya-karya yang dianalisis memperlihatkan tiga metode koreksi: koreksi tingkat manhaj (al-Dhahabī), koreksi melalui kritik riwayat dan *dalālah* (Ibn Taymiyyah), serta koreksi melalui *naṣṣ*, hadis, dan ijmak (Ibn Kathīr dan al-Nadwī), di samping koreksi melalui penafsiran itu sendiri pada al-Ṭabarī, Ibn Kathīr, dan al-Rāzī.

Kontribusi artikel ini adalah seperangkat kriteria operasional yang membedakan *al-dakhīl* dari *ikhtilāf* dan tipologi mekanisme yang dapat diterapkan pada kasus lain. Penelitian ini memiliki beberapa keterbatasan. Pertama, sebagian atribusi, terutama kepada al-Ṭabāṭabāʾī dan kepada

Khawarij, bertumpu pada kajian sekunder. Kedua, pembacaan Khawarij hanya dapat diakses melalui heresiografi dan historiografi yang ditulis pihak lain. Ketiga, penilaian sanad memakai kerangka kritik hadis Sunni. Keempat, jumlah kasus terbatas pada enam ayat. Penelitian lanjutan dapat menerapkan kriteria yang sama pada penafsiran politik dari kalangan Sunni, pada tema akidah, fikih, dan tasawuf, serta pada sirkulasi penafsiran politik di media digital.

DAFTAR PUSTAKA

Abdul-Raof, Hussein. 2010. *Schools of Qur'anic Exegesis: Genesis and Development*. London: Routledge.

Ahmad, Mirza Ghulam.*Ek Ghalaṭī kā Iẓālah*. Terbit pertama 1901.

Ali, Muhammad. *The Holy Qur'ān: Arabic Text, English Translation and Commentary*.

al-Ashʿarī, Abū al-Ḥasan. *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Muṣallīn*.

al-Baḥrānī, Hāshim ibn Sulaymān. *Al-Burhān fī Tafsīr al-Qurʾān*.

Bar-Asher, Meir M. 1999. *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*. Leiden: Brill.

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.

Burhani, Ahmad Najib. 2014. "Treating Minorities with Fatwas: A Study of the Ahmadiyya Community in Indonesia." *Contemporary Islam* 8 (3): 285–301.

Darlis. 2019. "Urgensi Kekuatan Politik dalam Penafsiran Al-Quran." *Al-Munir: Jurnal Ilmu Al-Quran dan Tafsir* 1 (1).

al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. 2012. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Kairo: Dār al-Ḥadīth.

Farid, Malik Ghulam, ed. *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary*.

Fāyid, ʿAbd al-Wahhāb. *Al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm*.

Friedmann, Yohanan. 1989. *Prophecy Continuous: Aspects of Aḥmadī Religious Thought and Its Medieval Background*. Berkeley: University of California Press.

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, Aḥmad ibn ʿAlī. *Tahdhīb al-Tahdhīb*.

Ibn Kathīr, Ismāʿīl ibn ʿUmar. *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. *Lisān al-ʿArab*.

Ibn Mujāhid, Aḥmad ibn Mūsā. *Kitāb al-Sabʿah fī al-Qirāʾāt*.

Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm. *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah*.

Junaidi, Rofiq. 2014. "Al-Ashil wa Dakhil fi Tafsir." *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 11 (2): 67. https://doi.org/10.22515/ajpif.v11i2.1192.

Kementerian Agama RI. 2019. *Al-Qur'an dan Terjemahannya: Edisi Penyempurnaan 2019*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an.

Keputusan Bersama Menteri Agama, Jaksa Agung, dan Menteri Dalam Negeri Republik Indonesia Nomor 3 Tahun 2008, Nomor KEP-033/A/JA/6/2008, Nomor 199 Tahun 2008. 2008.

Khalīfah, Ibrāhīm ʿAbd al-Raḥmān. *Al-Dakhīl fī al-Tafsīr*.

Khon, Abdul Majid. 2010. *Ulumul Hadits*. Jakarta: Amzah.

Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*.

al-Nadwī, Abū al-Ḥasan ʿAlī. *Al-Qādiyānī wa al-Qādiyāniyyah*.

al-Najāshī, Aḥmad ibn ʿAlī. *Rijāl al-Najāshī*.

Nasution, Syamruddin. 2018. *Sejarah Peradaban Islam*. Depok: RajaGrafindo Persada.

Ni'mah, Siar. 2019. "Al-Dakhil dalam Tafsir." *Kaca (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin* 9 (1): 44–64. https://doi.org/10.36781/kaca.v9i1.3009.

Nurusshoumi, Ainita. 2021. "Penyimpangan dalam Tafsir: Kajian Unsur al-Dakhil dalam Tafsir al-Qummi Karya Ali bin Ibrahim al-Qummi." *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Quran dan Tafsir* 6 (2).

al-Qummī, ʿAlī ibn Ibrāhīm. *Tafsīr al-Qummī*.

al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. *Al-Jāmiʿ li Aḥkām al-Qurʾān*.

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghayb*.

Ride, Ahmad Rozy, dan Abdul Kadir Riyadi. 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): 235–60. https://doi.org/10.30631/tjd.v21i2.262.

Ride, Ahmad Rozy, Masruhan, dan Mohd Zhuhron Azzani. 2024. "Analisis Dakhil dalam Tafsir Jami Al-Bayan 'an Takwil Ayi Al-Qur'an tentang Ayat-Ayat Kisah." *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran dan Tafsir* 7 (1): 159–73. https://doi.org/10.58518/alfurqon.v7i1.2607.

al-Ṣābūnī, Muḥammad ʿAlī. 2016. *Al-Tibyān fī ʿulūm al-Qurʾān*. Mesir: Dār al-ʿĀlamiyyah.

Salim, Ahmad Agus, dan Abdul Kadir Riyadi. 2022. "Tafsir Syi'ah sebagai Dakhil: Kajian Kritik Husein Al-Dhahabi atas Tafsir Fath Al-Qadir." *Al-Munir: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 4 (2): 189–230. https://doi.org/10.24239/al-munir.v4i2.154.

Sari, Muhammad. 2021. "Al-Dakhil (Infiltrasi) Ajaran Islam (Kajian Masail Al-Tafsir Al-Quran)." *Jurnal al-Fath* 6 (1).

al-Shahrastānī, Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm. *Al-Milal wa al-Niḥal*.

Sunarsa, Sasa. 2019. "Tafsir Theory: Study on Al-Qur'an Methods and Records (Teori Tafsir: Kajian tentang Metode dan Corak Tafsir Al-Qur'an)." *Al-Afkar: Journal for Islamic Studies* 3 (1). https://doi.org/10.5281/ZENODO.2561512.

al-Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn. *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān*.

al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmiʿ al-Bayān ʿan Taʾwīl Āy al-Qurʾān*.

al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Tārīkh al-Rusul wa al-Mulūk*.

al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. *Rijāl al-Ṭūsī*.

Valentine, Simon Ross. 2008. *Islam and the Ahmadiyya Jama'at: History, Belief, Practice*. London: Hurst.