

**FALSIFIKASI NALAR TAFSIR AL-QUR'AN
(STUDI KRITIS AL-DAKHĪL FĪ AL-TAFSĪR)**

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat
Guna Memperoleh Gelar Magister
Dalam Ilmu Ushuluddin dan Humaniora
Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Oleh:

IZZAM IZZUL ISLAMI

NIM: 1600088011

**PROGRAM MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
UIN WALISONGO SEMARANG
2020**

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Izzam Izzul Islami
NIM : 1600088011
Program Studi : S2 Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Judul : **Falsifikasi Nalar Tafsir Al-Qur'an**
(Studi Kritis al-Dakhil fi al-Tafsir)

menyatakan bahwa tesis yang berjudul:

FALSIFIKASI NALAR TAFSIR AL-QUR'AN (Studi Kritis al-Dakhil fi al-Tafsir)

secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 11 Desember 2020

Pembuat Pernyataan



IZZAM IZZUL ISLAMI

NIM: 1600088011



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO**

Jl. Prof. Dr. Hamka Ngaliyan Kampus 2, Semarang 50185,
Telepon (024) 7601294. Website: www.usnuluddin.walisongo.ac.id. Email: fuhum@walisongo.ac.id

PENGESAHAN TESIS

Tesis yang ditulis oleh:

Nama lengkap : **Izzam Izzul Islami**
NIM : 1600088011
Judul Penelitian : Falsifikasi Nalar Tafsir Al-Qur'an
(Studi Kritis al-Dakhil fi al-Tafsir)

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Tesis pada tanggal
30 Desember 2020 dan layak dijadikan syarat memperoleh Gelar Magister
dalam bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

Disahkan oleh:

Nama lengkap & Jabatan
tangan

tanggal

Tanda

Dr. H. Moh. Nor Ichwan, M.Ag.

Ketua Sidang/Penguji

Dr. Mohammad Sobirin, M.Hum.

Sekretaris Sidang/Penguji

Dr. H. M. Mukhsin Jamil, M.Ag.

Pembimbing/Penguji

Dr. H. Ahmad Arif Junaidi, M.Ag.

Pembimbing/Penguji

Dr. H. Zainul Adzfar, M.Ag.

Penguji

NOTA DINAS

Semarang, 11 Desember 2020

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
UIN Walisongo
di Semarang

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap tesis yang ditulis oleh:

Nama : Izzam Izzul Islami
NIM : 1600088011
Program Studi : S2 Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Judul : **Falsifikasi Nalar Tafsir Al-Qur'an**
(**Studi Kritis al-Dakhil fi al-Tafsir**)

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Magister Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Pembimbing, I



Dr. H. M. Muhsin Jamil, M.Ag

NIP: 19700215 199703 1003

NOTA DINAS

Semarang, 11 Desember 2020

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
UIN Walisongo
di Semarang

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap tesis yang ditulis oleh:

Nama : Izzam Izzul Islami
NIM : 1600088011
Program Studi : S2 Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Judul : **Falsifikasi Nalar Tafsir Al-Qur'an**
(**Studi Kritis al-Dakhil fi al-Tafsir**)

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Program Magister Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Pembimbing II



Dr. H. Akhmad Arif Junaidi, M.Ag

NIP: 19701208 199603 1002

Abstraksi

Thesis ini menunjukkan bahwa kritik falsifikasi tafsir mampu merevitalisasi objektivitas penafsiran al-Qur'an. Oleh sebab itu upaya strukturisasi, rekonstruksi dan refutasi metodologi kritik tafsir sangat penting untuk dikaji, agar pembendaharaan metodologi tafsir bisa dianalisis secara akademis, sistematis dan objektif.

Sebagian pemikir Islam menilai bahwa telah terjadi Infiltrasi terhadap penafsiran al-Qur'an. Oleh karenanya dilakukan purifikasi tafsir dengan formulasi tertentu yang disebut sebagai metode kritik al-dakhīl fi tafsir. Metode ini menguji secara selektif sumber-sumber penafsiran al-Qur'an yang tidak dilakukan dengan logika induktif (*tawathur*) harus dipisahkan dengan sumber asli yang datang dari Nabi, Sahabat maupun Tabi'in. Pemilihan ini menyebabkan demarkasi penafsiran al-Qur'an karena membedakan sesuatu dapat disebut tafsir atau bukan tafsir. Kerangka Pemikiran ini berlangsung lama, mengakar dan mengkristal. Akibatnya kesahihan tafsir hanya dapat dicapai dengan logika induksi, berdasarkan empiris dan positivistik sehingga menyebabkan kejumudan berpikir.

Falsifikasi mengkritik atas pencapaian studi Al-dakhīl fi tafsir dalam penggalian kebenaran. Setidaknya ada tiga hal yang dipersoalkan falsifikasi kepada al-dakhīl fi tafsir dalam menguji keabsahan tafsir, yakni Metode Induktif, Demarkasi dan Thirdworld. Metode Induktif menyoal logika pengumpulan sumber tafsir yang seringkali dijadikan sebagai alat uji menentukan kebenaran. Demarkasi merupakan konsekuensi yang diakibatkan oleh proses verifikasi yang menyebabkan dikotomi antara tafsir dan bukan tafsir. Thirdworld mempersoalkan ketidakseraian antara dunia pertama, sebagai dunia materi, dunia kedua yang berkaitan dengan dunia psikis dan dunia ketiga, dunia produk kultural.

Keyword: Falsifikasi, Studi Al-dakhīl Fī tafsīr

Abstraction

This thesis shows that the falsification criticism of the interpretation can revitalize the objectivity of understanding the Holy Qur'an. Therefore, structuring efforts, reconstruction, and refutation of interpretive criticism methodology is very important to study, so that the treasury of the interpretation methodology can be analyzed academically, systematically, and adjectivally.

Some Islamic thinkers judge that there has been an infiltration on the interpretation of the Holy Qur'an. So that the interpretive purification is done with certain formulations which are called as a criticism of *al-dakhīl fi tafsir* methods. This method selective tests the sources of the interpretation of the Holy Qur'an which is not be done by inductive logic (*tawathur*) must be separated from the original source who came not only from the Prophet but also from *Sahabat* and *Tabiin*. This selection led to a demarcation of the interpretation of the Holy Qur'an because when we differentiate something can be called interpretation or non-interpretation. This framework lasts a long time, rooted, and crystallize. As a result, the validity of interpretation can only achieve by the logic of induction, based on empirical and positivistic so that it caused rigid thinking.

Falsification criticizes the study achievement of *al-dakhīl fi tafsir* in digging for the truth. At least there are three things questioned falsification to *al-dakhīl fi tafsir* in testing the validity of the interpretation, that is Inductive Methods, Demarcation dan the Third world. The Inductive Method is questioning the logic of gathering sources of interpretation which is often used as a test tool to determine the truth. The Demarcation is a consequence caused by the verification process which causes a dichotomy between interpretation and non-interpretation. And the Third world is questioning the incapability between the first world, as the material world, the second world related to the psychic world, and the third world, the world of cultural product.

Keyword: Falsification, *al-dakhīl Fi Tafsir* study

التجريد

توضح هذه الأطروحة أن النقد الكاذب للتفسير يمكن أن يعيد تنشيط موضوعية فهم القرآن. لذلك ، فإن الجهود المبذولة لهيكله منهجية النقد التفسيري وإعادة بنائها ودحضها مهمة جداً لدراستها ، بحيث يمكن تحليل تفسير منهجية التفسير أكاديمياً ومنهجياً وموضوعياً .

يرى بعض المفكرين الإسلاميين أنه كان هناك تسلل في تفسير القرآن. لذلك ، يتم إجراء التنقية التفسيرية بصيغة معينة تسمى طريقة النقد الدخيل في تفسير. هذه الطريقة تختبر بشكل انتقائي مصادر تفسير القرآن التي لا تنفذ بالمنطق الاستقرائي (التواتر) يجب فصلها عن المصادر الأصلية التي تأتي من النبي والصحابات والتابعين. أدى هذا الاختيار إلى ترسيم حدود تفسير القرآن لأن التمييز بين شيء ما يمكن تسميته بالتفسير أو عدم التفسير. إن إطار الفكر هذا طويل الأمد ، ويتجذر ويتبلور. نتيجة لذلك ، لا يمكن تحقيق صحة التفسير إلا من خلال منطق الاستقراء ، القائم على التجريبية والوضعية ، مما يسبب الارتباك والتفكير.

التزوير ينتقد تحقيق الدخيل في الدراسات التفسيرية في استخراج الحقيقة. هناك ثلاثة أمور يشكك فيها تزوير الدخيل في التفسير في اختبار صحة التفسير ، وهي الطريقة الاستقرائية ، والترسيم ، والعالم الثالث. الطريقة الاستقرائية وهي التساؤل عن منطق جمع مصادر التفسير الذي غالباً ما يستخدم كأداة اختبار لتحديد الحقيقة. ترسيم الحدود هو نتيجة لعملية التحقق مما يؤدي إلى انقسام بين التفسير وعدم التفسير. يشكك العالم الثالث في عدم التوافق بين العالم الأول باعتباره العالم المادي ، والعالم الثاني متعلق بالعالم النفسي ، بينما العالم الثالث هو عالم المنتجات الثقافية .

كلمة رئيسية : الدخيل في تفسير ، التزوير

UCAPAN TERIMA KASIH

Bismillahirrahmānirrahim

Segala puji bagi Allah Yang Maha Pengasih Lagi Maha Penyayang, bahwa atas taufiq dan hidayah-Nya maka penulis dapat menyelesaikan penyusunan tesis ini. Tesis berjudul :

Falsifikasi Nalar Tafsir Al-Qur'an (Studi Kritis al-dakhīl fī al-tafsīr)

disusun untuk memenuhi salah satu syarat guna memperoleh gelar Magister Strata satu (S.2) Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang.

Dalam penyusunan Tesis ini penulis banyak mendapatkan bimbingan dan saran-saran dari berbagai pihak sehingga penyusunan tesisi ini dapat terselesaikan. Untuk itu penulis menyampaikan banyak terima kasih kepada:

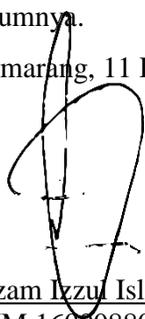
1. Yang terhormat Bapak Rektor Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang Prof. Imam Taufiq, M.Ag selaku penanggung jawab penuh terhadap berlangsungnya proses belajar mengajar di lingkungan Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.
2. Bapak Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang Prof.Dr.Ahmad Rofiq, M.Ag selaku penanggung jawab terhadap berlangsungnya proses belajar mengajar di lingkungan Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.

3. Bapak Dr. Hasyim Muhammad M.Ag sebagai dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang yang telah merestui pembahasan tesis ini.
4. Bapak Dr. H. Nor Ikhwan, M.Ag selaku ketua prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang yang telah bersedia mengarahkan dan membantu proses penyelesaian tesis.
5. Bapak Dr. H. M. Mukhsin Jamil M. Ag, dan Dr. Akhmad Arif Junaidi, M.Ag selaku dosen pembimbing I dan dosen pembimbing II yang telah bersedia meluangkan waktu, tenaga, dan pikiran untuk memberikan bimbingan dan pengarahan dalam penyusunan tesis ini.
6. Segenap dosen-dosen pascasarjana Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang yang telah memberikan segala ilmu kepada penulis sehingga sangat membantu dalam proses pembuatan tesis ini.
7. Khususnya kepada orang tua tersayang Abah Izzudin Amaith belio luarbiasa sebagai pembimbing dunia akhirat dan inspirasi dari judul tesis ini dan Ibu Siti Mahmudah yang selalu mendoakan kesuksesan anak - anaknya dan yang selalu memberikan motivasi dan semangat dalam menuntut ilmu sehingga penulis menjadi seperti ini. Semoga penulis dapat membalas jasa-jasa beliau dengan memberikan yang terbaik dalam segala hal.

8. Terima kasih kepada istri saya tercinta Nurul Fitriah, S.Psi.I dan anak- anak kami Abbas Makki Izzami, Izzazun Nuril Izzami, yang selalu memberikan semangat dan melengkapi kekurangan yang ada pada diri penulis sehingga mewarnai kehidupan penulis semakin ke depan semakin baik.
9. Teman-teman dari Pascasarjana jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir angkatan 2016 yang menjadi partner belajar, diskusi, dan menambah wawasan keilmuan penulis.
10. Berbagai pihak yang secara langsung maupun tidak langsung telah membantu baik dukungan moral maupun material dalam penyusunan tesis ini penulis mengucapkan jazakumullah ahsanal jaza'. Semoga Allah membalas pengorbanan dan kebaikan mereka semua dengan sebaik-baiknya balasan.

Pada akhirnya penulis menyadari bahwa penulisan tesis ini belum mencapai kesempurnaan dalam arti sebenarnya, namun penulis berharap semoga Tesis ini dapat bermanfaat bagi penulis sendiri khususnya dan para pembaca umumnya.

Semarang, 11 Desember 2020



Izzam Izzu Islami
NIM.1600088011

TRANSLITERASI ARAB LATIN

1. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan hurufdan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lain lagi dengan huruf dan tanda sekaligus.

Di bawah ini daftar huruf Arab itu dan transliterasinya dengan huruf latin.

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Sa	Ṣ	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ha	Ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	KH	ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	Ẓ	zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	es dan ye
ص	Sad	Ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Dad	Ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ta	Ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Za	Ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	koma terbalik (di atas)

غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Ki
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
ه	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

2. Vokal (tunggal dan rangkap)

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

a. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
---َ---	Fathah	A	A
---ِ---	Kasrah	I	I
---ُ---	Dhammah	U	U

b. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
--َـ ي	fathah dan ya`	ai	a-i
--ِـ و	fathah dan wau	au	a-u

3. Vokal Panjang (*maddah*)

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أَ	fathah dan alif	Ā	a dan garis di atas
يَ	fathah dan ya`	Ā	a dan garis di atas
يِ	kasrah dan ya`	Ī	i dan garis di atas
وُ	Dhammah dan wawu	Ū	U dan garis di atas

Contoh:

قَالَ - qāla
 رَمَى - ramā
 قِيلَ - qīla
 يَقُولُ - yaqūlu

4. Ta' Marbutah

Transliterasi untuk ta marbutah ada dua:

- a. Ta marbutah hidup

Ta marbutah yang hidup atau mendapat harakat fathah, kasrah dan dhammah, transliterasinya adalah /t/

- b. Ta marbutah mati:

Ta marbutah yang mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah /h/

Kalau pada kata yang terakhir dengan ta marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al serta bacaan kedua kata itu terpisah maka ta marbutah itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh:

رَوْضَةَ الْأَطْفَالِ - rauḍah al-atfāl
 المدينة المنورة - al-Madīnah al-Munawwarah
 طلحة - Ṭalḥah

5. Syaddah

Syaddah atau tasydid yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda syaddah atau tanda

tasydid, dalam transliterasi ini tanda syaddah tersebut dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh:

رَبَّنَا	-	rabbanā
نَزَّلَ	-	nazzala
الْبِرِّ	-	al-birr

6. Kata Sandang (di depan huruf syamsiah dan qamariah)

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf ال namun dalam transliterasi ini kata sandang dibedakan atas kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah dan kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariah.

- a. Kata sandang yang diikuti huruf syamsiah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf /l/ diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

- b. Kata sandang yang diikuti huruf qamariah

Kata sandang yang diikuti huruf qamariah ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai pula dengan bunyinya.

Baik diikuti oleh huruf syamsiah maupun huruf qamariah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan kata sandang.

Contoh:

الرَّجُلِ	-	ar-rajulu
السَّيِّدَةِ	-	as-sayyidatu
الشَّمْسِ	-	asy-syamsu
القَلَمِ	-	al-qalamu

7. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan dengan apostrof, namun itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Bila hamzah itu terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

تَأْخُذُونَ	-	ta'khuzūna
النَّوْءِ	-	an-nau'

8. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fi'il, isim maupun harf, ditulis terpisah, hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazimnya dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harakat yang dihilangkan maka dalam transliterasi ini penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

وَ إِنَّ اللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ	wa innallāha lahuwa khairurrāziqīn
فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ	fa aful kaila wal mīzāna
إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلَ	ibrāhīmul khalīl

9. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bila nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh:

وما محمد إلا رسول	Wa mā Muḥammadun illā rasul
إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ	Inna awwala baitin wuḍi'a linnāsi
الحمد لله رب العالمين	Alḥamdu lillāhi rabbil 'ālamīn

lallaẓī bi

Penggunaan huruf kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain, sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh:

نصر من الله وفتح قريب	Naṣrun minallāhi wa fathun qarīb
لله الأمر جميعا	Lillāhil amru jamī'an
و الله بكل شئ عليم	Wallāhu bikulli sya'in alīm

10. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tak

terpisahkan dengan Ilmu Tajwid. Karena itu, peresmian pedoman transliterasi Arab Latin (versi Internasional) ini perlu disertai dengan pedoman tajwid.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN DEKLARASI KEASLIAN	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
NOTA PEMBIMBING I	iv
NOTA PEMBIMBING II	v
HALAMAN ABSTRAK	vi
HALAMAN UCAPAN TERIMA KASIH	ix
HALAMAN TRANSLITERASI	xii
DAFTAR ISI	xviii

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	13
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	13
D. Kajian Pustaka	15
E. Metode Penelitian.....	19
F. Sistematika Pembahasan.....	21

BAB II FALSIFIKASI ILMU PENGETAHUAN

A. STRUKTUR ILMU PENGETAHUAN	24
1. Sejarah Perodesasi Ilmu	24
2. Embrio Positivisme: Dialektiaka rasionalisme dan Empirisme	29
3. Positivisme: Kemapanan Ilmu Pengetahuan.....	33
B. FALSIFIKASI SEBAGAI PENDEKATAN KEILMUAN	35
C. KRITIK FALSIFIKASI TERHADAP FILSAFAT ILMU PENGETAHUAN	43
1. Masalah Induksi	43
2. Masalah Demarkasi.....	49
3. Third World	53

BAB III AL-DAKHĪL FĪ AL-TAFSĪR

A. Pengertian al-Dakhīl.....	58
B. Geneologi al-Dakhīl fī al-Tafsīr.....	63
C. Faktor Perkembangan al-Dakhīl.....	71
D. Ragam al-Dakhīl dan Contohnya.....	75
1. al-Dakhi dalam Periwiyatan.....	75
a. al-Dakhi melalui Riwayat Hadith Maudhu'.....	76
b. al-Dakhīl Riwayat Israiliyyat.....	77
2. al-Dakhīl fī al-Ra'yi.....	79

BAB IV FALSIFIKASI NALAR TAFSĪR AL-QUR`ĀN

A. Positivisme Nalar Tafsir.....	82
1. Epistimologi Positivistik Pemikiran Tafsīr.....	82
a. Tahap Nalar Teologis Pemikiran Tafsīr.....	82
b. Tahap Nalar Metasik Pemikiran Tafsīr.....	86
c. Tahap positivistik Pemikiran tafsīr.....	87
2. Positivisme Studi al-Dakhīl: Menjaga Otentisitas Penafsiran.....	89
B. Kritik Falsifikasi terhadap Studi al-Dakhīl fī al-Tafsīr (Kritik atas Kritik).....	94
1. Metode Induktif sebagai purifikasi Interpretasi Al-Qur`an.....	94
2. Demarkasi Penafsiran al-Ashīlah dan al-Dakhīlah.....	99
3. Third World dan terbukanya Universalitas Al-Qur`an.....	102

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan.....	108
B. Saran.....	110

DAFTAR PUSTAKA.....	112
----------------------------	------------

DAFTAR RIWAYAT HIDUP.....	118
----------------------------------	------------

LAMPIRAN-LAMPIRAN.....	120
-------------------------------	------------

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Diskursus tafsīr muncul semasa Rasulullah saw hidup, dan diteruskan pada generasi sahabat, tābi'īn dan tābi'i at-tābi'īn.¹ Generasi ini kerap kali disebut generasi salaf,² dan setelahnya diistilahkan dengan generasi khalaf,³ sampai pada generasi mujaddid pada era ini.⁴

¹ Secara Historis Tafsīr merupakan proses menjelaskan, merinci dan memahami makna al-Qur'ān. Nabi Muhammad menjadi penafsir awal, karena beliau lah yang menerima risalah kewahyuan secara langsung dari Allah untuk dijelaskan kepada para sahabat. Lihat: *Manna' al-Qattan, Mābāhits fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (tt.: tpn, th.), h. 334.

² Istilah ini merujuk pada tiga masa, Masa hidup Nabi dan Sahabat, sekitar abad pertama Hijriah, masa tābi'īn, abad pertama hingga abad kedua hijriyah dan tābi'i at-Tābi'īn yakni abad kedua sampai ketiga Hijriyah. Lihat Said Agil Husain al-Munawwar dan Masykur Hakim, *I'jaz al-Qur'ān dan Metodologi Tafsīr*, (Semarang : Dina Utama, 1994), h.. 28. Bandingkan dengan Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsīr Al-Qur'ān di Indonesia* (Solo: PT. Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003), h.. 6-22

³Generasi ini ditandai dengan abad ketiga hijriyah sampai abad dua belas hijriyah. Lihat Said Agil Husain al-Munawwar dan Masykur Hakim, *I'jaz al-Qur'ān*, h. 28.

⁴ Muhammad Husain al-Dzahabi mengilustrasikan faktor penyimpangan dalam penafsiran terjadi karena beberapa hal. Di antaranya karena kepentingan madzhab tertentu, mengabaikan periwayatan, terlalu menggandrungi gramatika Bahasa Arab dan Alqur'an dipandang sebagai *hida'i* (petunjuk) oleh pemikir modern. Lihat Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Ittijāhat al-Munharifah fī*

Aktivitas menafsirkan al-Qur'ān semakin dinamis seiring dengan perubahan zaman dan kondisi dimana seorang penafsir menggunakan kecenderungan keilmuannya untuk memproduksi varian metode⁵ dan corak penafsirannya.⁶

Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm; Dawāfi' uha wa Daf'uhā, (Mesir: tp,tt.), h. 5-10.

⁵ Secara umum, Metode penafsiran al-Qur'ān diklasifikasikan menjadi empat. Pertama Metode *Ijmāli*, menafsirkan makna al-Qur'ān secara global. Kedua Metode *Tahlīli*, yaitu menerangkan ayat al-Quran dengan meneliti seluruh aspeknya dan mengungkap maksudnya, dimulai dengan menguraikan makna mufradat, kalimat, maksudnya dan merelasikan dengan ayat, surat menggunakan asbab an-nuzul dan riwayat yang mutawatir sampai Nabi, sahabat dan tabi'in. Ketiga, Metode *Muqāran*, menafsirkan al-Quran dengan merujuk penjelasan sebagian mufasir, selanjutnya membandingkan ijtihāt mereka dengan memberikan syarah, persamaan dan perbedaannya. Terakhir Metode *Mauwdhū'i*, yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Quran yang berkaitan dengan tema tertentu dengan cara mengkollektifkan ayat-ayatnya yang terpisah pada surah-surah lain. Lihat, 'Abd. al-Hayy al-Farmawi, *Al-Bidāyāh fī al-Tafsīr al-Maudhū'i; Dirāsah Tahlīliyyah Mauwdhū'iyah*. Cet. II. (Kairo : Maktabah Jumhuriyyah, 2002), h. 23-40.

⁶ Farmawi membaginya kedalam tujuh corak penafsiran Pertama, *Tafsīr bi al-Ma'tsur* yang menjelaskan antar ayat dalam al-Quran atau dari hadits Nabi saw. atau dari para sahabat dan tabi'in berdasarkan pendapat mereka. Kedua, *Tafsīr bi al-Ra'yi* yang menafsirkan al-Quran menggunakan ijtihad setelah mafhum disiplin ilmu pendukung seperti, ilmu bahasa Arab dan syair jahili, asbab nuzul, nasikh-mansukh, ilmu fiqh dan ushul fiqh. Tidak cukup dengan itu, Mufasir yang menggunakan corak ini harus punya keyakinan agama yang benar di dalam menafsirkan ayat al-Qur'an. Ketiga, *Tafsīr al-Fiqhi* yaitu Tafsīr yang diwarnai nuansa fikih. Keempat, *Tafsīr al-Shufi* yaitu Tafsīr yang punya spektrum tasawuf. Kelima, *Tafsīr al-Falsafi* yaitu Tafsīr al-Qur'ān yang terkontaminasi ilmu filsafat pada dinasti Abbasiyyah. Keenam, *Tafsīr 'Ilmi* yakni Tafsīr ayat-ayat yang dihubungkan dengan ilmu pengetahuan. Ketujuh, *Tafsīr Adab al-Ijtima'i* yaitu menafsirkan

Dalam kondisi seperti itu para ulama sangat antusias mengkaji metode-metode para mufassir sehingga muncul buku-buku yang berjudul *Manāhij al-Mufassirin*.⁷

Maraknya penulisan tafsīr tersebut memunculkan reaksi diantara para pemikir Islam untuk membangun kerangka baru (metodologi) dalam studi al-Qur'an dengan beberapa pendekatan kontekstual yang tidak tercover dalam 'ulum al-Qur'an.⁸ Sebab beberapa pemikir muslim meyakini, karya tafsīr dan pemikiran Islam sebelumnya lebih banyak berkuat pada persoalan bahasa dan perdebatan teologis,⁹ dan

ayat al-Quran dengan mempertimbangkan dan bermaksud memecahkan problem yang muncul di tengah masyarakat. Lihat, 'Abd. al-Hayy al-Farmawī, *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Maudhū'i; Dirāsah Tahlīliyyah Maudhū'iyyah*...h. 23-40.

⁷ *Manāhij al-Mufassirin* merupakan sekumpulan biografi para mufassir dan metode penafsiran mereka terhadap ayat-ayat al-Quran. Di antara buku-buku yang membahas tentang biografi dan metodologi Tafsīr al-Quran antara lain adalah Pertama, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirun* karya al-Dzahabi, kedua, *Al-Tafsīr wa Rijaluhu*, Muhammad al-Fadhl bin 'Asyur, Ketiga, *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Maudhu'i* karya 'Abd. al-Hayy al-Farmawī, keempat, *A'lam al- Dirāsah al-Qur'āniyyah fī khamisa 'Asyara Qarnan* karya Mustahafa al-Shawī al-Juwayni, Kelima, *Al-Madkhal ila Manāhij al-Mufasssirin* karya Muhammad al-Sayyid Jibril, dan lain sebagainya.

⁸ Ignaz Gholdziher mengkategorisasikan kecondongan mufassir dalam menafsirkan al-Qur'ān dalam lintas sejarahnya, yaitu studi Al-Qur'ān tradisional, studi Al-Qur'ān dogmatis, studi Al-Qur'ān mistik, studi Al-Qur'ān sektarian dan studi Al-Qur'ān modern. Ignaz Gholdziher, *Madzahib al-Tafsīr al-Islamī*, cet. Ke 2, (Beirut : Dar Iqra', 1983), h. 392.

⁹ Di antara contohnya, al-Zamakhshari (w. 538 H) dalam *Tafsīr Al-kasyafnya*, Ibn Katsir (w. 774 H.) dalam *al-Qur'ān al-Azim*, *Mafātih al-Ghayb*, karanyan ar-Rāzi (w. 606 H.),

cenderung *repetitive* (mengulang-ulang), dari *matan* ke *syarah*, (Penjelasan) *syarah* ke *hasyiyah* (catatan pinggir) dan kemudian kembali *mukhtasar* (ringkasan).¹⁰ Sehingga terkesan sekadar *puzzling*, menukil dari tafsīr-tafsīr sebelumnya, minus inovasi dan kreasi.

Bahkan lebih jauh, menurut Hassan Hanafi telah terjadi disorientasi penafsiran al-Qur'an yang terjadi pada beberapa sekterian Islam. Mereka tidak menafsirkan al-Qur'an untuk dijadikan pedoman (*hudan li an-nash*) melainkan sebagai alat untuk melegitimasi penguasaan disiplin ilmu dan madzhab tertentu, sehingga sulit dibedakan antara tafsīr dan al-Qur'annya sendiri.¹¹

Baydawi (w. 685 H.) dalam *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl, Ruh al-Ma'ani* karangan al-Alusi (w.1270 H.), dan lain sebagainya. *Masterpiece* tersebut dinilai para pemikir Islam modern sebagai tafsir yang tidak memperhatikan realitas, namun sibuk menuangkan kecenderungan ilmu mereka terutama teologi.

¹⁰ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistimologi Tafsīr* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008) h. 69

¹¹ Hassan Hanafi, *Method of Thematic Intrepretation of the Qur'an* dalam Stefan Wild (ed), *The Qur'an as Text* (New York: EJ. Brill, 1996) h.197. Pembahasan ini juga banyak dibahas oleh Husain al-dzahabi dalam dua karya besarnya. Lihat selengkapnya *al-ittijāhat al-Munharīfah fī Tafsīr al-Qur'ān*, dalam karyanya, dia mengurai dan mengkritisi varian penafsiran sekterian yang subjektif dan bercorak ideologis. Menurutnya, penafsiran seperti itu menjadikan al-Qur'ān terjebak pada kepentingan penafsir yang subjektif dan atomistik, sehingga kehilangan nilai universal al-Qur'ān dari al-Qur'ān itu sendiri. Yang kedua *al-Isrā'iliyāt fī al-Tafsīr wa al-Hadīth..*(Kairo: tp, tt) yang menarasikan ragam penafsiran yang bersumber dari ahli kitab yang bertentangan dengan ajaran Islam.

Contoh penyimpangan ini dilakukan oleh Ibnu Abī al-Hadid, tokoh khawarij terkemuka yang mengambil beberapa ayat al-Qur’ān seperti Q.S. Al-Māidah: 97, 44 dan Q.S. al-taghābun: 2, untuk mendukung ideologi madzhabnya terutama tentang hukuman bagi orang yang melanggar hukum Allah.¹² Penafsiran terhadap ayat ini tidak sesuai antara konteks dan relasinya.

Atas asumsi ini kemudian tidak sedikit yang menginfiltrasi berbagai macam ilmu interdisipliner terhadap penafsiran al-Qur’ān dengan dalih pembebasan atas kejumudan berpikir. Upaya pengkajian metodologi tafsīr yang mendalam yang dilakukan para pemikir Islam Kontemporer¹³ yang lebih tertarik untuk mengembangkan metodologi ketimbang melakukan penulisan tafsīr. Beberapa diantaranya metode tafsīr sastra tematik, metode Linguistik Arab dan gaya bahasa (*Asālib al-isti’māl*) Metode Gerakan Ganda (*Double Movement*) dan lainnya. Pemikir Islam modern menekankan

¹² Husain al-Dzahabi, *Al-Ittijāhat al-Munharīfah...* h..

¹³ Tiada ada patokan untuk menyebut istilah ini. Tetapi sebagian pakar berasumsi bahwa kontemporer similar dengan modern. Perkembangan Tafsīr kontemporer bersinambung dengan mas modern dimana Sebagian literasi merujuk pada pemikiran Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha yang kritis terhadap produk-produk penafsiran al-Qur’ān. Singkatnya, Penafsir kontemporer cenderung mengkontekstualisasikan makna ayat tertentu sembari mengadopsi ide dan prinsip universalnya. Lihat: Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsīr Al-Qur’ān Kontemporer dalam pandangan Fazlur Rahman* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), h.. 40.

pada signifikansi hubungan teks al-Qur'an dengan konteksnya.¹⁴

Paling tidak ada dua fokus dan keprihatinan muslim dewasa ini terkait dengan proses memahami al-Qur'an dewasa ini. Pertama, memahami al-Quran yang bersifat universal, karena proses globalisasi dan modernisasi yang menciptakan perubahan yang revolutif dan Kedua menelaah *basic conteption* al-Quran dalam menanggulangi pergeseran paradigma yang bersifat *normative* yang berhadapan dengan realitas yang bersifat empiris.¹⁵

¹⁴ Pendekatan ini digunakan oleh pemikir Muslim abad ke-20 seperti: Amin Khūli (w. 1966), Sayyid Qutb (w. 1966), Husain al-Tabataba'i (w. 1981), Muhammad al-Ghazālī (w. 1996), 'Aisha 'Abd al-Rahman (w. 1998), dan 'Abd Hayy al-Farmawi. Lihat Abdullāh Saeed, Ed., *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*. (London, Oxford UP in association with the Institute of Ismaili Studies, 2005), h.. 5

¹⁵ Amin Abdullāh, *Falsafah Kalam*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1995) h. 225. Secara kategorial, Amin Abdullāh membagi tiga pandangan tentang pemikiran Islam. Pertama, mode pemikiran *Absolutely absolute*, yang menganggap bahwa doktrin agama secara total bersifat *tawqifi*. Pendekatan kewahyuan lebih dominan dari rasionalitas, sehingga keilmuan keislaman bebas kritik karena merujuk waktu

Sementara pengetahuan rasional kerap kali dilabeli bid'ah. Konsekuensi logisnya, pemahaman menjadi kaku, tidak dinamis, fanatik (*ta'asub*) dan tendesius terhadap pemikiran yang bersebrangan (*al-'uqul al-mutanafisah*). Pola pikir ini mengabaikan pendekatan sosial dan budaya dalam memahami agama.

Kedua, Mode *absolutely relative*, yang mengasumsikan tata nilai dan aspek keagamaan sebagai fenomena sosial dan budaya biasa. Akibatnya secara psikologis menciptakan ketidakseriusan terhadap sakralitas agama, reduksionistik, hampa *inner life* dan

Sementara itu khazanah intelektual tradisional memusatkan pemikiran tafsir al-Qur'an pada sekitar teks dan memformat paradigma umat Islam. Kompleksitas ini menuntun pada situasi hermeneutis dalam menerjemahkan, dan menginterpretasikan ayat al-Qur'an agar mudah dipahami.¹⁶

Oleh karena maraknya metodologi penafsiran al-Qur'an baik yang bersumber pada ajaran al-Qur'an ataupun yang didasarkan pada kajian hermeneutis, tidak ada *controlling*, maka beberapa ulama—terutama mesir—menganggap ada banyak penyimpangan (*tahrīf*) dalam penafsiran al-Qur'an. Sehingga perlulah upaya pembersihan tafsir al-Qur'an dari segala bentuk yang menjadikan eksistensi tafsir menjadi tidak otoritatif karena nalar keislaman yang secara serampangan mempengaruhi dan menginternalisasi diskursus tafsir secara destruktif. Upaya ini

spiritualitas. Bahkan, lebih ekstrim, Dengan menganggap agama sebagai sumber konflik

Ketiga, Mode *relatively absolute*, yang berpandangan dalam pemikiran agama terdapat ruang *absolutely sacred* sekaligus ada ruang *relatively profane historis* pada saat yang sama. Pola pikir ini percaya terhadap ruang agama yang dapat saja salah (*falsifiable*) sehingga perlu proses dekonstruksi-rekonstruksi. Karena wacana keilmuan Islam menghadapi masalah dan tantangan yang tidak mudah, disamping model pemikiran baru mulai berkembang. Lihat: M. Amin Abdullāh, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h.82-90

¹⁶ Nur Ichwan, *Meretas Kesejarahan Kritis al-Qur'ān: Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd*, (Jakarta: Teraju, 2003) h. 59

melahirkan satu studi mandiri yang dikenal dengan Studi Al-dakhīl.

Terminologi al-Dakhīl fī al-tafsīr sendiri mulai dieksplorasi Universitas al-Azhar Mesir oleh Ibrāhīm Abdurrahman khālifah.¹⁷ Jamal Mustafā 'Abd al-Hamīd 'Abd al-Wahhāb al-Najjār,¹⁸ Abdul Wahhāb Fayid,¹⁹ dan lain-lain. Kerangka teori yang dihasilkan sesungguhnya hendak mengkritisi problematika dalam dunia tafsīr dan mencitakan tafsīr yang objektif, nirkepentingan dan mempunyai perangkat metodologis untuk memantapkan kajian ilmu tafsīr.

Al-dakhīl dalam sejarah perkembangannya diwarnai oleh mufasir masa tabi'in yang menginfiltrasi hal-hal baru ke dalam penafsiran al-Qur'an dengan kecenderungan sosio-histori-politik dan antropologi masing-masing, baik dari sisi periwayatan isrāīliyāt maupun periwayatan-periwayatan yang tidak merujuk sumber otentik, dalam kata lain lebih di dominasi akal (*ijtihad*) mufassir sendiri.

Dalam studi ini paling tidak Fayid membagi *Al-dakhīl* dalam dua kategori, pertama *dakhīl bi atsar* (riwayat) dan *dakhīl bil ra'yi*. *Dakhīl bil atsar* meliputi penafsiran al-Qur'an

¹⁷ Ibrāhīm 'Abd al-Rahman Muhammad Khalifah, *al-Dakhīl fī al-Tafsīr* (Kairo: tp, t.th.)

¹⁸ Jamal Mustafā 'Abd al-Hamīd 'Abd al-Wahhāb al-Najjār, *Usul al-Dakhīl fī Tafsīr Ayi al-Tanzīl* (Kairo: Universitas al-Azhar, 2007)

¹⁹ Abdul Wahab Fayid, *al-Dakhīl fī al-Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: tt, t.th)

dengan menggunakan hadist-hadist lemah (*dhā'if*) maupun hadist palsu (*Maudhu'*) dan penafsiran yang bersumber dari *Isrā'īliyyāt* (riwayat-riwayat yang bersumber dari ahl al-Kitab dan umat-umat terdahulu) yang menyimpang dari ajaran Islam. Sedangkan *al-Dakhīl bi al-ra'y*, yaitu penafsiran yang hanya berdasarkan pada akal dan teori-teori serta hawa nafsu (kepentingan) penafsir, tanpa memenuhi syarat-syarat dan metodologi *tafsīr bi al-ra'yi*.²⁰ Termasuk dalam kategori ini adalah penafsiran yang dilakukan oleh mereka yang tidak memenuhi syarat-syarat sebagai mujtahid.²¹ Jika sesuatu itu tidak sesuai maka sesuatu itu tergolong *dakhīl* yang harus ditolak.

Dari sinilah pertemuan titik singgung antara studi *Al-dakhīl* dan cita-cita pemikir kontemporer yaitu melakukan upaya pembebasan teks dari pengaruh luar yang

²⁰ Menafsirkan al-Qur'an diperbolehkan bagi para ulama kepada siapapun ketika telah memenuhi syarat-syarat tertentu. Misalnya, kemahiran dalam aspek kebahasaan seperti *nahw*, *sharf*, *balaghah*, *isytiqaq*, 'ilm al-ushul al-din', 'ilm qira'ah, juga mempunyai kemampuan untuk memahami perangkat ulūm al-Qur'ān seperti *asbab al-nuzul*, *nasikh mansukh*, dan lain sebagainya. Lihat: Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirun*, juz 1 (Beirut: Maktabah Mush'ab ibn 'Umayr al-Islamiyah), h. 189-191. Quraisy Shihab dalam *Membumikan al-Qur'ān* (Bandung: Mizan, 2006) menambahkan, setiap orang boleh menafsirkan al-Qur'an asalkan dilakukan dengan penuh tanggungjawab dan kesadaran untuk memulyaan agama Islam. h. 77

²¹ Abdul Wahāb Fayid, *al-Dakhīl fi al-Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* h. 13 juga Lihat Ibrahim Khālifah, *al-Dakhīl fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* .h. 13, Jamal Mustafa 'Abd al-Hamid 'Abd al-Wahhāb al-Najjār, *Usul al-Dakhīl fi Tafsīr Ayi al-Tanzīl*, h.

mempengaruhinya. Hanya saja perbedaan di antara keduanya terletak pada kerangka metodologi yang dibangunnya. Pemikir Islam kontemporer menghendaki adanya persentuhan al-Qur’ān dengan berbagai disiplin ilmu meskipun tidak datang dari Islam yang membuka ruang tafsīr dengan menganggap al-Qur’an sebagai teks, sementara dalam studi Al-dakhīl membedakan antara yang *al-ashil* (pokok—tidak tersentuh selain dengan perangkat ‘*Ulūm al-Qur’ān*) dan *al-Dakhīl* (menyimpang—menggunakan perangkat selain ‘*Ulūm al-Qur’ān*).

Tentu kedua studi ini menjadi paradoks dalam pencapaian kebenaran ilmiah. Kiranya falsifikasi Karl Popper bisa mengurai kerumitan ini. Falsifikasi memfokuskan penelitian ilmiah bukanlah pada pembuktian positif—seperti yang dilakukan kaum positivistik—namun pembuktian negatif. Selama suatu teori (kebenaran tafsīr) belum bisa difalsifikasi, maka teori tersebut akan dianggap benar. Maksudnya, keyakinan kebenaran terhadap tafsīr tersebut adalah tidak absolut, hanya merupakan keyakinan yang memadai dan bersifat tentatif.

Dalam meneropong studi al-Dakhīl dengan menggunakan pendekatan falsifikasi, akan difokuskan pada problem induksi, demarkasi, dan third world.²² Dalam

²² Lihat selengkapnya dalam Karl R Popper, *The Logic Of Scientific Discovery* (London and Newyork: Routledge, 1992).

problem induksi, Popper tidak sepakat dengan penerapan kesahihan generalisasi yang disandarkan kepada prinsip induksi. Falsifikasi memandang observasi dalam perspektif kaum positivisme logis sebagai prinsip pembentukan pengetahuan. Logika induktif inilah yang dijadikan rujukan atas penciptaan hukum umum dan mutlak berdasarkan kriteria kebermaknaan (*meaningfull*) dan ketidakbermaknaan (*meaningless*).

Positivisme memandang kebenaran suatu teori umum dapat dibuktikan dan ditentukan melalui prinsip verifikasi, bermakna atau tidakbermaknanya suatu teori bergantung pada kriteria dapat atau tidaknya dibenarkan secara empiris. Dalam kajian pemikiran Islam, penggunaan logika induksi ini akan mereduksi pemikiran-pemikiran besar yang tidak masuk dalam kategori yang dibentuk studi al-Dakhīl . Akibatnya semua pemikiran akan mubazir karena tidak masuk dalam standar yang telah ditetapkan.

Kedua masalah Demarkasi, Popper mengkritisi prinsip verifikasi yang dijadikan sebagai demarkasi (garis pemisah) kebermaknaan (ilmu) dan ketidakbermaknaan (bukan ilmu) dengan berdasarkan prinsip kemungkinan untuk diverifikasi. Popper selalu menghindari demarkasi tersebut.²³

²³ Alfons Taryadi, *Epistemologi Pemecahan Masalah Menurut Karl Popper*, (Jakarta : PT. Gramedia Pustaka Utama, 1991) h. 67

Masalah ini dalam interpretasi al-Qur'an akan menciptakan dua pernyataan diterima (*maqbul*) atau ditolak (*mardud*).

Ketiga, dunia ketiga, Popper membedakan realitas sebagai dunia kesatu yang berupa faktualitas fisik dunia; dunia kedua yang berupa segala kenyataan dan kejadian psikis manusia; dan dunia ketiga yang berupa teori, hukum dan hipotesa ciptaan manusia dan sinergitas antara dunia kesatu, dunia kedua dan bidang kebudayaan, seni, metafisika, agama, dan lainnya termasuk di dalamnya adalah tafsir al-Qur'an.

Maka dengan demikian, kerangka pemahaman falsifikasi Karl Popper, semua aspek yang masuk dalam tafsir bisa digunakan sebagai pengakuan keilmuan dan mendapat penafsiran yang komprehensif dan memperoleh kedalaman ayat-ayat al-Qur'an. Adanya Al-dakhil menjadikan fenomena penafsiran yang *variatif* dan *relative* disebabkan karena manqulisasi periwayatan, perkembangan ilmu pengetahuan dan situasi kondisi yang terjadi pada zaman sekarang menuntut adanya perubahan penafsiran yang *multi opened*, dinamis, tidak kaku dan tidak mengalami dehidrasi penafsiran menuju kepada integralisasi pemahaman isi Al-Qur'an secara menyeluruh.

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana Diskursus *Al-dakhīl fī tafsīr* dalam Studi Ilmu Al-Qur`ān?
2. Bagaimana kritik falsifikasi Karl R Popper terhadap *Al-dakhīl fī tafsīr*?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Untuk mengetahui diskursus *Al-dakhīl fī tafsīr* dalam studi Ilmu Al-Qur`ān.
2. Untuk mengetahui kritik Falsifikasi Karl R Popper terhadap *Al-dakhīl fī tafsīr*.

Thesis ini diharapkan memberikan kontribusi positif, baik secara teoritis, praktis maupun teologis.

a. Manfaat secara teoritis

- 1) Memahami secara mendalam basis keilmuan dan episteme yang membentuk pemikiran dan gagasan Falsifikasi.
- 2) Memberikan pengetahuan baru tentang tradisi kritik tafsīr al-Qur'an dalam bentangan sejarah Umat Islam dan Barat.
- 3) Memberikan rumusan metodologis tentang model dan langkah kritik tafsīr yang mampu memotret teks al-Qur'an secara holistik sehingga dapat menangkap-atau setidaknya—mendekati objectivitas.

b. Manfaat secara praktis

- 1) Dapat digunakan sebagai masukan untuk memformulasi dan mengembangkan sistem pembelajaran pendekatan ilmu-ilmu keislaman.
- 2) Dapat digunakan sebagai masukan untuk mengembangkan sistem pembelajaran studi al-Qur'an.
- 3) Dapat digunakan sebagai instrumen untuk menyusun kitab tafsir yang objektif dan aktual.

c. Manfaat teologis

Thesis ini diharapkan dapat berguna bagi umat Islam secara umum, keyakinan theologis tentang keotentikan dan kesakralan al-Qur'an semakin kuat. Dengan falsifikasi, perkembangan keilmuan Islam terutama dalam bidang tafsir, tidak kaku dan berorientasi pada kebutuhan zaman. Di samping mengandung *value system* dan *way of live*, hasil falsifikasi terhadap bangunan pemikiran studi al-dakhil tafsir al-Qur'an tidak akan menghilangkan keimanan dalam ajaran keagamaan, justru menjadi pembendaharaan metode keilmuan Islam terutama tafsir.

D. Kajian Pustaka

Secara umum penelitian ilmiah tentang Falsifikasi Karl R Popper terhadap studi *al-Dakhīl fī Tafsīr*, belum penulis temukan. Artikel-artikel yang bertebaran dalam jurnal-jurnal penelitian seperti tulisan Komaruddin, *Falsifikasi Karl Popper dan Kemungkinan Penerapannya dalam Keilmuan Islam*,²⁴ Edi Susanto, *Pendekatan Kritis Dalam Islamic Studies, (Mempertimbangkan Falsifikasi Karl R. Popper)*,²⁵ dan artikel yang lain, hanya sekadar memberikan gambaran umum terhadap bangunan keilmuan Islam, tidak mendalam untuk mengkaji objek keilmuan Islam tertentu, semisal tafsīr.

Penelitian ini mencoba meneliti penerapan Falsifikasi terhadap studi al-Qur'an, yang menspesifikan pada kerangka epistemologi *al-Dakhīl fī Tafsīr*. Karena Popper tidak pernah bersinggungan langsung dengan studi Al-Qur'an, maka perlulah jembatan keilmuan yang menghubungkan diantara metodologi Falsifikasi dan studi tentang *al-Dakhīl fī tafsīr* ini.

Dalam buku-buku *'Ulum al-Qur'an* klasik seperti *al-Burhan fī 'Ulum al-Qur'an* karya al-Zarkashi (745-794), *al-itqan fī 'Ulum al-Qur'an* karya al-Suyuti (w. 911 H),

²⁴ Lihat Komaruddin dalam Jurnal at-Taquaddum, Volume 6, Nomor 2, Nopember 2014 h. 444

²⁵ Edi Susanto, Pada Jurnal KARSA, Vol. X 894 No. 2 Oktober 2006 h. 894

Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an karya al-Zarqani (w. 1367 H), mengkaji tentang karakter tafsir yang terpuji (*mahmud*) dan tercela (*madhmum*), syarat-syarat mufasir dan tolak ukur sebuah penafsiran bisa diterima atau ditolak. Namun sistem penguraiannya sangat singkat dan belum tersusun secara sistematis.

Adapun dalam bentuk literasi ilmiah yang peneliti bisa dapatkan antara lain, *al-ittijahat al-Munharifah fi Tafsir al-Qur'an al-Karim* (1966) karya Muhammad Husain Al-Dhahabi, *al-Dakhil fi al-tafsir* (1966) Karya Ibrahim 'Abd al-Rahman Muhammad Khalifah, *Al-Asil wa al-Dakhil fi Tafsir al-Qur'an wa Ta'wilih: Riwayah wa Dirayah* (1995) karya 'Abd al Ghafur Mahmud Mustafa Ja'far, *al-Dakhil fi Tafsir al-Qur'an al-Karim* (2005) karya Husayn Muhammad Ibrahim Muhammad 'Umar, *Usul al-Dakhil fi Tafsir Ayi al-Tanzil* (2009) karya Jamal Mustafa 'Abd al-Hamid 'Abd al-Wahhab al-Najjar, *al- Dakhil fi al-tafsir al-Qur'an al-Karim* (1978) karya Abdul Wahab Fayid.

Terkait dengan literasi kritik yang dapat penulis temukan, diantaranya, Amin Khuli, *al-tafsir: Ma'alim Hayatihi Manhajuhu al-Yawma* (1962) Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (1982), Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Dini* (1994) dan *Mafhum al-Nas: Dirasah Fi 'Ulum al-Qur'an* (1994) serta *Ishkaliyyat al-Qira'ah wa Aliyat al-Ta'wil* (2005); Mohammad Arkoun, *Min al-Ijtihad*

Ila Naqd al-'Aql al-Islami (1991) dan *al-Fikr al-Islami: Naqd wa Ijtihad* (1998). Buku-buku tersebut menjelaskan signifikansi kritisisme sebuah penafsiran dengan pendekatan yang berbeda, semisal hermeneutika. Meskipun demikian ide dan kerangka metodologi yang tertera cukup inspiratif walaupun Sebagian mufasir Islam belum bisa menerimanya. Oleh karenanya pantaslah untuk teliti dan didalami agar beriringan dengan kekayaan disiplin ilmu tafsir.

Disertasi dengan judul *Realitas al-Dakhīl dalam Al-Qur'an dan Tafsīrnya Departemen Agama RI Edisi 2004* karya Ibrahim Syuaib (2007) juga patut diperhitungkan. Syuaib menekankan analisa terhadap fenomena tafsīr infiltratif (*al-Dakhīl*) yang terdapat dalam kitab Tafsīr terbitan Kementerian Agama edisi 2004.²⁶ Hanya saja perhatiannya masih parsial, yaitu *al-Dakhīl bi al-ma'thur* dengan menyebutkan status riwayatnya saja

Ecep Ismail juga meneliti tentang *Kritik Metodologi Tafsīr: Studi al-Dakhīl dalam Tafsīr Mafatih al-Ghayb* (2008). Penelitiannya memfokuskan pada studi *al-Dakhīl* yang terdapat dalam tafsīr *Mafatih al-ghayb* karya Fakhr

²⁶ Lihat Ibrahim Syuaib Z, *Realitas al-Dakhīl dalam Al-Qur'ān dan Tafsīrnya Departemen Agama RI Edisi 2004*. Disertasi SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, tahun 2007, tidak diterbitkan.

al-Din al-Razi, baik *al-Dakhīl al-naqli* maupun *al-Dakhīl al-ra'yi*.²⁷

Muhammad Ulinnuha dalam disertasinya meneliti *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsīr: Studi Buku al-Dakhīl Karya Fayed (1936-1999M)* (2015). Dalam disertasi ini, Ulinnuha juga memfokuskan pada kritik studi al-Dakhīl dalam karya Fayed, *al-Dakhīl fi al-tafsīr al-Qur'an al-Karim*.

Dengan Demikian, belum ada tulisan yang secara spesifik menyajikan metode falsifikasi terhadap *Studi Al-dakhīl fi Tafsīr*. Oleh karenanya, tesis ini mengembangkan peta kajian yang dikembangkan oleh Karl R Popper yang akan difokuskan pada masalah induksi, demarkasi dan dunia ketiga.

Dari sisi pendekatan peneliti menggunakan buku Karl R Popper, *The Logic Of Scientific Discovery*,²⁸ *Conjectures And Refutations: The Growth Of Scientific Knowledge*,²⁹ *Realism And The Aim Of Science*,³⁰ *The Open*

²⁷ Lihat selengkapnya pada Ecep Ismail, *Kritik Metodologi Tafsīr: Studi al-Dakhīl dalam Tafsīr Mafātih al-Ghayb* (Bandung: Lemlit UIN Sunan Gunung Djati, 2008)

²⁸ Karl R Popper, *The Logic Of Scientific Discovery* (London : Routledge, 1992).

²⁹ Karl R. Popper, *Conjectures and Reputations: The Growth of Scientific Knowledge*. (London: Routledge and Kegan Paul, 1972)

³⁰ Karl R Popper, *Realism And The Aim Of Science* (London : Routledge, 1992).

Society And Its Enemies,³¹ *Elend Des Histirisismus*, diterj. *gagalnya historisme*.³²

E. Metode Penelitian

Studi ini merupakan *library research* (penelitian kepustakaan), sehingga mengandalkan pada data-data dari berbagai literatur, baik primer maupun sekunder. Dengan demikian metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif, yang menekankan aspek kekuatan narasi, bukan kekuatan angka seperti pada metode kuantitatif.³³

Jenis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data kepustakaan. Data primernya berupa karya-karya tentang studi Al-dakhīl, diantaranya kitab *al-ittijahāt al-Munharīfah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (1966) karya Muhammad Husayn Al-Dzahabi, *al-Dakhīl fī al-tafsīr* (1966) Karya Ibrahim 'Abd al-Rahman Muhammad Khālifah, *Al-Asil wa al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'an wa Ta'wīlih: Riwāyah wa Dirāyah* (1995) karya 'Abd al Ghāfur Mahmud Mustāfā Ja'far, *al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (2005) karya Husayn Muhammad Ibrāhīm Muhammad 'Umar, *Usul al-Dakhīl fī Tafsīr Ayi al-Tanzīl* (2009) karya Jamāl Mustāfā 'Abd al-Hamīd 'Abd al-Wahhāb al-Najjār, *al-Dakhīl fī al-tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (1978) karya Abdul

³¹ Karl R Popper, *The Open Society And Its Enemies* (London: Princeton, 2013).

³² Karl R Popper, *Elend Des Histirisismus*, diterj. *gagalnya historisme* (Jakarta: LP3ES, 1985)

³³ Burhan Bungin, *Metode Penelitian Kualitatif* (Jakarta: Rajawali Press, 2001)

Wahāb Fayīd. dan buku Karl R Popper, *The Logic of Scientific Discovery, Conjectures and Refutations : The Growth of Scientific Knowledge, The Open Society and Its Enemies, Realism and The Aim of Science, Elend Des Histirisismus*, diterj. *gagalnya historitas*. Sedangkan data sekundernya, berupa karya-karya lain yang langsung atau tidak langsung terkait dengan tema tersebut.

Metode pengumpulan data yang digunakan adalah metode dokumentasi, dalam arti mengkaji dokumen-dokumen tertulis, baik yang primer maupun yang sekunder. Kemudian, hasil telaahan tersebut dicatat dalam *computer* sebagai alat bantu pengumpulan data. Setelah data terkumpul dilakukan analisis data dengan menggunakan tehnik analisis isi (*content analysis*). Teknik ini mendasarkan kerjanya pada proses inferensial guna menciptakan sebuah jalinan keterkaitan antara berbagai data untuk menjawab pertanyaan yang dijadikan target kajian.

Untuk desain kajian penelitian ini, falsifikasi yang dipergunakan dalam penelitian ini akan dilakukan dengan langkah yang pertama, setelah proses pengumpulan data rampung, kemudian data direduksi agar mendapatkan pengetahuan yang fokus pada rumusan masalah yang akan digali. Kedua, data dideskripsikan dengan merangkai data tersebut menjadi teks naratif. Pada saat merangkai data menjadi teks naratif, juga dilakukan analisis data melalui teknik analisis isi dan dibangun teori-teori yang siap untuk diuji kembali kebenarannya. Ketiga,

setelah proses deskripsi selesai, kemudian dilakukan proses penyimpulan. Penarikan kesimpulan akan selalu diverifikasi agar kebenarannya teruji. Baik proses reduksi (seleksi data), proses deskripsi, dan proses penyimpulan, dilakukan secara berurutan, berulang-ulang, terus-menerus dan susul-menyusul, agar kajian ini mendapat hasil yang akurat. Keempat, kemudian, sebagai tahap akhir, disusunlah sebuah teks naratif kedua, yang berupa sebuah laporan akhir.

F. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini terdiri dari lima bab sebagai berikut:

Bab I Pendahuluan berisi Latar Belakang Masalah yang menjelaskan alasan penulis mengangkat tema falsifikasi Nalar Al-Qur`ān; studi kritis atas Al-dakhīl fi tafsīr ; perumusan masalah dan pembatasan masalah yang menjelaskan rumusan masalah sekaligus pembatasannya agar pembahasan penelitian ini terfokus dan terstruktur ; Penelitian Terdahulu yang Relevan (Kajian Pustaka) yang mereview kajian-kajian terdahulu terkait tema Al-dakhīl fi tafsīr. Kajian Pustaka dilakukan untuk menentukan posisi studi yang sedang dilakukan. selanjutnya, Tujuan dan Signifikansi Penelitian menjelaskan alasan pentingnya penulis melakukan studi ini; metode dan langkah penulisan tesis ini serta langkah-langkah yang ditempuh di dalamnya terkait data penelitian, dan sistematika penulisan yang menjelaskan logika/argumentasi pembab-an dalam penulisan.

Bab II Diskursus metodologi Falsifikasi Karl R Popper merupakan bab yang menjadi kerangka teoritis bagi penulisan tesis ini. Garis besar penjelasan dalam bab ini terfokus pada masalah induksi, demarkasi dan dunia ketiga. Bab ini memuat sub bab yang berisi tentang biografi dan pemikiran Karl R Popper, karena pandangan studi tentang kredibilitas tokoh menunjukkan kelayakan penelitian. Kemudian kerangka epistemologi yang dimulai dari akar historis problem keilmuan di Barat, membahas beberapa persoalan sejarah pembentukan dan dinamika ilmu pengetahuan sampai pada saat dimana Karl R Popper memamerkan falsifikasi sebagai perangkat metodologi.

Bab III Studi *al-Dakhīl fi tafsīr* merupakan epistemologi dalam penelitian ini. Dalam bab ini akan diterangkan pembagian dan macam-macam studi *al-Dakhīl* secara umum kemudian dilanjutkan pandangan beberapa mufasir atau pemikir Islam mengenai asal-usul penyimpangan dalam tafsīr, baik dari masa sahabat, tabi'in, tabi'-tabi'in sampai pada pemikiran di era kontemporer terutama pada tema *al-Dakhīl fi tafsīr bi ra'yi*.

Bab IV Falsifikasi Nalar Al-Qur`ān memfokuskan pembahasan tentang respon falsifikasi terhadap studi Al-dakhīl sebagai upaya pencarian kebenaran yang meliputi sebagai berikut; masalah induksi dalam pemikiran *mufasssir* kita, pada persoalan ini peneliti hendak memaparkan

geneologi sumber pengetahuan tafsir yang berkembang dewasa ini, kemudian menerapkan falsifikasi terhadap kerangka induksi yang memunculkan positivisme dalam Islam diantaranya memunculkan diferensiasi apa yang disebut dengan *pure sciene* dan *psudo sciene*. Dilanjutkan dengan memberi gambaran dan cita-cita dunia ketiga dalam pemikiran penafsiran al-Qur'an. Falsifikasi pada akhirnya akan merekonstruksi bangunan keilmuan yang bersifat objek materiil sehingga sampailah pada kesimpulan sebuah teori bukanlah kebenaran.

Bab V Penutup berisi hasil penelitian yang disajikan dalam bentuk kesimpulan dan implikasi penelitian serta saran bagi penelitian selanjutnya.

BAB II

FALSIFIKASI ILMU PENGETAHUAN

A. STRUKTUR ILMU PENGETAHUAN

1. Sejarah Periodisasi Ilmu

Pada dasarnya Ilmu pengetahuan bertumbuh kembang sebagai implikasi dari ikhtiyar manusia dalam memahami dan menyelesaikan realitas kehidupan dan alam semesta dan mengembangkan dan menjaga pencapaian manusia sebelumnya. Upaya itu terakumulasi secara sistematis hingga membangun tubuh dan struktur ilmu pengetahuan yang mapan.

Struktur tubuh ilmu pengetahuan tidak terjadi secara spontan, tetapi berubah-ubah sesuai dengan perubahan manusia baik dalam mengklasifikasikan dirinya, memahami alam semesta maupun dalam cara mereka berpikir. Perkembangan ilmu pengetahuan sampai masa ini terjadi secara evolutif. Untuk memahami sejarah perkembangan ilmu lebih mendalam, dibutuhkan diferensiasi dan klasifikasi ilmu secara periodik, karena setiap masa menunjukkan kekhasan dalam perkembangan ilmu pengetahuan.³⁴

³⁴ Pada dasarnya, pembagian ilmu sebagai akibat perkembangan ilmu telah diawali pada zaman dahulu. Akan tetapi, baru pada abad XVII pembagian ilmu semakin jelas dan menimbulkan spesifikasi tersendiri yaitu adanya kecenderungan

Secara teoritis perkembangan ilmu pengetahuan mengindik kepada peradaban Yunani. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor, di antaranya adalah kekayaan intelektual yang meliputi kesusastraan, mitologi Yunani dan pengaruh ilmu pengetahuan yang berdiaspora hingga Timur Kuno. Perubahan ilmu pengetahuan di setiap masa lebih disebabkan transisi pemikiran mitologis menjadi pemikiran yang rasionalis.³⁵ Manusia menjadi lebih kreatif, proaktif dalam menjadikan alam sebagai objek pengkajian dan penelitian.

August Comte³⁶ membagi perjalanan ilmu manusia dari fase teologis, menuju fase metafisis dan

untuk memilah-milah ilmu kedalam berbagai disiplin ilmu. Lihat: Suwardi Endraswara, *Filsafat Ilmu; konsep, sejarah dan Pengembangan Metode Ilmiah* (Yogyakarta; CAPS, 2017) h. 51

³⁵George J. Mouly, *Perkembangan Ilmu, dalam Ilmu dalam Perspektif: Sebuah Kumpulan Karangan Tentang Hakekat Ilmu*, Jujun S. Suriasumantri, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991), h. 87

³⁶Auguste Comte lahir pada tanggal 19 Januari 1798 di Montpellier, Perancis dan meninggal pada 5 September 1857 di Paris diakibatkan oleh penyakit kanker di perutnya. George Ritzer, *Teori Sosiologi: Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmodern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014) h. 26. Comte memiliki gagasan beserta Henry de Saint-Simon di dalam filsafat positif (positivisme). Meskipun SaintSimon memperkenalkan istilah positivisme kali pertama namun Comtelah yang mempopulerkannya menjadi istilah baru dalam percaturan filsafat ilmu.

berakhir pada fase positif.³⁷ Pada fase teologis (tahapan agama dan ketuhanan) manusia meyakini adanya kuasa-kuasa adikodrati yang mengatur semua gerak dan fungsi yang mengatur alam ini. Periode tersebut terpola pada tiga periode yaitu animisme, politeisme dan monoteisme.³⁸ Pada skala ini manusia menerangkan fenomena yang terjadi dengan menyandarkan pada kuasa Tuhan atau Dewa-dewa.

Selanjutnya pada periode metafisis (tahapan filsafat), kuasa adikodrati itu tergantikan oleh konsep-konsep abstrak, seperti “kodrat” dan “penyebab”.

³⁷ Polarisasi tahapan Ilmu tersebut merupakan implikasi logis dari adanya fase perkembangan ilmu itu sendiri, terutama dikarenakan adanya perbedaan mengenai objek yang menjadi lapangan pembicaraan setiap disiplin ilmu. Ilmu yang mempelajari gejala-gejala alam (fisik) yang bersifat umum, relatif tetap dan mudah dikontrol berada dalam kategori yang disebut ilmu alam (ilmu empiris analitis), sementara ilmu yang mempelajari manusia, baik secara individu maupun kelompok sosial beserta gejala sosial yang menyertainya, serba kompleks dan rumit berada dalam kategori ilmu lain yang disebut ilmu-ilmu sosial (ilmu historis-hermeneutis).

³⁸ lebih lanjut dia menerangkan tahap animisme, manusia menarasikan gejala yang dialaminya dalam kehidupan sebagai perilaku dewa-dewi, hantu dan berbagai makhluk halus. Fase inilah pola pikir mitosentris masih sangat kuat menghinggapi pemikiran orang Yunani sehingga membentuk logosentris. Misalkan, peristiwa gempa bumi pada saat itu tidak dianggap fenomena alam biasa, namun Dewa Bumi lah yang sedang menganggukkan kepalanya. Sampai akhirnya filsafat mengemuka, gejala gempa tidak lagi dianggap sebagai aktivitas dewa, tetapi aktivitas alam yang terjadi karena hukum kausalitas. George J. Mouly, *Perkembangan Ilmu, dalam Ilmu dalam Perspektif*, h. 88

Pada tahapan inilah manusia menarasiakan fenomena-fenomena dengan pengetahuan metafisika seperti esensi, substansi, kausalitas, eksistensi dan aksiden. Selanjutnya beralih pada fase positif (tahap positivism) manusia memproteksi diri pada fakta yang nampak dan menentukan korelasi antara fakta yang berlandaskan observasi dan kemampuan rasio. Pada fase ini gejala alam dijelaskan oleh akal budi berlandaskan hukum-hukumnya yang dapat dibuktikan, diuji dan ditinjau secara empiris. Penjelasan tersebut memproduksi pengetahuan yang instrumental. Namun pengetahuan selalu bersifat tentatif, dan tidak absolut. Oleh sebab itu, semangat positivisme menampakkan keterbukaan yang kontinyu terhadap data baru atas dasar pengetahuan yang dapat ditinjau ulang.³⁹

Tahap	Evolusi Pengetahuan	Landasan Pengetahuan	Otoritas Pengetahuan	Fase peradaban	Struktur Masyarakat
Teologis	Fiktif, Supranatural,	Kepercayaan, Kebiasaan	Para Tokoh Kepercayaan, Militer, kependetaa	Mesir Kuno-Abad Pertengahan	Masyarakat teologis, masyarakat primitif,

³⁹ Koento Wibisono, *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positivisme Auguste Comte* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1983) h. 1-2

			n	an	militarisme
Metafisik	Abstrak, spekulatif filosofis, metafisis-kritis	Filsafat, Konsep Absolut	metaphysician, Pemikir, pembicara agama, juru hukum (legalistik)	Abad kedelapan belas	Masyarakat dogma, masyarakat agraria
Positif	Ilmiah, Empiris	Logika Rasional, Observasi Ilmiah	Ilmuwan, usahawan Industri, filosof positif	Abad modern (revolusi Perancis)	Masyarakat industri, masyarakat ilmiah

Tabel 1. Tahapan Evolusi Pengetahuan Manusia dan Masyarakat⁴⁰

Perumpamaan perbedaan dan transisi pemikiran dari tiap fase tersebut, dapat diamati semisalnya dari keterangan mengenai “fenomena hujan”. Pada periode teologis, fenomena ini dideskripsikan sebagai perlakuan dewa langit atau Tuhan yang agung. Dalam tahap

⁴⁰ Lihat: Muhammad Chabib, *Hukum Tiga Tahap Auguste Comte dan Kontribusinya Terhadap Kajian Sosiologi Dakwah*, Nalar: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam Vol. 3, No. 1, Juni 2019 h. 20

metafisis, hal ini akan dijelaskan sebagai manifestasi dari hukum alam yang tidak dapat diubah. Dan dalam tahap positif, fenomena tersebut akan dijelaskan sebagai hasil dari kombinasi tertentu dan tekanan-tekanan udara, kandungan kadar air, kecepatan angin, kelembapan dan suhu.

2. Embrio Positivisme: Dialektika rasionalisme dan empirisme.

Surutnya pengaruh ajaran Ketuhanan dalam hukum alam menjadikan proses rasionalisasi bidang-bidang kehidupan makin mengemuka. Inilah yang menjadi pijakan bangsa beralih menuju era Rasionalisme.⁴¹ Pada Abad pertengahan kajian metafisis mendominasi. Fenomena alam diyakini berasal dari kekuatan-kekuatan yang menentukan kehidupan manusia. Kerangka Pikir seperti ini mendominasi dan diakui sebagai dogma. Manusia meyakini ajaran agama tanpa verifikasi rasionalistik dan bukti konkret berbasis fakta. proses berpikir tersebut muncul sebagai konsekuensi dominasi pemuka agama yang menjalin kebersamaan

⁴¹ Rasionalitas adalah metode penggalian pengetahuan yang tidak mendasarkan atas kecakapan indra namun melalui intuisi rasional. Tokoh sentral penggalian kebenaran dalam metode ini yaitu Plato. Ia menganggap pengetahuan dapat diperoleh dari proses pemikiran rasional yang teratur.

dengan kepentingan mengokohkan kekuasaan oleh Imperium Romawi di Eropa.

Setelah dominasi dogma rampung, fase berikutnya beralih pada Abad Pencerahan (*renaissance*) yang terjadi dari tahun 1650 hingga awal 1800-an.⁴² Era ini menggambarkan kondisi manusia yang telah dicerahkan dan dibebaskan pikirannya dari ikatan doktrin agama sehingga mampu meoptimalkan peran akal budi dan rasionya untuk memformat kehidupan sosial bersama. Sejak abad keenam belas belunggu keagamaan tidak mampu mengikat ilmu-ilmu alam. Sehingga membuka ruang ilmu-ilmu alam untuk merealisasikan tujuan-tujuan kemanusiaan melalui observasi, eksperimen, komparasi dan falsifikasi empiris.

Atas asumsi ini muncul wacana filsafat yang menjadi topik pada abad ketujuh belas yakni persoalan epistemologi yang membahas tentang bagaimana manusia mendapatkan pengetahuan dan apakah media

⁴² istilah ini disebut sejarawan untuk merujuk fase kebangkitan intelektual di Eropa, khususnya di Italia selama abad ke-15 dan ke-16. Ada semacam gairah menghidupkan kebudayaan klasik, yang pada saat ini didominasi oleh otoritas gereja. Mereka menelusuri kebudayaan klasik yang dibangun dalam peradaban Yunani. Sampai pada titik dimana filsafat modern yang meletakkan dasar penemuan ilmiah yang mengarahkan filsafat mampu menguasai lingkungannya. Lihat: Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013 edisi revisi), h. 50.

yang paling memadai untuk mencapai pengetahuan yang shahih, serta apa yang dimaksud dengan kebenaran itu sendiri. Sejumlah pertanyaan ini menciptakan aliran rasionalisme dan empirisme. Aliran rasionalisme memandang sumber pengetahuan yang memadai dan dapat dipercaya adalah akal (rasio). Pengetahuan itu harus dicari dalam alam pikiran atau rasio itu (*in the realm of the mind*).⁴³ Sedangkan aliran empirisme mengandang sumber pengetahuan yang memadai adalah pengalaman yang berkaitan dengan dunia dan pengalaman pribadi manusia.⁴⁴ Dialektika dua aliran ini yang kemudian melahirkan aliran filsafat positivisme yang dipopularkan oleh Comte.

Filsafat tersebut juga disebut filsafat empirisisme-kritis yang menyatakan pengamatan harus berdampingan dengan teori. Metode positif menekankan pandangannya pada hubungan antara fakta. Signifikansi problem filsafat terletak pada bagaimana korelasi antara gejala yang satu dengan gejala yang lain.

Validitas ilmu-ilmu pengetahuan disusun berdasarkan fakta-fakta yang dihimpun melalui observasi, tidak ada suatu ilmu yang dibuat manusia bisa

⁴³ Alfons Taryadi, *Epistemologi Pemecahan Masalah menurut Karl Raimund Popper*, (Jakarta, Gramedia, 1991) h 19.

⁴⁴ Alfons Taryadi Taryadi, *Epistemologi Pemecahan Masalah menurut Karl Raimund Popper*, h 24

seratus persen sama apabila dikonfrontasi dengan hasil pengamatan dari kenyataan yang ada.⁴⁵ Hasil penelitiannya dapat diulangi secara tidak terbatas untuk dilihat dan diukur.⁴⁶

Teori dan hukum yang diakui dalam ilmu pengetahuan alam diformulasikan berdasarkan asumsi bahwa alam dapat diidentifikasi dan hasilnya tidak tergantung dari waktu dan tempat. Pemikiran dalam positivisme berpijak dari kepastian bahwa terdapat hukum perkembangan yang menguasai manusia dan segala gejala hidup bersama dan itu mutlak.

⁴⁵ Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu*, (Yogyakarta: Rakesarasin, 2001), hal.56.

⁴⁶ Pada awalnya dimulai oleh suatu pemikiran dari Francis Bacon (1561-1625) dengan pengetahuan empiris-analitis yang kemudian menjadi ilmu-ilmu alam. Lihat: Budiman Hardiman, *Kritik ideologi: pertautan pengetahuan dan kepentingan* (Yogyakarta: Kanisius, 1990) h.23. Bacon juga berusaha mendobrak pada pemikiran silogisme dari Aristoteles. Bagi Aristoteles sebagaimana dikutip oleh Jujun S. Suriasumantri manusia berpikir seakan-akan mengerti gimnastik mental tanpa hubungannya dengan pengamatan dan pengalaman alam nyata. Sebagai contoh, jumlah gigi manusia dipecahkan secara logika, bahwa pria memiliki jumlah gigi yang lebih banyak daripada wanita, tanpa melalui pengamatan empirik. Dan praktis pola semacam ini sampai pada zaman renaissance dianggap sebagai sesuatu yang benar. Pola tersebut kemudian ditentang Bacon dengan asumsi bahwa logika tidaklah cukup untuk menemukan kebenaran karena menurutnya kepelikan alam jauh lebih besar dari pada kepelikan argument. Lihat: George J. Mouly, *Perkembangan Ilmu, dalam Ilmu dalam Perspektif*, h.116.

3. Positivisme: Kemapanan ilmu Pengetahuan

Positivisme melembagakan pandangan objektivistiknya dalam suatu doktrin kesatuan ilmu (*unified science*). Doktrin ini memandang baik ilmu alam maupun ilmu sosial harus dikonstruksi dengan paradigma positivisme yang merangkum kriteria-kriteria bagi ilmu pengetahuan⁴⁷ Diantaranya bebas nilai, peneliti atau pengamat harus nirkepentingan, nilai dan emosi dalam mengamati objeknya supaya memperoleh pengetahuan yang objektif. Ilmu pengetahuan harus menggunakan metode verifikasi empiris. Realitas direduksi menjadi fakta-fakta yang dapat diamati. Positivisme beranggapan bahwa pengetahuan harus dimulai dari verifikasi empiris serta menganggap bahwa puncak pengetahuan manusia adalah ilmu-ilmu positif yang berangkat dari fakta-fakta yang terverifikasi dan terukur secara ketat.⁴⁸

Mazhab positivisme merangkum nilai-nilai dasar yang diambil dari tradisi ilmu alam, yang menjadikan fenomena sebagai objek yang dapat dikontrol,

⁴⁷ Donny Gahral Adian, *Arus Pemikiran Kontemporer*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2001) h. 35-36.

⁴⁸ Donny Gahral Adian, *Arus Pemikiran Kontemporer* h. 30-31

digeneralisir sehingga gejala ke depan bisa diramalkan.⁴⁹ Kerangka teori ini berpijak dari anggapan ilmu-ilmu alam merupakan ilmu pengetahuan tunggal yang secara universal diakui. Meskipun terjadi distingsi antara fenomena alam dengan fenomena sosial, masih memungkinkan untuk meneliti fenomena sosial dengan pendekatan dalam ilmu alam. Adanya monopoli paradigma positivisme dalam ilmu pengetahuan alam mengadopsi ilmu sosial yang memunculkan kesan fenomena sosial harus dipahami dengan metode yang impersonal, netral dan objektif, dan rumusnya bersifat arbiter.

Berdasarkan penjelasan tersebut ajaran filsafat positivisme dapat diuraikan dalam beberapa hal. Pertama, positivisme memandang filsafat positivisme hanya melandaskan pada kenyataan (realita, fakta) dan bukti terlebih dahulu. Kedua, positivisme tidak akan bersifat metafisik dan tidak menjelaskan tentang esensi. Ketiga, positivisme tidak lagi menjelaskan gejala-gejala alam sebagai ide abstrak. Gejala-gejala alam diterangkan berbasis hubungan sebab-akibat dan dari itu kemudian didapatkan dalil-dalil atau hukum-hukum yang tidak tergantung dari ruang dan waktu. Keempat, positivisme

⁴⁹ FX. Adji Samekto, *Menggugat Relasi Filsafat Positivisme dengan Ajaran Hukum Doktrinal*, Jurnal Dinamika Hukum Vol. 12 No. 1 Januari 2012 h.79

menempatkan fenomena yang dikaji sebagai objek yang dapat digeneralisasi sehingga ke depan dapat diramalkan (diprediksi). Terakhir, positivisme meyakini bahwa suatu realitas (gejala) dapat direduksi menjadi unsur-unsur yang saling terkait membentuk sistem yang dapat diamati.⁵⁰

B. Falsifikasi Sebagai Pendekatan Keilmuan

Suatu disiplin dapat dikatakan sebagai ilmu bila, pertama memiliki *subject matter* yang berbeda, kedua, adanya *uniformity* dalam *subject matter* tersebut dan ketiga, mengandung metode ilmiah. Konsep metode ilmiah sebagai versi positivisme yang dikenal sebagai nama *logical empiricism*. Dasar pemikiran ini beranggapan bahwa filsafat ilmu pengetahuan semata-mata sebagai ilmu logika ilmu (*the logic of science*). Sebagai implikasinya ilmu harus disusun berdasarkan analogi logika formal.

Logika ilmu berkaitan dengan bentuk-bentuk logis pernyataan ilmiah. Dalam pandangan logika ilmu tidak terdapat konteks penemuan (*konteks of discovery*) yang ada hanya pengujian dan pembenaran (*konteks of justification*) ilmu pengetahuan bersangkutan. Geneologi ilmu pengetahuan tidak terlalu diperhatikan, karena

⁵⁰ FX. Adji Samekto, *Menggugat Relasi Filsafat Positivisme dengan Ajaran Hukum Doktrinal*, h.80

fokusnya adalah pengujian susunan logis pernyataan-pernyataan ilmiah yang digunakan. Implikasinya, logika ilmu semakin kehilangan subtansinya karena terlalu fokus pada kenyataan dalam ilmu pengetahuan.

Dalam *logical empiricism* dilakukan klarifikasi. Gagasan utamanya, pertama suatu konsep/teori harus dihubungkan dengan observasi melalui operasi logika. Kedua, penjelasan dan prediksi pada dasarnya adalah sama sehingga semua proporsi seharusnya dapat diuji. Ketiga, Fokus utama dari usaha ilmiah harus lebih diletakkan pada uji hipotesa (justifikasi) daripada penemuannya.

Klarifikasi ini berkontribusi dalam proses mengeliminasi sistem pengetahuan dan sistem kebenaran lain yang tidak tergabung ke dalam norma-norma ilmiah, seperti tradisi, seni, metafisika, dan agama. Implikasi dari tersingkirnya sistem pengetahuan menjadikan masuk dalam kategori ilmiah. Inilah yang disebut totalitarianisme *in the new fashion*.⁵¹

Namun melalui bukunya *The Logic of Scientific Discovery* pada tahun 1934, Karl Raimund Popper mengkonstruksi bangunan filsafat keilmuan terutama

⁵¹ Lihat A. Giddens (ed.). *Positivism and Sociology*, (London: Heinemann, 1975), h. 34.

sains. Dia mengajukan sebuah gagasan yang menarik mengenai falsifikasi.⁵² Pada dasarnya teori falsifikasi yang ditekuni Popper merupakan sanggahan dari induksi dan verifikasi yang dikembangkan oleh para filsuf sebelumnya seperti Francis Bacon (1561-1626) yang kemudian rekonstruksi oleh Jhon Stuart Mill (1806-1873) dengan berpedoman metode induksi dalam proses penerimaan kebenaran sebuah teori. Kebenaran tersebut diakui Ketika penarikan kesimpulan berlandaskan kepada metode induksi, yang bertitik pangkal pada eksperimen yang cermat dan penggunaan rasio mengenai data-data spesifik untuk sebuah generalisasi atau penafsiran.

Falsifikasi merupakan kebalikan dari verifikasi,⁵³ yaitu pengguguran teori lewat fakta-fakta.

⁵² Kata ini bisa berasal dari *falsify*, *falsifiable*, *falsification*, dan *falsifiability* yang sebetulnya punya kemiripan makna. Sebagai contoh kata *falsify* yang punya makna menyempurnakan. Bentuk kata sifatnya yaitu *falsifiable* maknanya dapat disempurnakan. *Falsification* adalah bentuk *noun* dari *falsifiable* yang disinonimkan dengan falsifikasi yang berarti penyempurnaan yang dilakukan untuk memperbaiki suatu hipotesis. *Falsifiability* yang dimaksudkan dengan falsifiabilitas adalah kemampuan suatu untuk disempurnakan. Sesuatu yang dapat disempurnakan adalah yang masih mengandung kesalahan/kelemahan atau perlu dilengkapi.

⁵³ Verifikasi adalah suatu proses menentukan kebenaran dari suatu pernyataan dengan menggunakan metode empiris atau bukti-bukti pengamatan empiris. Lihat, Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Garmedia, 2000), h. 1158. Verifikasi mengasumsikan suatu proposisi adalah bermakna jika ia dapat diuji

Menurut Popper, verifikasi hanya bekerja melalui logika induksi. Dan sangat lemah. Logika induksi adalah penyimpulan suatu teori umum dari pembuktian fakta-fakta partikular.

Popper lebih identik dengan memakai falsifikasi untuk menemukan kebenaran. Oleh karenanya muncullah Falsifikasionisme yang memandang fokus penelitian sains bukanlah pembuktian positif, namun pembuktian negatif, yang berarti fokus penelitiannya adalah pembuktian tentang kesalahan suatu teori umum hanya dibuktikan dengan menyuguhkan suatu bukti yang membuktikan bahwa ia salah. Hal ini membuat penelitian ilmiah lebih efisien karena suatu teori dipastikan gugur hanya dengan sebuah fakta.

Dalam filsafat, pertikaian kebenaran bersifat dinamis. Ilmu pengetahuan dijadikan diskursus dalam filsafat pada abad ke dua puluh. jika filsafat sebagian disandarkan pada agama dan sebagian lain berdasarkan ilmu pengetahuan (logika), Karl Popper membuat format

dengan pengalaman dan dapat diverifikasi dengan pengamatan (observasi). Lihat : Muhammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Belukar, 2006), h. 99. Jika suatu teori tidak dapat diverifikasi, maka tidak dapat disebut sebagai pengetahuan, dengan kata lain tidak bermakna (meaningless). Muhammad Adib, *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), h. 122

khusus bagi ilmu pengetahuan yang dikenal sebagai “*the logic of scientific discovery*”.

Karl Popper mengatakan ilmu pengetahuan unik karena punya potensi untuk disalahkan, lain halnya dengan agama yang tidak dapat salah ataupun disalahkan. Kebenaran ilmu menjadi keniscayaan yang harus berlandaskan prinsip keilmiah. Dengan demikianlah sesuatu dapat ditest, diuji apakah pengetahuan tersebut benar ataukah salah. Ilmu pengetahuan perspektif Popper dinamis karena falsifikasi yang memberikan ruang kritik terhadap ilmu pengetahuan. Apabila suatu teori dikritik dengan satu perspektif dan argumentasinya disepakati karena fakta fakta yang lebih kuat, maka teori sebelumnya dianggap salah dan otomatis runtuh.

Dalam ilmu pengetahuan, falsifikasi menjadi alat untuk merevisi mindset lama menjadi mindset baru. Menurut Popper, jika ilmu pengetahuan semakin bisa disalahkan semakin baik sebab bersifat dinamis. Keterbukaan untuk dikritisi inilah yang mendikotomi antara ilmu pengetahuan dan agama. Doktrin Agama tidak bebas dikritik sehingga rigid. Popper membuat beberapa sistem kerja ilmu dengan teori Falsifikasi. Pertama, Suatu pengetahuan empirik/ilmiah dinyatakan benar, bila sistem tersebut dapat diuji (Falsifiabilitas) dan bukan verifiabilitas. Misal pernyataan Prodi Ilmu

Al-Qur`ān dan Tafsīr UIN Sunan Kalijaga terbaik, karena secara empiris dapat disangkal dengan menunjukkan UIN Walisongolah yang lebih baik. Popper menawarkan Falsifiabilitas sebagai kriteria demarkasi yang didasarkan pada suatu asimetri antara verifikasiabilitas dan falsifiabilitas, sebab pernyataan universal tidak dapat bermula dari pernyataan tunggal, sebaliknya dapat dikontradiksikan oleh pernyataan singular.

Kedua, Secara Metodologis, Falsifikasi harus meragukan suatu pengetahuan yang mungkin ada kesalahan dalam mengamati misalnya, pernyataan ilmu matematika sebagai ilmu paling valid dalam sistem pengetahuan, maka pengamatan terhadap ilmu non eksak, seperti ilmu sosial, humaniora harus menjadi bagian dalam pengamatan sebagai pertimbangan dalam pembentukan teori. Maka untuk refutasi secara sistematis, teori harus diformulasikan secara terang sehingga membuka kemungkinan untuk penyangkalan yang mungkin diajukan. Sebaliknya suatu teori tidak diacuhkan, diabaikan, harus diuji, sebab ini mengkonfirmasi diri sebagai sikap yang tidak kritis terhadap tes.⁵⁴

⁵⁴ K.R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, (London and New York: Routledge, 1992), h. 314.

Ketiga, suatu hipotesis atau sistem hipotesis yang ingin dinyatakan sebagai hukum atau teori ilmiah dalam suatu ilmu harus falsifabel. Contoh soal: semua angsa berwarna putih. Pernyataan tersebut falsifiabel, kecuali bila dibuktikan dengan keterangan observasi menunjukkan fakta ada angsa yang berwarna hitam. Oleh karenanya suatu hipotesa adalah falsifiabel apabila terdapat suatu keterangan observasi atau suatu perangkat keterangan observasi yang tidak konsisten dengannya, yaitu jika ia dinyatakan sebagai benar, maka ia akan mengfalsifikasi isi hipotesa itu.

Keempat, Teori harus dinyatakan dengan cermat dan terang. Jika suatu teori diajukan sedemikian samar, tidak jelas maksudnya, maka dapat diinterpretasikan sedemikian rupa sehingga selalu konsisten dengan hasil pengujian.

Pada dasarnya, Falsifikasi menolak bentuk totalitarisme yakni sikap dasar yang menyebabkan segala bentuk kemungkinan eksperimen empiris sehingga lalai dari kemungkinan falsifikasi. Konsep tersebut bersebrangan dengan gagasan *Wina Circle*, yang menyatakan teori-teori ilmu alam merupakan ilmu-ilmu induktif yang merupakan suatu proses pengkokohan teori-teori dengan pengamatan repetitif. Induksi merupakan bagian demarkasi untuk membedakan ilmu

dari bukan ilmu. Tentu ini bertentangan dengan Falsifikasi yang menyatakan teori universal tak dapat ditarik dari pernyataan-pernyataan singular, karena teori universal bisa berseberangan dengan gambaran fakta yang teramati (*description of observable facts*).

Dalam pandangan Popper, ilmu pengetahuan hanyalah pengalaman dan pengamatan yang boleh memutuskan diterima atau ditolaknya pernyataan-pernyataan ilmiah, termasuk hukum dan teori.⁵⁵ Dalam eksperimen, teori itu mengalami penyangkalan terhadap teori. Alasannya sebuah teori tak dapat diverifikasi, melainkan hanya dapat disangkal (falsifikasi). Dalam pengertian tersebut, upaya falsifikasi yang gagal merupakan penguatan (*corroboration*) terhadap teori yang coba disangkal.

Berbeda dengan metode induktif, metode deduktif mengkaji teori secara kritis. Bila suatu teori yang dites positif, artinya bisa diverifikasi, maka teori tersebut sementara lulus tes. Namun bila keputusannya negatif, yaitu bila kesimpulan-kesimpulan ini telah

⁵⁵ Karl R. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, (London and New York: Routledge, 1992) h. 156. Teori adalah teori ilmu pengetahuan yang terbebas dari teologi metafisis karena tidak terbuka pada verifikasi, sementara Popper berpendapat bahwa teori dapat ilmiah yang terbuka terhadap verifikasi, dan dapat juga non ilmiah yang menurut logical empirism adalah *meaningless* sementara menurut Popper *meaningful* karena mempunyai arti yang heuristik.

difalsifikasikan maka falsifikasi terhadap kesimpulan-kesimpulan tersebut juga berlaku terhadap teori sehingga teori tersebut gugur. Dalam perjalanan perkembangan ilmu, teori telah menunjukkan keuletannya bahkan telah diperkuat (*corroborate*) oleh pengalaman lain.

C. **Kritik Falsifikasi Terhadap Filsafat Ilmu Pengetahuan**

a. **Masalah induksi**

Buku Popper *The Logic of Scientific Discovery* menyuguhkan beberapa masalah filosofis yang menyangkut ilmu pengetahuan alam. Salah satu pokok tema pertama yang dikaji dalam pemikiran Popper ini adalah pendapatnya tentang masalah induksi dalam ilmu pengetahuan alam. Dalam pemikiran modern, tugas ilmu pengetahuan yaitu merumuskan hukum-hukum yang bersifat umum dan absolut. Misal pernyataan “Logam yang dipanaskan akan memuai” merupakan suatu hukum. Pernyataan ini punya konsekuensi ada pembentukann hukum ilmiah ilmu pengetahuan yaitu bahwa suatu hukum dihasilkan oleh suatu proses induksi. Hal ini mengandung maksud bahwa dari berbagai kasus banyaknya logam yang memuai sesudah dipanaskan ditarik kesimpulan bahwa dalam kondisi tersebut dapat disimpulkan sebagai suatu hukum yang bersifat umum.

Metode induktif ini dioperasionalkan dengan eksperimentasi dan observasi. Ringkasnya metode ini mendasarkan pada fakta-fakta yang punya kemungkinan untuk mendiferensiasikan antara ilmu pengetahuan dan setiap pendekatan yang tidak ilmiah.

David Hume merupakan filsuf empiris yang mempersoalkan metode ini dengan masalah keabsahan dari *Explanatory Universal Theory* (teori hukum universal), seperti sistem teoretis dan hipotesis-hipotesis, yang berdasar pada prosedur induktif.⁵⁶ Popper mengkritisi problem induksi Hume dari sisi problem logis⁵⁷ dan problem psikologis.⁵⁸

Kepercayaan terhadap logika induktif sebagian besar disebabkan oleh tercampurnya problem psikologis dengan problem epistemologis. Problem psikologis tidak boleh mempengaruhi problem epistemologi.

⁵⁶ Popper menduga Leibniz sebagai filsuf pertama yang mempersoalkan metode induksi dari perspektif natural sains. Lihat: Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, h. 28 dan h. 30

⁵⁷ Dari sisi problem logis, Hume memandang bahwa secara rasional seseorang tidak bisa melegimasi kesimpulan-kesimpulan umum yang abstrak, dari sejumlah pengalaman partikular yang terjadi berkali-kali.

⁵⁸ Dari sisi problem psikologis Hume mempersoalkan kepercayaan dan pengharapan terhadap sesuatu yang tidak dialami (abstrak) tidak bisa membentuk sesuatu yang dialami. Oleh karenanya, Pengetahuan harus diisandarkan pada fakta-fakta empiris. Carlos García, *Popper's Theory of Science: An Apologia* (London: Raider Publishing Int., 2005.) h. 66.

Popper berpandangan suatu pengetahuan yang merujuk pada psikologisme *ansich* pada ujungnya mengabaikan hukum ilmiah rasional yang tidak kuat, baik dalam perihal logika maupun pengalaman.⁵⁹ Popper menemukan jawaban yang psikologis dan irasional yang akhirnya membuat para ilmuwan berada pada kondisi *infinite regress*.⁶⁰

Dalam situasi ini, sebagian ilmuwan memilih sikap skeptis, irasional dan mistis, sedangkan sebagian lagi memilih sikap yang lebih pragmatis.⁶¹ Meskipun metode induksi bisa bermanfaat praktis bagi kehidupan, tetapi sebagai metode ilmu pengetahuan, metode ini dianggap masih melangit, tidak mapan dan tanpa dasar pijakan yang kokoh.

Bagi para teoritis, metode induktif ini bukan tanpa kesulitan. David Hume sekali lagi menegaskan tentang sederet fakta--berapapun banyak

⁵⁹ Dalam hal ini Popper juga mengkritik Kant yang menerapkan logika probabilitas pada metode induksi. Skeptisisme David Hume yang mengkritik rasionalisme dan empirisme justru memasukkan teorinya sendiri pada irasionalisme. Lihat: Steanio Bryan Magee, Popper, h. 20-21.

⁶⁰ Ia berbicara tentang infinite regress yang secara harafiah berarti mundur tak terhingga, sedangkan dalam logika artinya, "keterangan yang tidak sah". Lihat Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, h.. 21-23, 42-46.

⁶¹ Karl Raimund Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (New York: Oxford University Press, 1972), h.. 5.

nominasinya--secara logis tidak pernah menemukan kebenaran sejatinya. Tidak ada kewajiban mengenai suatu fakta-fakta terjadi dengan cara sama. Misalkan tidak ada kepastian logis bahwa besok pagi matahari akan terbit. Asumsi semacam itu didorong atas kecenderungan psikologis, bukan karena suatu keharusan logis. Dari kejadian-kejadian yang telah lewat, secara logis tidak dapat disimpulkan sesuatu pun tentang masa depan. Kalaupun begitu, seluruh ilmu pengetahuan menitikberatkan pada suatu prinsip induksi yang kebenarannya tidak bisa dibuktikan. Bagi sebagian ahli ilmu pengetahuan kondisi ini tidak mengganggu pikiran mereka, karena ilmuwan sama sekali tidak terganggu oleh ketidakpastian teoritis seperti itu. Namun dalam pandangan filsafat ilmu pengetahuan disini terdapat problem yang belum teruraikan.

Popper telah menyuguhkan sebuah pemecahan masalah induksi dan pada saat yang sama merevisi paradigma klasik tentang ilmu pengetahuan. Popper menganggap ungkapan teori tidak bersifat ilmiah hanya karena memiliki bukti-bukti, melainkan karena bisa diuji (*testable*). Perkataan seperti “Semua logam akan memuai kalau dipanaskan” bisa disebut ilmiah, jika bisa dites dengan eksperimen yang sistematis untuk menyangkalnya. Andaikan seseorang bisa membuktikan

atau menemukan satu jenis logam yang tidak memuai setelah dipanaskan, maka ungkapan tersebut tidak sah dan harus dirubah dengan ungkapan lain yang tepat. Sehingga cukup mengutarakan satu kasus—satu jenis logam yang tidak memuai setelah dipanaskan—untuk menunjukkan kesalahan sebuah perkataan ilmiah. Jika sebuah teori sudah dites tetap kokoh, maka hal itu menunjukkan kebenarannya diperkokoh (*corroboration*).⁶² Semakin besar kemungkinan untuk menyangkal suatu teori, dan teori tersebut bertahan secara kontinyu maka semakin makin kokoh pula kebenarannya. Inilah yang dimaksud Popper sebagai *the thesis of refutability*: Dengan ungkapan berbeda, butuh kemungkinan untuk menuaikan kritik. Ilmuwan yang sejati tidak anti kritik. Justru sebaliknya, ia sangat mengharapkan kritik, karena dengan kritiklah ilmu pengetahuan menjadi berkembang.

Lebih dari dua abad dunia ilmiah didominasi dan disandarkan pada pandangan fisika Newton. Segudang penemuan ilmiah telah ditemukan berdasar asas fisika Newton sampai membentuk kebenaran yang teruji karena diverifikasi dengan banyak cara. Sampai pada awal abad modern ini, Einstein mengungkapkan suatu model fisika baru. Fakta-fakta yang sudah diuraikan oleh model fisika

⁶² M. Sastrapratedja (ed.), *Manusia Multi Dimensional: Sebuah Renungan Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1982), h. 87-88.

Newton pada gilirannya juga diuraikan oleh model fisika Einstein, hingga para ilmuwan sepakat menganggap model fisika Einstein lebih komprehensif dalam menjelaskan fakta dan gejala fisis dunia ini. Bagi Popper transisi paradigma tersebut menjadi gambaran untuk menunjukkan cara berkembangnya ilmu pengetahuan. Suatu teori ilmiah tidak akan besar secara definitif. Karena segala proses pencarian pengetahuan Lebih arif jika diungkapkan, “semakin mendekati kebenaran”, dengan begitu sebuah teori lebih punya spektrum.

Oleh karena itu, Popper menawarkan metode deduktif sebagai alternatif metode penemuan ilmu pengetahuan. Metode tersebut menjadi jawaban atas kesalahan-kesalahan genetis psikologis teidentifikasi, direvisi, direduksi dan diuji dengan ketepatan metode dengan menekankan fungsi kritik dalam menganalisis sumber pengetahuan.⁶³

Metode uji deduktif diposisikan Popper dengan empat hal. Pertama, dilakukan perbandingan logis terhadap kesimpulan-kesimpulan yang ditarik secara deduktif dari hipotesis, untuk menguji konsistensi internal dari sistem yang diuji. Kedua, diberikan saran atau anjuran menyangkut bentuk logis teori berhadapan

⁶³ Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, h.. 27.

dengan objek-objek yang hendak diteliti, untuk menguji entahkah teori hipotesis menandatangani objek-objek yang hendak diteliti, untuk menguji entahkah ada karakter empiris ilmiah pada teori, hipotesis yang diusulkan, atau ia hanya bersifat tautologis. Ketiga, dibuat perbandingan antara teori hipotetis yang dikemukakan dengan teori-teori lain yang mungkin ada. Tujuannya ialah untuk menguji entahkah teori hipotetis tersebut menandatangani kemajuan ilmiah, serta bisa lolos dari berbagai macam pengujian kritis yang diperhadapkan padanya. Keempat, diadakan penerapan-penerapan empiris terhadap kesimpulan-kesimpulan khusus atau ramalan-ramalan yang diturunkan secara deduktif dari teori yang diujikan itu.⁶⁴

b. Masalah demarkasi

Falsifikasi menawarkan solusi atas problem induksi dengan memfokuskan pada pengamatan terhadap problem demarkasi, yang mempersoalkan garis antara pengetahuan ilmiah dan non ilmiah, ilmu dan bukan ilmu. Masalah demarkasi diformulasikan sebagai masalah yang berkaitan dengan bagaimana menemukan sebuah kriteria yang menjadi pembeda antara ilmu-ilmu empiris dengan

⁶⁴ Karl R Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, h. 32-33.

ilmu yang lain.⁶⁵ serta garis batas antara ilmu dan bukan ilmu, antara yang ilmiah dengan yang tidak ilmiah, dengan memberikan kriteria secara ketat terhadap ilmu (*science*).⁶⁶

Jika ditinjau dari rentang waktu, demarkasi merupakan pembahasan tertua dalam filsafat keilmuan, demarkasi mencita-citakan kebenaran pengetahuan dalam posisi menggugurkan dan mengurangi tingkat kebenaran. Sehingga paradig ini akan menjadi tema yang tidak pernah habis untuk dibahas (*Perennial problem*).

Falsifikasi punya anggapan bahwa problem tentang menetapkan kriteria ketepatan demarkasi dimunculkan karena problem induksi. pada kasus ini kriteria verifiabilitas bukanlah suatu kriteria demarkasi ilmu melainkan terlebih kriteria pemaknaan. Prinsip verifiabilitas dan masalah demarkasi menyebabkan pengetahuan yang bukan ilmiah (*metafisika*) tidak mempunyai makna (*non sense*). Popper merefutasi identifikasi antara logika induktif dan kriteria demarkasi

65 Karl R Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, h.34

66 Alfons Taryadi, *Epistemologi Pemecahan Masalah Menurut Karl Popper*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1991), h. 49 Lihat juga Stefano Gattei, *Karl Popper's Philosophy of Science* (New York and London : Routledge, 2009) terutama pada bagian *Popper's philosophical breakthrough*, h. 26-27

karena dapat mengaburkan kedua-duanya.⁶⁷ Popper lantas mengusulkan kriteria demarkasi yang baru.⁶⁸

Falsifikasi mengenalkan kriteria falsifiabilitas,⁶⁹ kemampuan dan kemungkinan untuk disalahkan atau disangkal dan refutabilitas, kemampuan atau kemungkinan untuk ditolak, dan testabilitas, kemampuan untuk diuji. Sebagai kriteria demarkasi⁷⁰ Seluruh pernyataan ilmiah sejatinya mempunyai *refutability in principle*, kemampuan disangkal. Popper ingin mengungkapkan bahwa ilmu pengetahuan empiris harus bisa diuji deduktif dan terbuka kepada kemungkinan falsifikasi empiris.

Kriteria demarkasi didasarkan pada suatu *asimetri logis* antara *verifiabilitas* dan *falsifiabilitas*. Hal ini muncul dari bentuk logis pernyataan-pernyataan universal. Pernyataan ini tidak berpatokan pada *single statement*, namun dapat saling kontradif. Maka dengan bantuan suatu inferensi deduktif murni dapat ditarik suatu

⁶⁷ Alfons Taryadi, *Epistemologi Pemecahan Masalah Menurut Karl Popper*, h. 36-37.

⁶⁸ Alfons Taryadi, *Epistemologi Pemecahan Masalah Menurut Karl Popper*, h. 38.

⁶⁹ K. Bartens, *Filsafat Barat Abad XX* (Jakarta: Gramedia, 1981) h. 75

⁷⁰ Karl R Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, h. 37. dan Popper menolak prinsip ini memperbaiki prinsip verifikasi. Lihat Juga K. Bartens, *Filsafat Barat Abad XX*, h.75

pernyataan tunggal, falsifiabilitas terhadap pernyataan-pernyataan universal.⁷¹ Generalisasi empiris yang disusun berdasarkan logika deduktif dapat diuji dan disangkal secara empiris, namun tidak bisa dibenarkan dibuktikan secara induktif.

Kriteria *falsifiabilitas* yang diusulkan Popper sebagai kriteria demarkasi memang berdasar pada hukum *logika deduktif klasik Aristoteles*. Caranya adalah dengan aturan inferensi logis bentuk *modus ponendo* dan *modus tollendo tollens* yang bersifat kontras. Yang pertama bersifat menegaskan (*inferensi induktif*) karenanya tidak sah, sedangkan yang kedua bersifat memalsukan (*inferensi deduktif*), yang diterapkan Popper karena dipandang sah. Contoh berikut hendak memperlihatkan inferensi deduktif tersebut. Bila implikasi “q” dari hipotesis “p” terjadi maka belum tentu “p” benar. Sebaliknya, bila hanya sekali saja implikasi “q” tidak terjadi, maka otomatis “p” atas cara tertentu telah dibuktikan kepalsuannya. Dengan kriteria *falsifiabilitas*

71 Dalam logika klasik bentuk *modus tollens* berarti memungkiri sesuatu –misalnya p berdasarkan pemungkiran atas sesuatu lain yang lebih dulu –misalnya q. Ini yang dikenal sebagai asas falsifikasi, yang dipertentangkan secara logis dengan bentuk *ponens* yang berarti menegaskan sesuatu yang mengikuti penegasan lain sebelumnya. Lihat Karl R Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, h.. 41.

Popper berhasil memberikan pemecahan yang relatif memadai terhadap problem demarkasi ilmiah.

c. Dunia Ketiga

Falsifikasi mengenalkan tiga demarkasi dunia dalam ruang pengetahuan. Pertama dunia materi dan energi. Yaitu dunia yang dipandang dari hakikatnya yang fisik (tanpa lahir). Kedua, dunia yang dipahami atas dasar pengalaman atau kesadaran subjektif. Di sini ada intervensi kegiatan proses berfikir, pengalaman visual, pendengaran, perasaan dan sebagainya. Dan ketiga, dunia objektif-logis yang terkristal dari proses pikiran subjektif, dunia teori, argumen dan situasi problem. Ketiga dunia ini kata Popper saling berinteraksi.

Sinergitas secara langsung hanya terjadi antara dunia pertama dan kedua serta dunia kedua dan ketiga. Sementara dunia satu dan tiga tidak berinteraksi secara langsung dan harus melewati dunia dua. Pada dunia tigalah kapling ilmu pengetahuan berada.

Dunia ketiga mempunyai kekhasan diantaranya, tak terbatas, objektif, rasional, punya kemandirian dan kemungkinan yang tinggi, serta *timeless*.⁷² Peran

⁷² Popper menolak ide mengenai dunia ketiga disamakan dengan dunia Idea gaya Plato. Ia berasumsi dunia ketiga adalah hasil aktivitas roh manusiawi. Manusia menciptakan obyek-obyek dari dunia ketiga, namun ketika hasil sudah diperoleh dunia ketiga menjadi mandiri. Oleh sebab itu, suatu hasil dari penciptaan objek

Falsifikasi dalam hal ini adalah pendekatan objektif. Pendekatan tersebut menjadi kritik atas pandangan klasik yang berorientasi pada dunia satu dan dua. Sementara dunia ketiga diacuhkan.⁷³

Dalam ikhtiar memahami objektivitas, pemaknaan “tiga dunia” menjadi penting. Pada konteks ini, dunia pertama (*world I*) merupakan dunia pemikiran subyektif, dunia gagasan. Dunia kedua (*World II*) yaitu dunia obyek-obyek fisik dan dunia ketiga (*World III*) merupakan dunia produk-produk kultural yang berupa teori dan karya ilmiah.

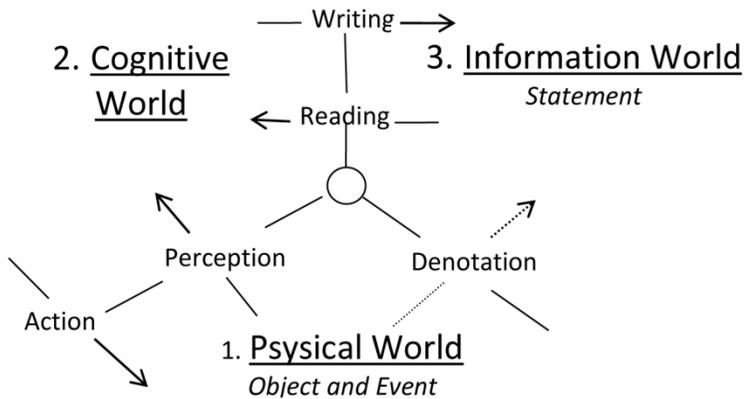
Falsifikasi mempunyai anggapan bahwa positivisme, sebagai hasil pemikiran rasionalis-empiris memfokuskan pandangannya terhadap dunia kedua saja, yang berwujud semesta obyektif faktual yang didapatkan dengan mengeliminasi unsur-unsur subyektif seperti imajinasi, dogma dan intuisi. Falsifikasi menentang dengan menawarkan dunia ketiga, produk-produk kultural yang berupa buku, teori, hasil proses interaksi antara dunia pertama dan dunia kedua. Setelah teori

dapat meleraikan diri dari subyektivitas pengetahuan. Karena obyek-obyek dunia ketiga inilah aspek obyektif muncul. Lihat : K. Bertens, *Filsafat Barat Dalam Abad XX* (Jakarta: PT Gramedia, 1981), h. 71-79

⁷³ Alfons Taryadi, *Epistemologi Pemecahan Masalah Menurut Karl R. Popper*, h. 96-99

muncul, maka ia masih ke dalam dunia 3 yang terlepas dari kendali subyek peneliti.⁷⁴

Dari sudut pandang itu, obyektivisme yang dimaksudkan falsifikasi berarti obyektivisme dunia ketiga yang bersifat tentatif (sementara), yang mana teori-teori yang diproduksi terbuka untuk dikritik dengan intuisi kreatif dari dunia pertama yang kemudian divalidasi keabsahannya melewati observasi di dunia kedua. Ringkasnya, obyektivisme menurut falsifikasi merupakan obyektivisme dunia ketiga yang secara kontinyu dikritik secara sistematis guna memperoleh kemajuan ilmu.



Interaction between the Three Worlds⁷⁵

⁷⁴ Donny Gahril Adian, *Menyoal Obyektivisme Ilmu Pengetahuan: Dari David Hume sampai Thomas Kuhn*. (Jakarta: Teraju, 2003), h.162. bandingkan dengan Verhaak dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu pengetahuan*, (Jakarta: Gramedia, 1991) h. 84-85

Oleh karenanya, falsifikasi melakukan sentralitas dalam kritik eksplorasi ilmu pengetahuan untuk memperikan spektrum dalam tahapan merumuskan ilmu. Pengembangan ilmu harus melewati pengkajian kritis, argumentasi kritis, pendekatan kritis dan tradisi kritis⁷⁶ sehingga tidak ada yang lolos dari jeratan kritik.

⁷⁵ Craig McDonald, *Information Systems Foundations - Karl Popper's Third World* (AJIS, December 2002) h.60

⁷⁶ Alfons Taryadi, *Epistemologi Pemecahan Masalah Menurut Karl R. Popper*, h. 85.

BAB III

AL-DAKHĪL FĪ AL-TAFSĪR

Tafsīr merupakan upaya manusia yang subjektif. Disamping Al-Qur`ān merupakan kitab yang *yahtamilu wujuh al-ma'na* (mengandung kemungkinan multi penafsiran). Karenanya ragam penafsiran Al-Qur'an yang sedemikian banyaknya menjadi keniscayaan, selagi bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan terukur dengan varian disiplin keilmuan. Tetapi bukan berarti Al-Qur`ān bebas ditafsirkan secara liar. Penafsir dituntut menguasai teknik dan metode penafsiran sesuai kaidah dan aturan yang telah dirumuskan ulama tafsir. Ketidaccapaian dalam keilmuan, kapasitas yang kurang memadai, tidak diperkenankan menafsirkan Al-Qur`ān. Sebab dapat menimbulkan kekeliruan bahkan penyelewengan, yang dalam Studi Ilmu Al-Qur`ān dikenal dengan istilah *al-Dakhīl fī al-tafsīr*.⁷⁷ Karena Sebagian kesalahan dalam proses penafsiran diakibatkan kesewenang-wenangan

⁷⁷ Al-dakhīl sendiri menjadi disiplin ilmu yang mandiri dalam rumpun Ulūm Al-Qurān. Walaupun terdapat perdebatan dikalangan pemikir Islam yang mempertanyakan status ad-dakhīl sebagai metode atau ilmu. memang ada pro-kontra apakah Dakhīl sebagai sebuah ilmu atau metode, jika didasarkan pada *al mabādi al 'asyroh*, syarat terbentuknya ilmu, sudah masuk dalam kategori ilmu. Pada hakikatnya, ad-dakhīl mempelajari kekeliruan dan kelemahan dalam penafsiran Al-Qur`ān secara kritis dengan metodologi atau patokan yang telah ditetapkan.

dalam menggunakan teknik interpretasi penafsiran Al-Qur`ān.

A. Pengertian al-Dakhīl

Secara etimologi, al-Dakhīl berasal dari kata dal, kha' dan lam memiliki makna masuk. Dalam konteks bahasa, al-Dakhīl berarti kata-kata asing yang dimasukkan ke dalam bahasa Arab.⁷⁸ Sedangkan al-dakhal yang merupakan derivasi dari akar kata tersebut dapat berarti semua unsur eksternal yang masuk ke dalam diri manusia, yang bisa merusak akal, mental juga fisik.⁷⁹ Terminologi al-dakhal juga bermakna aib di dalam nasab,⁸⁰ bagian dalamnya rusak, ditimpa oleh kerusakan dan mengandung cacat.⁸¹ Unsur yang dapat merusak tersebut menurut Fairuz Abadi adalah penyakit, zat berbahaya,⁸² aib dan keraguan.⁸³

⁷⁸ Lihat, Ibrāhīm Musthafa. *Al-Mu'jam al-Washit*, juz 1, (tk: tp, tt), h. 572. Juga lihat dalam Ahmad Warson Munawwir. *Al-Munawwir, Kamus Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 2002), h.. 393.

⁷⁹ Ibnu Manzur, *Lisān al-'Arab*, juz 11, (Beirut: Dar al-Sadr, 1956), 241

⁸⁰ Abū Hasan Ahmad b. Fāris b. Zakariyā, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughāh*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 335

⁸¹ Ibrāhīm Mustafa, et al., *al-Mu'jam al-Wasit*, (Turki: Dar al-Da'wah, 1990) h. 275

⁸² Al-Fairuz Abadi, *al-Qāmus al-Muhit.*, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1407 H), h. 375

⁸³ Al-Tahir Ahmad al-Zawi, *Tartib al-Qamus al-Muhit*, (Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub, 1996),h. 161,

Al-Ragib al-Asfahani kemudian menganalogikan makna al-Dakhīl dengan seekor burung, hal itu disebabkan kebiasaan seekor burung adalah terbang dan menyelinap masuk di antara pepohonan.⁸⁴ al-Dakhīl Juga bermakna sesuatu yang masuk di dalam sebuah perkara⁸⁵ yang mengkhhususkan diri padanya. Orang yang punya afiliasi kepada yang bukan komunitasnya, tamu juga disebut al-Dakhīl karena ia masuk ke rumah tuan rumah, bermakna kata serapan (semua kata serapan dalam bahasa Arab juga disebut al-Dakhīl), terakhir orang asing yang masuk ke daerah orang lain untuk tujuan eksploitasi juga disebut ad-'al-Dakhīl.⁸⁶ Dari definisi kebahasaan di atas dapat kita simpulkan bahwa al-Dakhīl adalah sesuatu yang tidak orisinal dari sesuatu.

Sebagai perbandingan term dakhīl mempunyai antonim yaitu kata Al-Ashil yang menurut bahasa adalah sesuatu yang memiliki asal yang kuat dalam objek yang dimasukinya. Penjelasan ini sebagai upaya untuk memperoleh pemahaman yang lebih utuh.⁸⁷ Sementara

⁸⁴ Al-Ragib al-Asfahani, *Mufradat Alfa al-Qur'ān*, (Mesir: Dar al-Saqafah al-'Arabiyyah, 1996), h. 166

⁸⁵ Abū Hasan Ahmad b. Fâris b. Zakariyâ, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, Vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1979), h. 335.

⁸⁶ Muhammad ibn Makrām ibn Alī Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, Vol. 15 (Kairo: Dâr alMaârif, t.th), 1342

⁸⁷ Ibnu Manzûr menerangkan term al-asil dengan menganalisis kalimat *syai'un asilun* yang berarti sesuatu yang memiliki asal-usul yang kuat, *rajulun asilun* yang berarti pemuda

menurut istilah, al-Ashil adalah Tafsīr yang berlandaskan kepada Al-Qur`ān dan As-Sunnah, atau pendapat sahabat dan tabi'in dan atau berdasarkan ijtihad dan ra'yu yang sesuai dengan kaidah bahasa arab dan kaidah Syari'ah.⁸⁸

Sinonim term al-dakhīl dalam literatur Inggris adalah *outsider* yang berarti orang luar⁸⁹ dan infiltration yang berarti peresapan, penyusupan dan perembesan.⁹⁰ Berdasarkan pemaknaan ini, maka secara bahasa, virus atau bakteri penyakit dapat disebut al-dakhīl karena ia merupakan unsur eksternal yang meresap ke dalam tubuh manusia. Kata serapan juga dapat disebut al-kalimah al-dakhīlah karena ia tidak berasal dari rahim atau rumpun bahasa aslinya.

Sedang dalam perspektif terminologi, Fayed menjelaskan al-Dakhīl yaitu menafsirkan Al-Qur`ān dengan tidak berpatokan risalah Islam baik dari cara maupun

yang memiliki asal-usul yang jelas serta memiliki akal yang kuat dan sehat, *ra'yun asilun* yang berarti pendapat yang orisinil atau yang memiliki dasar kebenaran. Ibnu Mandzur. *Lisān al-Arab*, juz 11, (Beirut: Daru Shadir, tt), h. 16.

⁸⁸ Muhammad Sa'id Muhammad Athiyyah Aram, *As-Sabīl ila Ma'rifat alAshil Wa al-Dakhīl fi al-Tafsīr*. (Zaqaziq: Misr, 1998 M/1419 H), Jilid I, h. 45, kalau tidak ketemu tulisakan di journal al-'araf.

⁸⁹ John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia.*, h. 39.

⁹⁰ Lihat John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia.*, h. 63. Kata infiltration sudah diserap ke dalam bahasa Indonesia menjadi infiltrasi yang diartikan penyusupan dan perembesan. Lihat Tim Penulis, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), h. 586

metodenya. Singkatnya, penafsiran tersebut tidak mempunyai basis yang kuat ilmiah dari sumber otentik seperti Al-Qur`ān, hadīs sahīh, pendapat sahabat, tabi`in, serta akal sehat yang persyaratannya terpenuhi⁹¹ pernyataan ini senada dengan pengertian yang digagas Mustāfā al-Najjār yaitu kebohongan dalam penafsiran al-Qur`an yang disandarkan kepada Rasulullah saw., sahabat, dan tabi`in menyangkut penafsiran Al-Qur`ān dengan periwayatan yang sahīh maupun tidak, atau sesuatu yang muncul dari pikiran yang salah.⁹² Al-Dakhīl juga berarti penambahan sesuatu yang tidak berpatokan pada periwayata yang tertulis, sehingga harus diabaikan, serta tidak memperhatikan kecermatan, ketelitian dalam pengambilan sumber tafsīr, sehingga terjadi infiltrasi dalam penjelasannya.⁹³

Dalam pengertian yang lain ditambahkan bahwa sesuatu yang diambil dari penafsiran yang tidak valid, bertentangan dengan rasio dan termasuk pendapat yang salah. Juga bisa diartikan tafsīr yang tidak memiliki dasar di literatur agama, sekadar menyebutkan indikasi-indikasi yang

⁹¹ Abd al-Wahhab ‘Abd al-Wahhab Fayed, *Al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur`ān al-Karīm*. Kairo: Universitas alAzhar, 1978, 13

⁹² Jamal Musthafa Abd al-Hamid Abd al-Wahhab an-Najjar, *Usul al-Dakhīl fī Tafsīr Ayi al-Tanzil*, (Kairo: Universitas al-Azhar, 2009) h. 26, Lihat Juga Ibrahim Abd al-Rahman Muhammad Khalifah, *Dirāsāt fī Mahāhij Tafsīr* (t.p, t.t) h. 13

⁹³ Abdul Ghāfur Mustāfa Ja’far, *Al-Asil wa al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur`ān wa Ta`wīlīh*; (Kairo: Universitas al-Azhar, 1995),h. 107

terjadi setelah Rasulullah wafat.⁹⁴ Sehingga sejumlah penjelasan di atas dapat ditarik benang merah yaitu al-Dakhīl fī tafsīr adalah penafsiran palsu yang sengaja diselundupkan di dalam bentuk tafsīr Al-Qur`ān yang otentik.

Atas dasar itu, defenisi al-dakhil merujuk pada beberapa hal. Pertama, Penafsir diwajibkan menggunakan sumber dan data yang valid dalam menafsirkan Al-Qur`ān. Kedua, penggunaan data dan sumber tersebut dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Ketiga, sumber otentik dalam penafsiran Al-Qur`ān terdiri atas al-Qur`ān, hadis shahih, Qaul as-sahabat dan tabi'in, kaidah bahasa Arab, akal sehat yang memenuhi kriteria dan prasyarat ijthad. Keempat, penafsiran yang tidak bersumber dari sumber otentik tersebut dikategorikan sebagai tafsīr al-Dakhīl , dalam hal ini patut untuk dikaji, dikritisi, dievaluasi serta direkonstruksi.⁹⁵ Singkatnya, al-Dakhīl merupakan infiltrasi sumber atau data yang tidak valid, baik secara naqliyah maupun 'aqliyah yang bisa mengaburkan kebenaran sebuah penafsiran.

⁹⁴ Ahmad al-Shahhāt Ahmad Mūsa, *al-Dakhīl fī al-Tafsīr*, Vol. 1 (t.tp: t.p, t.th), 12.

⁹⁵ Muhammad Ulinnuha, *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsīr*, (Jakarta :Azzamedia, 2015) 113-114

B. Geneologi al-Dakhīl fī al-Tafsīr

Sejarah perkembangan *dakhīl fī tafsīr* tidaklah terlepas dari sejarah perkembangan tafsīr itu sendiri. Praktik al-Dakhīl tersebut telah terjadi semenjak awal kehadiran Islam di tanah Arab ketika Nabi Muhammad dan para sahabat bersinggungan dan berinteraksi dengan Yahudi, Nasrani, dan penganut kepercayaan lain. Masuknya dakhīl ke dalam tafsīr Al-Qur`ān erat sekali hubungannya dengan masyarakat Arab Jahiliah.⁹⁶

Semasa Nabi Muhammad SAW. hijrah ke Madinah interaksi sosial dan mobilisasi ekonomi di antara masyarakat jahiliah dengan Nabi berkalan sedemikian rupa, hingga menyebabkan asimilasi kultur dan budaya baik bangsa Arab pada umumnya maupun bangsa Yahudi.⁹⁷

⁹⁶ Masyarakat Yahudi yang masuk daerah Arab lebih disebabkan karena hegemoni panglima Romawi, Titus pada tahun 70 M. Disamping masyarakat Arab juga gemar melakukan kontak dagang di Syam dan Yaman, sehingga terjadi kontak fisik dengan kaum Yahudi yang menyebabkan pertukaran peradaban. Lihat Muhammad Husain Al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirun* [Kairo: Daar al-Kutub alHaditsah, 1961], Vol. 1., h.121, bandingkan dengan Amin al-Khulli, *Manhaj al-Tajdīd fī al-Tafsīr*, (Cairo: Dar al-Ma`arif, 1961), h.. 227.

⁹⁷ Ketika Rasul Saw datang dengan syariat Islam dan memperluas medan dakwah hingga menjamah Yatsrib, kemudian diikuti para sahabat yang berhijrah dari Mekah menuju Madinah. Mulai dari sinilah beberapa orang Yahudi masuk Islam, diantaranya adalah Ka'b ibn Mātī' al-Humayrī al-Ahbār (w. 32 H), 'Abdullāh ibn Salām (w. 43 H) dan Tamīm al-Dārī (w. 40 H/660 M). Setelah memeluk Islam, mereka menjadi salah satu rujukan para sahabat dalam menafsirkan Alquran, terutama yang

Hubungan ini menjadi konsekuensi logis dari proses akulturasi budaya dan ilmu pengetahuan antara bangsa Arab Jahiliyah dan kaum Yahudi, Nasrani, Majusi dan selainnya.⁹⁸

Di periode inilah perkembangan diskursus Israilliat—salah satu bentuk dari *dakhîl fî tafsîr*—mulai ramai diperbincangkan.⁹⁹ Bahkan tidak jarang di antara

berkaitan dengan kisah-kisah umat terdahulu. Abû Hurayrah (w.57 H/676 M), ‘Abdullâh ibn ‘Abbas (w.68 H/687 M) dan ‘Abdullâh ibn ‘Amr ibn al-‘Ash (w.63 H), adalah diantara sahabat yang kerap bertanya kepada Ahli Kitab. Lihat Lihat Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm...*, Juz 1, h. 14-15. Juga Lihat Ignaz Goldziher, *Madzahib al-Tafsîr al-Islami*, (Cairo: Al-Sunnah alMuhammadiyah, 1995), h.. 113.

⁹⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’ân*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 46. Ketika Rasulullah Saw tinggal di Madinah, beliau mendakwahi Ahli Kitab dari bangsa Yahudi (bani Qaynuqâ’, bani Nadhîr dan bani Qurayzhah) sehingga terjadilah pertemuan antara Nabi Saw dan sahabat dengan Ahli Kitab. Proses pertemuan dan perhelatan intelektual inilah yang menyebabkan masuknya al-dakhîl dalam Tafsîr. Ditambah masuknya sebagian orang Yahudi ke dalam Islam, seperti ‘Abdullâh ibn Salâm (w.43H), Mukhayrîq ibn al-Nadhîr (w.3 H/625 M) dan Ka’b al-Ahbâr (w.32 H). membuat sebagian sahabat bertanya kepada mereka mengenai isi Taurat dan Injil, terutama mengenai cerita umat terdahulu yang disebutkan secara global dalam Alquran, maka terjadilah kontak pengetahuan diantara mereka. Lihat Fâyed, *al-Dakhîl fî Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm...*, Juz 1, h. 103. Lihat juga Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Israiliyy at fî al-Tafsîr wa al-Hadîts*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1990 M/1411 H), h.. 13-14.

⁹⁹ Para ulama pada umumnya mengklasifikasikan Israiliyyat dalam tiga macam, pertama Israiliyyat yang sejalan dengan Islam, Kedua Israiliyyat yang tidak sejalan dengan Islam dan yang Ketiga, Israiliyyat yang tidak masuk pada bagian pertama dan kedua (mauquf). Lihat: Muhammad Jamaluddin al-Qasimi, *Mahasin al-Takwîl*, Jilid I (Beirut: Dar al-Fikr, 1914) hal. 44, Lihat Juga

mereka saling bertukar informasi yang berasal dari kitab suci mereka kepada umat Islam, dan sengaja atau tidak dipergunakan oleh umat Islam sebagai rujukan.¹⁰⁰

Ketika Nabi masih hidup, tafsir belum menghadapi masalah yang cukup signifikan. Sebab, apabila sahabat mengalami kesulitan, mereka bisa langsung mengkonfirmasikannya kepada Nabi yang dipandang sebagai penafsir yang paling otoritatif. Di samping itu para sahabat juga bersandar kepada pengetahuan berbahasa, karena para sahabat hidup di masa ketika Al-Qur`ān diturunkan.¹⁰¹

Pada Zaman sahabatpun persoalan-persoalan tafsir masih relatif tidak dijumpai karena para sahabat masih mengenyam pendidikan langsung dari Nabi Saat beliau hidup sehingga pengetahuan mereka tentang tafsir masih relatif

Mahjah Ghalib Abdur Rahman, *Dirāsāt maudi'iyah wa tathbiqiyah fi Ad-dakhīl*, (Cairo: Jami'ah Al-Azhar, 1998), h. 12-13

¹⁰⁰ Indikasi bakal masuknya Israilliat ditandai dengan adanya majelis pengajian kitab-kitab agama yang dilakukan oleh pendeta Yahudi, selanjutnya kegiatan ini disebut dengan midras. Pengajian yang mereka adakan inipun tidak jarang juga diikuti oleh para sahabat, di antaranya Abu bakar dan Umar Ibn Khatthab. Sayyid Ahmad Khalil, *Dirāsāt fi al-Qur`ān*, (Mesir : Dar al-Ma'rifah, 1961), h..113, Manna al-Qathan, *Mābāhis fi ulūm qur`ān* ,h.354

¹⁰¹ Maka menjelang akhir kehidupan Nabi, Allah SWT menetapkan bahwa syari'at yang dibawanya telah sempurna, maka tidak ada tambahan ataupun pengurangan dalam masalah syari'at. jika beberapa sahabat menemukan perkara yang dianggap sulit, maka langsung ditanyakan kepada Nabi. Lihat di al-itqon atau burhān fi ulūm Tafsir. Lihat juga pada Ignaz Goldziher, *Madzāhib al-Tafsir al-Islami* (Kairo: Maktabah al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1955), h. 73-80.

murni dari berbagai kepentingan (*interest*). Hal Ini terbukti misalnya ketika para pakar tafsir sepakat bahwa tafsir bil ma'tsur itu adalah tafsir yang berasal dari Nabi atau perkataan para sahabat dan para pembesar tabi'in yang juga berasal dari Nabi.¹⁰²

Tidak ada seorangpun diantara Sahabat yang berdalil tentang keesaan Allah SWT dan kerasulan Muhammad SAW kecuali mereka berdalil dengan Al-Qur`an dan al-Sunnah.¹⁰³ Mereka tidak mengetahui sedikitpun tentang perdebatan ilmu kalam dan masalah filsafat. Pengembalian permasalahan mereka semuanya dikembalikan kepada Rasulullah SAW. Para Sahabat bertanya kepada Nabi tentang ayat-ayat yang dianggap sulit, oleh karena itu tafsir Sahabat semuanya shahih dan benar.

¹⁰² Tidak sedikit ahli Tafsir dari kalangan sahabat yang mengemuka, di antaranya yang masyhur adalah, Khulafaur Rasyidin, Abdullāh Ibn Abbas, Abdullāh Ibn Mas'ud, Ubay ibn Ka'ab, Zaid Ibn Tsabit, Abu Musa al-Asy'ari dan Abdullāh Ibn Zubair. Para ulama berbeda pendapat tentang penafsiran tabi'in apakah ia juga dianggap sebagai Tafsir bi al-ma'tsur atau tidak. Namun, para pakar ilmu Tafsir sepakat bahwa penafsiran mereka juga termasuk Tafsir bi al-ma'tsur apabila Tafsir tersebut diakui oleh beberapa tab'in yang lainnya. Lihat *Manna Khalil Qattan*, h.. 482-483 dan h.. 475.

¹⁰³ Ketika Nabi Muhammad hidup tidak ada dari para sahabat yang berani menafsirkan ayat al-Qur'an hingga wafatnya. Lihat: Ignaz Goldziher, *Madzahib al-Tafsir al-Islami* (Kairo: Maktabah al-Sunnah alMuhammadiyah, 1955), h. 73-80.

Kemudian berlanjut ke masa Tabi'in. Pada masa ini mulai terdapat kelemahan dalam tafsir.¹⁰⁴ Mereka kurang berpegang kepada manhaj para sahabat dalam menyaring berita yang datang dari Ahli kitab dan tidak menelitinya dengan penelitian yang mendalam. Ada beberapa tabi'in yang memasukkan Isrā'iliyyāt yang asing, dan cerita-cerita yang ajaib.¹⁰⁵ Akibatnya tafsir itu penuh dengan kesimpang-siuran bahkan terkadang mendekati khurafat dan takhayul.¹⁰⁶

Sejak itu, tafsir dimanipulasi sedemikian rupa terutama untuk melanggengkan kelompok ataupun paham yang mereka anut sehingga sulit melakukan pelacakan

¹⁰⁴ Kelemahan ini dikarenakan masuknya riwayat isra'iliyat dari Ahli Kitab sehingga seorang pembaca Tafsir akan sulit membedakan mana cerita yang sah dan mana cerita yang dibuat-buat oleh ahli kitab. Dan begitu seterusnya, dari generasi ke generasi, fenomena al-dakhil dalam Tafsir Alquran—khususnya al-dakhil bi al-ma'tsur yang berasal dari isra'iliyat—terus berkembang seiring dengan perkembangan zaman. Pada zaman tabi'in, umat Islam menggandrungi kisah Israiliyyat, bahkan tidak jarang mereka ceroboh dalam mengambil kisah Israiliyyat dan tidak selektif. Lihat: Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Israiliyyat*, h. 20

¹⁰⁵ At-Thabari dalam tafsirnya banyak menyisipkan Riwayat Israiliyyat yang disandarkan pada Ikrimah, Mujahid, Said bin Jubair dan lain-lain. kisah Israiliyyat semakin merebak pada era pasca tabi'in. di antara yang paling populer yaitu Muhammad Ibn Marwan As-Sadi Ash-Shahir dan Muqatil bin Sulaiman Muhammad bin Saib al-Kalbi dan Muhammad bin Marwan As-Sadi Ash-Shagir. Lihat: *Subhi As-Shalih, Membahas Ilmu-ilmu Al-Qur'an*, h. 385.

¹⁰⁶ Ahmad Khalil Arsyad, *Dirāsāt fi al-Qur'an*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1972), h.. 115.

kebenarannya. Bahkan mereka dengan penuh keyakinan mengatasnamakan pendapatnya bersumber dari ajaran Nabi SAW.¹⁰⁷ Fenomena Ini lebih masyhur dengan istilah dakhil tafsir bil matsur.¹⁰⁸

Seiring dengan perubahan perkembangan peradaban manusia memunculkan model dan corak penafsiran Al-Qur`an yang sesuai dengan keilmuan yang ditekuni penafsir atau sesuai dengan akal pikirannya.¹⁰⁹ Corak penafsiran tersebut kemudian dikenal dengan istilah tafsir bi Ra'yi.¹¹⁰

¹⁰⁷ Puncaknya, dakhil dan riwayat israiliyyat telah menjalar di beberapa kitab Tafsir, ketika para mufasir kurang jeli meriwayatkan hadis. Ironisnya, ketika mereka meriwayatkan hadis tanpa mencantumkan para perawinya—kecuali rawi yang a'la (perawi yang menerima langsung dari Nabi)—maka bercampur baurlah antara riwayat shahih dan dha'if, ashil dan dakhil dalam Tafsir. Lihat: Muhammad Husain adzahabi, *at-Tafsir wa al-Mufassirin*, Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1963., h.. 17-18.

¹⁰⁸ Tahap pertama dalam perkembangan Tafsir berbentuk periwayatan (bi al-ma'tsur) yang komprehensif baik dalam matan, maupun sanadnya. Dan itu semakin memudar disaat umat Islam acuh terhadap tradisi periwayatan. Lihat : Muhammad Husain az-Zahabi, *al-Ittijahat al-Munharifah fi Tafsir al-Qur'an al-Karim, Dawafi'uha wa Daf'uha*, h.. 9.

¹⁰⁹ Az-Zamkhasyari (467-538 H), dan Fakhruddin ar-Razi (544-606 H), kerap kali disebut mufasir yang punya kecenderungan terhadap ilmu yang ditekuni.

¹¹⁰ Syatat sah seorang mufasir dalam menafsirkan al-Qur`an berdasarkan Ra'yu, di antaranya, Pertama, menjadikan hadis-hadis yang bersumber dari Rasulullah sebagai patokan dan mewaspadaai riwayat yang dha'if (lemah) dan maudhu' (palsu). Kedua, berpegang pada ucapan para sahabat Nabi Muhammad SAW. Ketiga, menguasai kaidah bahasa Arab yang benar dan harus tetap berhati-hati dalam menafsirkannya. Keempat, penafsirannya harus

Adapun berkenaan dengan al-dakhîl fî al-tafsîr bi al-ra'y, para mufasir menerangkan beberapa sebab perkembangannya, di antaranya pemahaman subjektif mufasir itu sendiri. Subjektifitas penafsiran tersebut terjadi karena beberapa hal. Pertama, tidak terpenuhinya syarat-syarat sebagai penafsir Alquran. Ketika ia bertemu dengan ayat yang secara zahir bertentangan dengan akal, mufasir langsung mengambil kesimpulan dan menerjemahkan ayat tersebut secara literal, tanpa memandang konteks dan kemungkinan makna lain yang dikandung ayat itu. Kedua, penafsiran yang berorientasi untuk menjustifikasi pandangan golongan atau kelompok tertentu, seperti yang dilakukan sebagian sekte Mu'tazilah, Bâbiyah, Bahâ'iyah dan Ahmadiyah.¹¹¹ Mereka menyelewengkan tafsîr Alquran menurut hawa nafsu, dan

terjamin kebenarannya menurut aturan dan hukum syara". (Jalaludin Abdurrahman as-Suyuthi, *al-Itqân fî Ulûm al-Qur'ân* [Beirut: Dar Fikri], vol. II, h. 304; Ibn Abdullâh az-Zarkasyi, *al-Burhân Fî Ulûm al-Qur'ân* [Beirut: Dar alMa'rifah, 1391H], vol. II, h. 156-161).

¹¹¹ ¹¹¹ Muhammad Ulinnuha, *Konsep Al-Ashîl Dan Al-Dakhîl Dalam Tafsîr Alquran*, Journal MADANIA Vol. 21, No. 2, Desember 2017 hal.131-132, Penyimpangan-penyimpangan yang terjadi dalam penafsiran Al-Qur'ân memiliki beberapa faktor. Pertama, subjektifitas penafsir. Kedua, ketidaktepatan dalam menetapkan metode atau kaidah. Ketiga, kurang penguasaan ilmu-ilmu alatseperti nahwu, s{haraf, balaghah dan lain sebagainya. Keempat, kedangkalan pengetahuan tentang materi uraian (pembicaraan) ayat. Kelima, mengabaikan konteks, baik munasabah ayat, asbab an-nuzul, serta kondisi masyarakatnya. Keenam, tidak memperhatikan siapa pembicara dan terhadap siapa pembicara itu ditujukan. M. Quraisy Shihab. 1997. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, h.79.

menolak teks-teks yang bertentangan dengan akidah dan keyakinan mereka.

Dari penjabaran tersebut dapat digarisbawahi bahwa upaya infiltrasi terhadap tafsir sudah ada sebelum Islam hadir di jazirah Arab. Kemudian benih-benihnya mulai ada pada masa Nabi dan sahabat. Embrio itu tumbuh subur pada masa tabiin dan seterusnya, terutama pada masa dinasti Umayyah (661-750 M) dan dinasti ‘Abbasiyah (750-1258 M) ¹¹² tepatnya ketika akulturasi kebudayaan, tradisi penerjemahan dan kajian-kajian ilmiah dalam berbagai disiplin ilmu ditumbuhsurburkan. ¹¹³ Penyimpangan ini berlanjut hingga era modern. ¹¹⁴ Apalagi setelah berkembangnya ilmu pengetahuan dengan sangat pesat.

¹¹² Momentum ini menemukan kejayaannya pada pemerintahan khalifah Harun ar-Rashid (785-809 M). Beliau mencurahkan perhatiannya dalam ilmu pengetahuan dan diteruskan khalifah al-Makmun (813-830 M). Lihat: Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Jakarta, Pustaka Pelajar, 2008), 61.

¹¹³ Mufassir menggunakan basis pengetahuannya sebagai kerangka dalam memahami al-Qur’ān, serta mencari dalil untuk menjustifikasi teori-teorinya dari al-Qur’ān. sebagai konsekuensinya lahirlah corak tafsir seperti Tafsir fiqhi, Tafsir i’tiqādi, Tafsir sufi, Tafsir ilmi, Tafsir falsafi dan lain-lain. Lihat : Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Bandung: Tafakur, 2009), 20

¹¹⁴ Mereka memberikan interpretasi yang melenceng dari *maqāsid al-shar’iyyah*, seperti penafsiran yang diberikan oleh aliran Ahmadiyah, Syi’ah, Jaringan Islam Liberal dan penafsiran saintifik seperti yang dilakukan oleh Nazwar Syamsu. Lihat: Ahmad Fakhruddin Fajrul Islam, *Al-Dakhil Fi Al-Tafsir*; Studi Kritis Dalam Metodologi Tafsir, Jurnal Tafaquh; Vol. 2 No. 2, Desember 2014 hal.82

Berbagai ahli ilmu mencoba menjelaskan Al-Qur`ān dengan perspektif bidang ilmu yang mereka tekuni. Keadaan tafsīr Al-Qur`ān mengalami titik kulminasi terendahnya ketika seorang penafsir terlalu fanatik terhadap madzhab tertentu serta menafsirkan Al-Qur`ān dengan berbagai macam kepentingan pribadi dan kelompok. Hal inilah yang sangat memungkinkan terjadi penyimpangan-penyimpangan (*al-inkhiraf*) dalam tafsīr.

C. Faktor Perkembangan al-Dakhīl.

Banyak faktor pendorong lahirnya diversitas dalam penafsiran al-Qur`ān, misalnya perbedaan kecenderungan (*interesting*) dan motivasi penafsir (*individual psychology*), perbedaan misi yang diembannya (*political mission*), perbedaan ragam dan kedalaman keilmuan (*personal interesting of knowledge*), perbedaan tipologi masyarakat dan lingkungannya (*sociology*), perbedaan sejarah kondisi yang dihadapinya (*socio-history*) dan lainnya.¹¹⁵

Banyak ulama yang memberikan perihai agar ada patokan dalam penafsiran untuk menghindari kealpaan. Kesalahan-kesalahan interpretasi disebabkan banyak faktor. Al-Zahabi misalnya menyebutkan faktor-faktor yang menyebabkan kesalahan dalam penafsiran. Pertama, sikap

¹¹⁵ Syafrudin, *Paradigma Tafsīr Tekstual dan Kontekstual Usaha Memaknai Kembali Pesan Al-Qur`ān* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 31

terburu-buru dalam penafsiran Al-Qur`ān tanpa memahami kaidah kebahasaan dan *ushul al-syari'ah*. Kedua, terlalu mendalami sesuatu yang dirahasiakan oleh Allah seperti ayat-ayat mutasyabihat. Ketiga, menafsirkan Al-Qur`ān dengan hawa nafsu dan dugaan-dugaan semata. Keempat, penafsiran yang ditundukkan pada mazhab yang rusak. Kelima, tafsīr yang dipotong-potong (parsial) tanpa adanya dasar argumen yang jelas.¹¹⁶

Adapun kekeliruan tafsīr disebabkan pemikiran yang keliru (*dakhīl al ra'yi*) didentifikasi oleh Ibrahim Khalifah dalam tujuh faktor. Pertama, kesalahpahaman, kurang kompetensi sang mufassir terhadap syarat-syarat ijtihad. Kedua, Pendewaan terhadap logika, pengabaian terhadap makna lahir (literal) suatu kata. Ketiga, Literalisme yang berlebihan dan pengabaian logika.

¹¹⁶ Muhammad Husain adz{ahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirun*, juz.1, h.. 275. Bandingkan dengan Yusuf al-Qardawi yang membaginya ke dalam delapan penyebab ketergelinciran (*al-mazalik wa al-mahazir*) seseorang dalam menafsirkan al-Qur`ān. Pertama, mengikuti ayat-ayat yang mutasyabih dan meninggalkan ayat-ayat Yang muhkam. Kedua, ta'wil yang rusak. Ketiga, meletakkan nash al-Qur`ān secara tidak proporsional. Keempat, menentukan ayat-ayat nasikh-mansukh tanpa adanya argumen yang jelas. Kelima, tidak memahami hadis dan asar. Keenam berpegang teguh pada riwayat-riwayat israiliyyat. Ketujuh, meninggalkan kesepakatan umat (*ijma'*). Kedelapan lemah ilmunya baik dalam bahasa Arab maupun ilmu. Lihat Yusuf al-Qardawi, *Kaifa Nata'amal ma'a al-Qur`ān al-'Azim* (Kairo: Dar al-Sy-uruq, 2006), h.. 265.

Keempat, Pengungkapan makna-makna filosofis yang berlebihan. Kelima, Keinginan Mufassir menonjolkan dirinya dalam kemampuan bahasa dan I'rab sehingga timbul tafsir yang dipaksakan. Keenam, Pengungkapan aspek-aspek ilmiah yang berlebihan sehingga timbul tafsir yang aneh dan mengada-ada. Ketujuh, Peningkaran terhadap ayat-ayat Allah dan usaha merusak Islam.¹¹⁷

Sementara Muhammad Ulinuha mengklasifikasikan menjadi lima faktor yang melatari kemunculan dan perkembangan al-dakhil dalam tafsir Alquran. berdasarkan pengamatan terhadap pemikiran Abd Wahab Fayed dalam *Al-dakhil fi tafsir Al-Qur'an Al-Karim*.¹¹⁸ Pertama, Faktor Politik dan Kekuasaan. Pertikaian politik yang muncul pada akhir kekhalifahan 'Ustman ibn 'Affan dan permulaan kepemimpinan 'Ali ibn Abi Thalib disebut menjadi embrio kelahiran sekte-sekte dalam Islam yang kerap kali menyelewengkan hadits dalam pelbagai ragam penafsiran al-Qur'an yang sekterianistik¹¹⁹ Ditambah masa transisi

¹¹⁷ Sihabuddin Afroni, *teknik interpretasi dalam Tafsir al qur'an dan potensi deviasi penerapannya menurut ilmu dakhil, Teknik Interpretasi dalam Tafsir Al-Qur'an* hal.93

¹¹⁸ Lihat Muhammad Ullinuha, *Metode kritik Ad-Dakhil fit-Tafsir* (Jakarta: Qaf, 2019)

¹¹⁹ Contoh yang paling masyhur dalam panafsiran sekterian ini misalnya penafsiran Syi'ah Rafidhah ketika menafsirkan ayat Tabbat Yada Ab Lahabin wa Tabb (Q.S. al-Lahab :1) sebagai Abu Bakar dan 'Umar ibn al-Khattab, An al-Naba' al-'Azhim (Q.S. al-Naba':2) sebagai Ali ibn Abu

kekuasaan dari dinasti Umayyah dan Abbasiyah turut mewarnai percaturan masuknya penafsiran infiltratif terhadap Al-Qur`ān.¹²⁰

Kedua, Faktor Kebencian kepada Islam. Kelompok yang tidak menyukai Islam secara sadar membuat riwayat palsu dengan maksud menghancurkan Islam secara internal. Berbagai penafsiran yang tidak memiliki dasar kuat mereka buat dan sebarkan di tengah-tengah umat.

Ketiga, Faktor Fanatisme. Sikap ini dapat merusak objektivitas mufasir. Diantara contoh al-dakhīl yang disebabkan faktor fanatisme adalah penafsiran sebagian kelompok Syi'ah terhadap Q.S. al-Mā'idah:55.¹²¹

Keempat, Faktor Perbedaan Mazhab. Sebetulnya ikhtilāf merupakan sunnatullah yang tak bisa dihindarkan

Thalib, dan masih banyak lagi penafsiran-penafsiran subjektif yang mendukung mazhab mereka. Praktik al-Dakhīl juga dilakukan oleh sekte-sekte keagamaan yang muncul pertama kalinya pada masa awal Islam, seperti Khawarij, Syi'ah, Qadariyyah, Murj'iah, dan sebagainya. Pandangan-pandangan keagamaan mereka tidak bisa dipungkiri berpengaruh kuat terhadap penafsiran al-Qur`ān. Lihat, al-Syahrastani. *Al-Milal wa al-Nihal*, juz 1, ditahqiq Amir Ali Mahna, (Lebanon: Dar al-Ma'rifah, 1993), h.. 132-169

¹²⁰ Contoh yang populer diantaranya tentang al-syajah al-mal'ūnah dalam Q.S. al-Isrā':60. Ya'lā ibn Murrāh meriwayatkan tentang makna al-syajah al-mal'ūnah sebagai Bani Umayyah."

¹²¹ Ketika sholatnya 'Ali ibn Abi Thalib dalam keadaan ruku', ia memberikan cincin kepada pengemis yang meminta-minta.oleh karenanya tutunlah ayat 55 dari surat al-Mā'idah.

hal ini dapat diterima selama tidak mengaitkannya dengan persoalan akidah yang ushul. Oleh sebab itu, keaneragaman sekte sering kali bermasalah karena memposisikan al-Qur'an sebagai legalitas terhadap ajaran mereka.

Kelima, Faktor Ketidaktahuan. I'tikad baik yang tidak berpijak pada kedalaman ilmu bisa berakibat pada nilai keburukan. Misalkan pendakwah yang mengajarkan ajaran agama dengan tidak memperhatikan riwayat dan validitas kebenaran maknanya bisa menciptakan polemic teologis dan sosial yang buruk.¹²²

D. Macam-macam al-Dakhil dan Contohnya

Dalam beberapa literatur tentang dakhil, para pemikir tafsir memetakan paling tidak menjadi dua bagian. Pertama, al-Dakhil bi al-Ma'thur dan kedua adalah al-Dakhil fi Ra'yi yang berasal dari pikiran yang fasid.

1. al-Dakhil bi al-Ma'tsur

Dakhil bi al-Ma'thur meliputi penafsiran Al-Qur`an dengan tawatur yang tidak sah atau

¹²² Ketika a-Zamakhsyari punya I'tikad baik agar umat Islam gemar membaca dan mengamalkan al-Qur'an, dia secara sengaja membuat tema fadhail as-sūwar al-Qur'an seperti al-Takātsur, al-Kāfirūn ,al-Burūj, dan beberapa surat lainnya dengan menyisipkan Riwayat yang tidak valid, oleh sebab itu aktivitas itu disebut al-dakhil (Tafsir ilfiltratif).

sahih namun tidak memenuhi syarat-syarat penerimaan. Al-ma'thur berarti menyangar penafsiran terhadap Al-Qur`ān, hadith, qaul sahabat dan qaul tabi'in.

a. al-Dakhīl melalui Riwayat Hadith Maudhu'

Hadith maudhū' merupakan hadith yang disandarkan kepada Nabi oleh para pendusta. Hadith ini diasumsikan dengan riwayat yang paling jelek dan paling membahayakan dalam tafsīr bi al-ma'thur. Hal ini dikarenakan sesuatu yang dinisbahkan pada Rasulullah mengandung pengetahuan harus diamalkan, diakui dan diimani sebagai kebenaran. padahal periwayatannya dilakukan dengan jalan kebohongan.

Salah satu contoh tafsīr al-Dakhīl dengan riwayat hadith maudhu' adalah hadith maudhu' yang membicarakan keutamaan Ali bin Abi Thalib yang disebutkan dalam sabab al-nuzul Surah al-Māidah ayat 55.

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ
الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رُكْعُونَ ٥٥

Artinya: *Sesungguhnya penolong kamu hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang mendirikan shalat dan*

menunaikan zakat, seraya mereka tunduk (kepada Allah).

Ayat ini turun untuk orang-orang mukmin dan Ali bin Abi Thalib. Ibnu Kathir dalam kitab tafsirnya banyak menyebutkan riwayat tentang hal ini, diantaranya adalah yang diriwayatkan dari jalur Muhammad bin as-Saib al-Kilabi. Di akhir kutipannya Ibnu Kathir mengomentari bahwa segala sesuatu yang datang dari al-Kilabi tidak ada yang benar karena sanad-sanadnya dha'if dan perawinya tidak diketahui.

b. Al-Dakhil melalui Riwayat Israiliyyat

Al-Dakhil melalui riwayat Israiliyyat disini adalah yang bertentangan dengan Al-Qur'an dan hadits yang shahih.¹²³

Proses infiltrasi riwayat Israiliyyat terhadap penafsiran al-Qur'an dimulai pada era tabi'in. Diantara faktornya adalah semakin banyaknya ahli kitab yang masuk Islam.¹²⁴ Ghirah umat Islam atas

¹²³ Muhammad sa'id muhammad 'atiyah 'iram, *al-Sabil ila ma'rifati al-Asil wa al-Dakhil fi al-Tafsir*, 62

¹²⁴ Al-Qur'an sendiri mengkonfirmasi adanya tahrif terhadap penafsiran di dalam al-Ma'idah :13-14, walaupun tidak menjustifikasi bahwa mereka sesat. Quraish Shihab mengatakan orang-orang Yahudi yang telah masuk Islam, tidak mengetahui shalat malam, Ketika Allah memberikan informasi lewat firmanNya bahwa orang Yahudi bersujud di malam hari, ini

pengetahuan kisah umat terdahulu, seperti Nasrani, Yahudi, yang di dalam al-Qur'an diterangkan secara global¹²⁵

Salah satu contoh tafsir al-Dakhil dengan riwayat Israiliyyat adalah riwayat yang menjelaskan ayat ke-12 dari surat ke-20 (Thaha):

إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَأَخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ
طُوًى ١٢

Artinya: *Sesungguhnya Aku Inilah Tuhanmu, Maka tanggalkanlah kedua terompahmu; Sesungguhnya kamu berada dilembah yang Suci, Thuwa' (QS. Taha: 12)*

Ayat di atas ditafsirkan dengan riwayat Israiliyyat yang berasal dari Humaid al-A'raj,¹²⁶ dari Abdullah Ibn al-Harith, dari Ibn Mas'ud, dari Nabi saw., beliau bersabda Ketika Tuhan mengajak bicara pada Musa, dia menggunakan pakaian bulu, jubah bulu, kopyah bulu, dan celana bulu, sedang kedua

menunjukkan bahwa mereka telah masuk Islam. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah* Vol.2 (Jakarta: Lentera Hati, Cet.1, 2000), 177-178

¹²⁵ Muhammad Husein al-dzahabi, *Ittijāhat munharifah fi Tafsir Al-Qur'an dawāiuhā wa dafuha* (t.t: tp, t.th) h. 28-29

¹²⁶ Keterangan detail tentang Riwayat Humaid al-A'raj ini bisa lihat Shalahuddin Ibn Ahmad al-Adlabi, *Metodologi Kritik Matan Hadis*,h.71

terompahnya (terbuat) dari kulit Himar (keledai) yang telah mati.

2. Al-Dakhīl fi al-Ra'yi

Al-Dakhīl fi al-Ra'yi merupakan penafsiran Al-Qur`ān dengan pikiran yang salah. Sepertihalnya al-Dakhīl Fi al-Manqul yang disebabkan karena pemalsuan terhadap periwayatan, maka al-Dakhīl fi al-Ra'yi juga tidak terlepas dari penyebab infiltrasi dalam penafsiran al-Qur'an. Pertama, tidak mengimani ayat-ayat Allah yang dibarengi kejelekan niat.. Kedua, hanya mengambil Zahirnya nash saja tanpa melakukan kajian analisis. Ketiga, melakukan *tahrīf* terhadap teks Al-Qur`ān. Keempat, mengakui penjelasan makna batin-nya teks al-Qur`ān tanpa disertai dalil sebagai pendukung. Kelima, tidak mengindahkan kaidah-kaidah bahasa arab dan tata bahasanya. Keenam, menafsirkan Al-Qur`ān tanpa memenuhi kualifikasi yang ketat sebagai mufassir, dan terahir memaksakan dalam menghubungkan antara teks Al-Qur`ān dan hadith.¹²⁷

Dakhīl al-Ra'yi dikategorikan dengan Mufassir bi al-ra'yi yang tidak menggunakan cara

¹²⁷ Jamal musthafa, *Usul al-Dakhīl fi Tafsiiri ayi al-Tanzil*, h. 27-28

yang benar dan tidak bertumpu pada kaidah-kaidah kebahasaan dan syari'ah. Aliran al-Dakhil fi al-ra'yi ini digolongkan menjadi dua bagian. Kelompok Mu'tazilah dan Shufiyah. Aliran ini masih tergolong pada aliran yang baik, sejauh tidak bertentangan dengan kaidah penafsiran bi al-Ra'yi, Kedua, aliran-aliran yang bertentangan dengan agama dan dianggap keluar dari agama. seperti aliran Babiyah, Bathiniyyah, Qadiyaniyyah dan Bahaiyyah.

Ad-dzahabi menyebutkan Abu Abdurrahman al-Sulami (w. 412 H.) dalam *Haqa'iq al-tafsir*nya telah melakukan al-dakhil fi al-tafsir, ketika menafsirkan ayat 66 surat al-Nisa':

وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا
 فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا
 لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَنبِيئًا ٦٦

Dan sesungguhnya kalau Kami perintahkan kepada mereka, "Bunuhlah dirimu atau keluarlah kamu dari kampungmu", niscaya mereka tidak akan melakukannya kecuali sebagian kecil dari mereka. Dan Sesungguhnya kalau mereka melaksanakan pelajaran yang diberikan

kepada mereka, tentulah hal yang demikian itu lebih baik bagi mereka dan lebih menguatkan (iman mereka). mengatakan, maksud kalimat *awikhruju min diyarikum* (atau keluarlah kamu dari kampungmu) adalah *ikhriju hubb al-dunya min qulubikum* (keluarkanlah cinta dunia dari hati kalian).¹²⁸

¹²⁸ Muhammad Husein al-dzahabi, *Ittijāhat munharifāh fi Tafṣīr Al-Qurʾān dawaiuhā wa dafuhā*, h. 79

BAB IV

FALSIFIKASI NALAR TAFSĪR AL-QUR`ĀN

A. Positivisme Nalar Tafsīr

1. Epistemologi Positivistik Pemikiran Tafsīr

Secara kategoris, periode penafsiran Al-Qur`ān dibedakan menjadi tiga tahapan. Tahap nalar teologis, tahap nalar metafisik dan tahap nalar positif. Perbedaan ini didasarkan atas pemikiran Comte dalam menjelaskan tahapan pengetahuan manusia. Penjelasan Tahapan-tahapan ini sebagai koneksitas antara pemikiran tafsīr sebagai objek dari Falsifikasi. Karena pada dasarnya Falsifikasi merupakan kritik atas apa yang dihasilkan Positivisme. Dari klasifikasi tersebut, memudahkan kita untuk mengetahui Positivistik dalam penafsiran Al-Qur`ān.

a. Tahap Nalar Teologis Pemikiran Tafsīr

Pada tahap teologi manusia memandang bahwa segala sesuatu itu hidup dengan kemauan dan kehidupan seperti dirinya.¹²⁹ Pada tahap ini bisa ditandai oleh model pemikiran yang kurang memaksimalkan penggunaan ratio di dalam penafsiran Al-Qur`ān. Hal tersebut disebabkan oleh beberapa faktor. Pertama, peran ketokohan Muhammad sebagai Penafsir pertama dari Al-Qur`ān menutup ruang kritik dalam menafsirkan Al-Qur`ān. Selanjutnya standar kebenaran Tafsīr

¹²⁹ Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu.*, (Yogyakarta: Rakesarasin, 2001) h. 70

disandarkan atas ketokohan tertentu, baik Nabi itu sendiri, Sahabat dan Tabi'in. Merekalah yang paling otoritatif dalam penafsirkan Al-Qur`ān karena dianggap sebagai yang paling dekat dengan *Author* Teks (Tuhan).

Kedua, Para Mufasir cenderung menempatkan produk penafsiran sebagai subyek daripada realitas dan penafsirannya sebagai Objek. Secara ringkas, posisi teks mendominasi laku penafsiran sehingga model pemikiran secara deduktif lebih mengemuka tinimbang pemikiran induktif. Oleh karenanya, model tafsīr pada tahap nalar teologi dipenuhi oleh tafsīr *bi-riwayah* dan model *tafsīr bi ar-ra'yi* cenderung sepi peminat.

Secara kasuistik, aktivitas penafsiran Al-Qur`ān dengan ra'yu menjadi phobia bagi beberapa sahabat. Misalkan, Abdullah ibn Umar dan Abu Bakar yang enggan menafsirkan Al-Qur`ān, Bahkan Umar Ibn Khatab ketika ditanya Ibn Shabigh perihal ayat Mutasyabihat, dia justru marah bahkan mencambuknya.¹³⁰

Pada Tahap ini pula, setiap Al-Qur`ān turun, Nabi selalu menjelaskan kepada Sahabat terutama tentang ayat-ayat *musykil* (ayat-ayat yang sukar dipahami), dengan penjelasan yang global dan oral karena tipologi masyarakat Arab adalah peradaban lisan dan periwayatan bukan tulisan dan penalaran.

¹³⁰ Ignaz Goldziher, *Madzahib at-Tafsīr al-Islami*, (Kairo; Maktabah al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1995) h.73-80

Sehingga Nabi sebagai intrepeter awal tidak menyusun metodologi Tafsīr secara khusus. Geliat Sahabat terhadap Nabi tidak dalam posisi mengkritik, namun hanya sekadar *taken for granted*.

Setelah Nabi Wafat, pemikiran tafsīr diwariskan kepada sahabat dengan pola yang sama, bersifat oral dan periwayatan. Sahabat yang otoritatif di antaranya adalah Ibn Abbas—hingga mendapat gelar tarjuman Al-Qur`ān—Ibn Mas`ud, Ubay Ibn ka`ab dan Zayd ibn Tsabit. Jika mereka tidak menemukan periwayat yang tidak disandarkan Nabi, mereka menafsirkan ayat dengan ayat lain yang punya keterikatan.

Setelah masa sahabat berakhir, para Tabi`in memegang tampuk penafsiran Al-Qur`ān dengan pola yang sama. Hanya saja pada masa ini tipologi masyarakat sudah berubah, Islam sudah bertebaran diberbagai kawasan, sehingga pengaruh sekterian ikut mewarnai percaturan penafsiran Al-Qur`ān. Setidaknya ada tiga aliran penafsiran Al-Qur`ān yang masyhur pada saat itu, pertama madzhab mekkah yang dipelopori oleh Sa`id Ibn Jubair (w. 712/713 M), Ikrimah (w. 723 M), Mujahid Ibn Jabbir (w.722 M), Tawus bin Kaisan (w. 106 H.) dan `Ata bin Abi Rabbah (w. 114 H.) yang mereka berguru pada Ibn Abbas. Kedua madzhab Madinah, yang digurui oleh Ubay ibn Ka`ab. Diikuti oleh Muhammad Ibn Ka`ab (w. 735 M), Zayd Ibn Aslam Al-Quraizhi (w. 735 M)

dan Abu Aliyah (w. 708 M). dan Madzhab Irak yang dimulai oleh Abdullah Ibn Mas'ud yang diikuti oleh Alqomah ibn Qays (w.720 M), Amir Asy-sya'bi (w. 723 M) dan Hasan Al-Bashri (w. 735 M). Aliran Mekah dan Madinah cenderung tradisional, sementara Madzhab Irak, rasionalis.¹³¹

Akibat ekspansi wilayah Islam, tafsir pada era tabi'in ini mengalami pergeseran. Yang mulanya Sahabat tidak tertarik dengan Isrā'īlyāt, pada era ini penafsiran tafsir sahabat dibanjiri dengan kisah-kisah karena dalam menginterpretasikan ayat cerita-cerita umat terdahulu, Al-Qur`ān hanya menerangkan secara global. Tentu faktor utama penyebarannya karena masyarakat hidup dalam ruang multikultural dimana orang yahudi yang masuk Islam menjadi rujukan bagi tabi'in yang ingin mengoreksi informasi secara detail tentang ayat yang berhubungan dengan kisah para Nabi. Diantaranya Abdullah Ibn Salam, Ka'ab Ibn Akhbar, Wahb Ibn Munabbih dan Abdul Aziz Ibn Juraij.

Siklus ini tentu punya keserupaan dalam tahapan teologi yang dijelaskan positivistik. Yang memandang kemandekan...tentu bukan sesuatu yang harus distigmatisasi, tahapan ini hanya menunjukkan gambaran bahwa suatu penafsiran tidak punya potensi kesalahan dan bebas kritik.

¹³¹ Lihat juga Muhammad Husain al-dz[ahabi, al-Tafsir wa al-Mufassirin, vol. I,h. 89 Manna al-Qathathan, Mābāhis fi Ulūm Al-Qur`ān h.

Meminjam istilah Abid Al-Jabiri, Nalar tahap ini kental dengan nuansa bayani dan bersifat deduktif, dimana teks Al-Qur`ān menjadi dasar penafsiran dan bahasa menjadi perangkat analisisnya. Atau dalam istilah Nasr Hamid disebut sebagai *hadharah an-nashsh* (peradaban teks). Ringkasnya, tahap ini lebih mengutamakan penalaran deduktif (*nalar langit*) daripada Penalaran Induktif (*nalar bumi*).

Sehingga kesimpulan pemikiran tafsīr tahap nalar teologis adalah pada tahap ini dominasi ketokohan lebih populer, metode periwayatan lebih diprioritaskan, secuilnya budaya ktitik di antara mufasir dan penggunaan riwayat israiliyat diterima sebagai kebenaran tanpa ada proses seleksi.

b. Tahap Nalar MetasikPemikiran Tafsīr

Tahap ini merupakan lanjutan dari tahap sebelumnya. Jika mengacu pada apa yang dimaksud comte, pada tahap metafisik manusia mampu mengkonektifitaskan fenomena-fenomena alam yang abstrak namun belum mampu mengetahui sebab-sebabnya. Manusia sudah tidak beranggapan bahwa dewalah penyebab sesuatu, namun kekuatan benda-benda atau alam memiliki kekuatannya sendiri.

Dalam perkembangan tafsīr, tahap ini dimulai saat gelombang politik mencuat ke permukaan. Terutama pada akhir masa dinasti Umayyah dan awal dinasti Abbasiyyah.

Terutama pada saat Harun Ar-rasyid memimpin (785-809 M) dan periode selanjutnya Al-makmun (813-830 M).

Keragaman pemikiran dalam khasanah dunia Islam, turut mewarnai tumbuhkembangnya ilmu pengetahuan di berbagai disiplin ilmu. Dalam tafsir, setiap mufassir di tahap ini memperlakukan ayat sebagai legitimasi bagi kepentingan politik, ideologi keilmuan tertentu. Terbukanya gerbang ini, menciptakan fanatisme yang berlebihan dan hilangnya sikap kritis terhadap kelompoknya sendiri, taklid buka, tidak toleran terhadap pemikiran yang berbeda. Sekterianisme menjadikan Al-Qur`an tidak sebagai *hudan li an-nash*, tapi tujuan untuk merebut panggung kekuasaan. Sehingga yang dijadikan sebagai tolak ukur kebenaran adalah penguasa.

Singkatnya, garis batas tahapan teologis dan metafisik adalah terletak pada kesadaran mufassir akan perannya dalam menafsirkan Al-Qur`an punya kekuatan di luar dirinya. Tidak mengisnadkan pada tokoh terdahulu.

c. Tahap positivistik Pemikiran tafsir

Pada tahap ini Tahap ini dimulai dengan munculnya tokoh Islam kontemporer seperti Muhammad Abduh dengan karya tafsirnya Al-Manar yang menganggap produk-produk penafsiran ulama terdahulu tidak relevan lagi. Kritik tersebut terus berlanjut hingga Fazlur Rahman, Muhammad Syahrur, Muhammad Akroun, dan Hassan Hanafi, Riffat Hasan, Nasr Hamid Abu Zaid dan tokoh lainnya yang kritis terhadap

pemikiran tafsir dan meninggalkan model sektarian. Beberapa di antara mereka juga memanfaatkan perangkat keilmuan modern. Pada tahap ini, posisi Al-Qur`an (*teks*), realitas (*context*), dan penafsir (*reader*) berjalan saling berdialektik dan beriring. Keganderungan ini juga menjadi primadona bagi pemikir non muslim seperti John Wansbrough, Andrew Rippin, dan Stefan Wild.

Pada tahap positif ini ditengarai dengan beberapa adagium, pertama, *Al-Qur`an: Shalih li Kulli Zaman wa Makan* . Ibrah ini punya implikasi terhadap keaktifan Al-Qur`an dalam merespon problem-problem sosial dengan cara mengkontekstualisasikan penafsiran dan memprioritaskan prinsip universal untuk menjawab tuntutan perkembangan zaman yang bersifat temporal dan partikular. Totalitas premis-premis dan metodologis yang dipergunakan dalam penafsiran Al-Qur`an di era kekinian.

Kedua, Teks yang Statis dan Konteks yang Dinamis, Kodifikasi Al-Qur`an menyebabkan teks menjadi korpus tertutup dan terbatas. Dan ini meniscayakan penafsir al-Qur`an agar mengupayakan aktualitas dan kontekstualisasi nilai-nilai dan prinsip yang universal dalam kehidupan. Kemungkinan ini dapat berlangsung Ketika penafsiran al-Qur`an dilakukan dengan memandang zamannya.

Pengembangan metodologi penafsiran al-Qur`an harus mengalami rekonstruksi paradigma penafsiran klasik.

Kecenderungan pemikir klasik menggunakan metode analitik yang bersifat atomistik dan persial dalam menafsirkan ayat, berbeda dengan mufassir kontemporer yang mengenakan metode tematik (maudhu'i) sebagai perangkat analisisnya. Lebih dari itu, mereka melakukan lompatan pemikiran dengan menjadikan pendekatan interdisipliner seperti filsafat bahasa, semantik, semiotik, antropologi, sosiologi, dan sains sebagai pertimbangan dalam menafsirkan al-Qur'an.

Ketiga, karakteristik penafsiran pada tahap ini adalah sifat-sifatnya yang ilmiah, kritis, dan non-sektarian. Ilmiah berate dinamika penafsirannya dapat diuji keabsahannya mendasarkan atas konsistensi metodologi interpreter dan membuka diri untuk dikritisi.

2. Positivisme Studi Al-dakhīl: Menjaga Otentisitas Penafsiran

Dalam konteks obyektivasi tafsīr, para ulama menentukan format-format tafsīr, baik berkenaan dengan metode, persyaratan, maupun teknik yang kontabel untuk mufassir. Jalal ad-Din as-Suyuthi (849-911H) dalam *al-Itqan fi 'ulum Al-Qur`ān* mendeskripsikan standarisasai perangkat keilmuan tafsīr menjadi 80 cabang keilmuan. Lain halnya

Mohammed Arkoun yang merangkumnya dalam tiga poin penting dalam *Lectures du Qorannya*.¹³²

¹³² Pertama, tatanan dari hal yang dapat diketahui yang merupakan pemaparan dari penelusuran atas kasus-kasus tersendiri oleh kalangan spesialis ilmu masing-masing, baik fuqaha, teolog, penafsir, maupun ahli tata bahasa, seperti al-Ghazali, al-Mawardi, al-Juwaini, Abu Ya'la, dan Fakhr ad-Din ar-Razi. Termasuk dalam kategori ini, semisal persoalan kronologis (naa' 1-8, 12-73, 15 dan 47 dalam al-Itqan), cara-cara pewahyuan (9, 10, 13, 14, dan 16), penyajian formal mushaf (17, 60-62, dan 76), sintaksis (41-42), dan catatan historis (69 dan 71). Kedua, pengetahuan-pengetahuan teknis dan nalar keagamaan. Pengetahuan-pengetahuan teknis yang berhasil dihimpunkan oleh tradisi skolastis--dalam istilah Arkoun--oleh as-Syuthi, pertama-tama adalah analisis linguistik kosa kata, morfologi, sintaksis, semantik, retorika, dan persajakan. Di sini, Arkoun melihat bahwa persoalan seperti penyebaran dan pembentukan mushaf yang semula berupa catatan-catatan berserakan bergeser menjadi "solusi-solusi" yang sejak abad ke-6 H menjadi definisi kredo Islam. Jadi, ada proses timbulnya wacana al-Qur'an, kemudian fungsi suatu nalar keagamaan yang menguasai berbagai pemaknaan wacana dengan bantuan pengetahuan teknis. Menurutnya, perlu juga diketahui sejauh mana nalar teknis "diabdikan" untuk membentuk suatu nalar keagamaan. Bukankah ada perbedaan antara wacana al-Qur'an dengan nalar yang sudah dipahami atas dasar nalar teknis pada tokoh semisal al-Hasan al-Bashri, 'Abd al-Jabbir, al-Ghazali, Ibn Khaldun, atau as-Syuthi? Oleh karena itu, perbedaan analisis bahasa dengan sejumlah perbedaan aliran bahasa Arab menjadi alat pembakuan nalar itu. Ketiga, hal yang terpikir, yang tak terpikir, dan yang tak dipikirkan. Di sini, melalui urutan bahasan dalam al-Itqan terhadap tiga persoalan berikut, ada pergeseran dari tiga model perubahan dari yang terpikir, tak terpikirkan, dan tak dipikirkan: saat pewahyuan (610-632 M), pengumpulan dan pembakuan mushaf (17-324H/632-936 M), dan saat ortodoksi (324-...H/936-...M. Lihat, lebih lanjut, Mohammed Arkoun, *Lectures du Qoran*, terjemah Machasin dengan judul *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an* (jakarta: INIS, 1997), h. 10-28.

Manna' Khalil al-Qatthan, juga menjabarkan persyaratan bagi penafsir al-Qur'an. Di antaranya, Pertama, memiliki akidah yang kuat. Kedua, terhindar dari hawa nafsu. Ketiga, mengutamakan Al-Qur`ān sebagai penjelas bagi Al-Qur`ān. Keempat, mempertimbangkan hadits. Kelima, jika tidak ditemukan dalam as-sunnah maka pertimbangan sahabat harus diperhatikan. Keenam, jika tidak dijumpai dalam Al-Qur`ān, Sunnah maupun dalam pendapat para Sahabat, maka penafsiran Tabi'in juga harus dipertimbangkan. Ketujuh, penguasaan kaidah bahasa Arab. Kedelapan, menguasai disiplin keilmuan keislaman seperti ilmu qira'ah, ilmu tauhid, ilmu usul al-tafsīr seperti asbab al-nuzul, nasikh dan mansukh, dan sebagainya.¹³³

Abu Ishaq asy-Syathibi (w. 790) dalam *al-muwafaqat* mencantumkan syarat penafsir kepada tiga persoalan pokok, yaitu Pertama, penguasaan ilmu-ilmu alat bahasa Arab, Kedua, pengetahuan tentang karakter Al-Qur`ān sebagai kalam yang menekankan keberadaannya sebagai mukjizat dalam memahami teks, bukan banyak sebagai *khithab* yang dilihat dari aspek legalistik-formal, seperti persoalan *amr* (perintah) dan *nahy* (larangan), dan Ketiga, pemahaman tipe

¹³³ Thameem Ushama, *Metodologi Tafsīr al-Qur`ān*, cet. 1 (Jakarta: Riora Cipta, 2000), h.. 31-33; M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsīr*, cet. 3 (Tangerang: Lenteran Hati, 2015), h. 396-399.

kebiasan umum Tuhan menyampaikan Khitab-Nya.¹³⁴ Meski Arkoun menunjukkan keharusan menelaah bagaimana proses pembentukan ilmu-ilmu Al-Qur`ān itu hingga dibakukan yang tidak kosong dari proses penyeragaman ke ortodoksi, tapi upaya as-Suyuthi dalam melakukan inventarisasi persoalan bagaimana melakukan pembacaan Al-Qur`ān, sistematisasi, dan perumusan sesungguhnya adalah dalam konteks bagaimana tafsīr bisa diobyektivikasi, dijustifikasi secara metodologis, dan dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan moral. Bahkan, syarat penafsir, berdasarkan patokan yang dikemukakan as-Suyuthi, terdiri dari 15 syarat, yang di antara memuat tanggung jawab moral penafsir, yaitu *'ilm al-mawhibah*.¹³⁵ (ilmu yang dianugerahkan) yang tampak sangat ketat. Pada tafsīr *bi ar-riwayah* yang sumber-sumbernya adalah hadits-hadits Nabi relatif lebih obyektif.

Subyektivitas mungkin juga terjadi dalam periwayatan hadits terkait standar-standar dan tingkat penilaian dalam kritik sanad dan matan hadits. Oleh karenanya suatu hadits bisa kontradiktif dengan penafsiran

¹³⁴ lihat lebih lanjut Abul IshAq Ibrahīm asy-Syātibi, *Almuwāfaqat fī Ushul fī Tafsīr* (I.tp.: Dir ar-Rasyid al-Haditsah, t.th.), iuz III, h. 221-223.

¹³⁵ Jalil ad-Din as-Suyuthi, *al-Itqan fī ulum Al-Qur`ān* (Beirut: Dir al-Fikr. t.th.), juz II, h. 181-182. Bandingkan dengan Manna al-Qathan, *mabahis fī ulum Al-Qur`ān* (Cairo: llansiirit al-'Ashr al-Hadits, 1973 / 1 r93), h. 32') 332.

al-Qur'an. Pada *tafsīr bi ar-riwayah* pengertian tafsīr ayat dengan ayat lain (*yufassir ba'dhuha ba'dhan*), subjektivitas mufasir memungkinkan untuk memilih ayat-ayat yang dianggap punya unsur kedekatan (*proximity*) makna. Pilihan tersebut lebih mengarah pada aspek ideologis., dalam hal ini teologi, penafsir, seperti yang tampak dalam debat-debat berkepanjangan isu-isu teologis klasik yang tampak tidak lagi produktif bagi kemaslahatan umat.

Pada tafsīr bi ar-ra'y, kemungkinan subjektivitas terjadi karena lompatan pemikiran dari *ta'wīl* ke *talwin* (ideologisasi). Usaha pemurnian antara keduanya menjadi sangat signifikan, karena klasifikasi tafsīr dan ta'wil, meski diperlukan dan dianggap valid, di samping mengesankan superioritas *tafsīr* atas *ta'wīl*, juga bisa mengekang kreativitas dan intervensi penafsir.¹³⁶ Oleh karena itu, talwin sebagai ta'wil yang dibenci karena pembacaan yang subjektif dalam klasifikasi ulama harus dihindarkan. Di sini, kita perlu menjelaskan pergeseran dari tafsīr ke ta'wil hingga talwīn.

¹³⁶ Dalam *Ma'āliq an-Nash* ft. 239), Nashr Hamid Abri Zayd jelas-jelas menyebut klasifikasi Tafsīr dan ta'wil sebagai proyek ideologis masa lalu. Namun, secara epistemologis pembedaan tersebut adalah tepat (*Naqd al-Khithil ad-Dini*, h, 118).

B. Kritik Falsifikasi terhadap Studi Al-dakhīl fi tafsīr (kritik atas kritik)

1. Metode Induktif sebagai purifikasi Interpretasi Al-Qur`ān.

Perkembangan teoritis metode induktif dalam dunia Islam terjadi setelah diperkenalkannya logika Yunani ke dalam studi kalam dan ushul fiqh. Meskipun dalam beberapa hal belum punya keterkaitan antara Penafsiran Al-Qur`ān dengan metode ini mengingat interpretasi tahap teologis dan metafisik masih menggunakan periwayatan untuk menentukan validitasnya.

Pada abad ke-5 H/11 M dan sesudahnya teori induksi muncul dalam kajian hukum Islam dikalangan pakar Ushul Fiqh. Penggunaan ilmu logika terutama teori induksi dalam kaitannya dengan kajian-kajian hukum Islam muncul pertama kali di dalam karya-karya Imam al-Ghazali.¹³⁷ Selain itu

¹³⁷ Imam al-Ghazali mengembangkan ilmu hukum Islam dengan salah satu sumbangan pokoknya adalah memperkenalkan dan mempertegas penerapan metode induksi dalam kajian hukum Islam, di mana sebelumnya ijtihad hukum lebih bersifat deduktif. Metode induksi tampak dalam interpretasi linguistik dan teori tujuan hukum. Dalam interpretasi linguistik, hadirnya metode induksi ini merupakan konsekuensi dan pandangan skeptisisme Imam al-Ghazali mengenai bahasa. Menurutnya bahasa adalah sarana memadai untuk komunikasi, suatu sunnah yang baku, dan karena itu terbilang sebagai milik publik. Atas dasar itu pemahaman hukum dan teks sudah mencukupi. Padahal bagi Imam al-Ghazali, bahasa tidak selalu memadai karena bahasa bersifat individual. Oleh karena itu, pemahaman suatu teks melalui bahasa semata tidaklah cukup, melainkan diperlukan bukti-bukti qarinah lainnya agar suatu teks

pemikiran induktif juga diterapkan dalam metode otentifikasi hadis. Hadis mutawatir dalam metode induktif dipahami bukan semata-mata didasarkan ada rawi-rawi hadis yang ditransmisikan secara kuantitas akan tetapi diperoleh dari berbagai Petunjuk yang mengertainya yang dapat mengubah status hadis ahad menjadi hadis mutawatir. Konsep kemutawatiran (*al-tawatir*) tersebut adalah suatu konsep induktif.

Hal ini tentu merebak pada pemikiran tafsir khususnya pada bidang Studi Al-dakhil. Aspek-aspek yang menginfiltarasi baik dalam konteks Israiliyyat maupun pemikiran liar yang tidak sejalan dengan tradisi penafsiran yang mapan menjadi objek kritik pada bidang ilmu. Para pemikir studi Al-dakhil seperti Ibrahim khalifah, Muhammad Abdul Wahab Fayyed, Abdul Mustafa An-najar menekankan kemutawatiran sebagai alat kebenaran. Banyaknya varian tafsir dari sisi medologi, dan coraknya harus dipurifikasi dengan cara merujuk pada literasi agama yang otentik, menisbatkan proses tawatur, dan menyandarkan penafsiran pada Nabi, Sahabat, Tabi'in.

dapat dipahami secara tepat. Suatu perintah (amar) an sich tidak menunjukkan apa-apa. Maknanya dapat diketahui dengan mempelajari evidensi qarinah yang menyertainya. Selengkapnya Lihat: Munir Subarman, *Metode Ijtihad Induktif Tematik Syatibi*, Jurnal Al-Manahij Vol III No. 1, 2014 h. 2

Apabila sumber-sumber penafsiran tidak diverifikasi dengan benar, maka proses penafsiran harus diragukan. Jika sesuatu yang belum pasti (probabilitas) dijadikan sumber hukum, termasuk didalamnya Qur'an dan Sunnah, maka kemudian ia juga dapat dijadikan sebagai dasar. Hal ini jelas tak dapat dipertimbangkan. Karena pada dasarnya Induksi merupakan sejumlah besar laporan yang dikaitkan dalam suatu isu partikular. Falsifikasi menangkal dengan ide-ide yang dilahirkan dalam penemuan logika induktif. Meskipun metode induktif ini punya nilai kebermanfaatannya, bukan berarti tanpa cacat. Falsifikasi terhadap metode kritik Al-dakhīl meninggalkan banyak masalah baik menyangkut proses penafsiran, tolak ukur validitas kebenaran, munculnya subyektifitas tafsīr atau yang lainnya.¹³⁸ Masalah pertama, dalam proses penyelidikan kebenaran tafsīr misalnya, metode Al-dakhīl menggunakan observasi dan pengalaman sebagai dasar satu-satunya dalam membuat pernyataan tunggal (*singular statemen*) dan kemudian hasil pengamatan dapat ditarik sebuah kesimpulan berupa keputusan (teori), ironinya kebenarannya bersifat general (berlaku secara umum).¹³⁹

Keabsahan tafsīr diambil dari seleksi fakta-fakta pengalaman yang didapat melalui observasi dan eksperimen.

¹³⁸ Lihat detail kritik Popper terhadap kaum induktivisme dalam Karl Popper, *The Logic*, 28

¹³⁹ William Berkson, *Psikologi Belajar dan Filsafat Ilmu Karl Popper*, terj. Ali Noer Zaman (Yogyakarta: Qalam, 2003) h.31.

Falsifikasi menggarisbawahi Prinsip di atas terutama jumlah penelitian, batapun banyaknya observasi yang dilakukan untuk mendapatkan autentifikasi makna kebenaran tafsir. Karena baginya, ashl fi tafsir tidak hanya bisa dicapai dengan tawatur sebab bisa mendangkalkan kompleksitas kebenaran penafsiran yang bersifat universal. Bagaimanapun juga fungsi penafsiran hanya merumuskan hukum-hukum yang bersifat umum.

Kedua, metode kritik Al-dakhil fi tafsir juga menggunakan Logika dan Probabilitas (kemungkinan) untuk mendapatkan justifikasi. Hal ini dikandung maksud menguatkan argumen logis dari hipotesis atas pernyataan-pernyataan yang mereka buat. Misalnya argumen yang logis yang valid ditandai dengan fakta bahwa apabila premis argumen itu benar, maka kesimpulannya benar. Namun Argumentasi induktif bukan berupa argumentasi yang valid secara logis, persoalannya bukan pada penariksimpulan dari premis yang benar, kesimpulannya menjadi benar. Karena sangat mungkin terdapat hipotesis yang salah, padahal premis yang dibangunnya benar.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Popper menilustrasikannya dengan pernyataan semua gagak berwarna hitam, kesimpulan ini dihasilkan karena observasi pada banyak burung gagak. Ditinjau dari premis yang dibangun benar, namun secara logis punya potensi untuk disalahkan. Sebab tidak ada kepastian semua gagak berwarna hitam. Sehingga penyimpulan induktif awal yang jelas valid karena memenuhi

Prinsip Probabilitas digunakan dalam penggalian secara induktif punya maksud jika suatu saat atas *singular providen* dipersalahkan. Pengetahuan bukanlah pengetahuan yang telah dibuktikan, melainkan pengetahuan yang probabel benar, semakin banyak penelitian yang diobservasi dengan proses yang valid, maka semakin banyak pula probabilitas hasil generalisasi itu benar. Mungkin dapat diterima secara intuitif bahwa waktu dukungan observasi terhadap hukum universal meningkat, maka probabilitas kebenaran hukum itu pun meningkat, namun intuisi ini tidak akan dapat diuji.

Dalam konteks ini, studi dakhīl tidak boleh mengukur kebenarannya secara induktif dengan membuat formulasi dan kriteria kebenaran kemudian menyingkirkan penafsiran yang tidak sesuai dengan kategori tersebut. Seberapapun Kebenaran tafsīr bisa dicapai ketika suatu penafsiran mengandung probabilitas, punya potensi disangkal, bukan dengan cara memperbanyak observasi atau jumlah periwayatan dalam sumber pengetahuan tafsīr.

kriteria yang telah dispesifikasi oleh prinsip induksi, dapat membawa ke satu kesimpulan yang salah, sekalipun fakta menunjukkan bahwa semua premisnya benar. Lihat: M. Syamsul Huda, *Karl Raimund Popper; Problem Neopositivistik dan Teori Kritis Falsifikasi*, ISLAMICA, Vol. 2, No. 1, September 2007 h.77

2. Demarkasi Penafsiran al-ashîlah dan al-dakhîlah

Logika Induksi melahirkan demarkasi dalam persoalan penafsiran. Dalam studi Al-dakhîl, terminologi seperti *ashâlat al-mashdar* (otentisitas sumber) digunakan sebagai barometer objektivitas penafsiran. Pendekatan ini meniscayakan verifikasi sumber data penafsiran; apakah sumbernya termasuk *al-ashîlah* (otentik) ataukah *al-dakhîlah* (terkontaminasi unsur lain). Orisinalitas dan otentisitas sumber penafsiran itu disebut dengan istilah *al-ashîl*.¹⁴¹ Otentifikasi ini yang kemudian mengukur tingkat kualitas penafsiran. Jika seiring teori *al-ashîl*, maka penafsiran tersebut objektif dan benar. Sedangkan bilmana kontradiksi, maka penafsiran tersebut masuk dalam pengertian *al-dakhîl* yang subjektif. Oleh karenanya dibutuhkan penelitian dan pengkajian ulang, evaluasi dan rekonstruksi.

Pandangan tentang pengetahuan substansi *al-ashâlah* (otentisitas) dalam tafsîr Alquran menjadi penting. Secara otomatis, pengetahuan ini mengkonfirmasi

¹⁴¹ Para pemikir tafsir sebetulnya punya pandangan yang berbeda secara terminology *al-ashîl*. Dalam pandangan ‘Abd al-Wahhâb Fâyed, pengertian tersebut bisa diklasifikasikan dalam dua pengertian. *Pertama*, Tafsîr yang mempunyai banyak sumber dan dalil yang jelas. *Kedua*, Tafsîr yang punya semangat bersandarkan kepada Alquran, sunah, pendapat para sahabat, dan tabi’în. Lihat Fâyed, *al-Dakhl fî Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm...*, Juz 1 h. 13

substansai dari teori kritik *al-dakhîl*. Dikotomi antara *al-ashâlah* dan *al-dakhîlah* inilah yang kemudian menjadi kritik falsifikasi. Problem demarkasi antara ungkapan ilmiah dan non ilmiah sebagai koreksi pemikiran wina circle membedakan antara ungkapan yang disebut bermakna (*meaningfull*) dan yang tidak bermakna (*meaningless*) yang dilandasi kemungkinan sesuatu dapat dibenarkan secara induktif (verifikasi-konfirmasi).

Seluruh pernyataan yang bisa difalsifikasi adalah ilmiah, sebaliknya yang tidak bisa difalsifikasi adalah non-ilmiah. Dalam agama, pernyataan-pernyataan teologis tidak dapat difalsifikasi, namun bukan berarti tidak punya makna. Falsifikasi mengungkapkan peran agama dalam pencarian makna, meskipun tidak masuk dalam kategori sains. Disinilah falsifikasi membedakan antara yang ilmiah dengan yang bermakna. Tentu ini menolak pernyataan bahwa oposisi biner tidak selalu sama. Tidak hanya agama, cabang filsafat seperti metafisika, estetika dan etika, estetika, dan metafisika tidak ilmiah, namun punya kemungkinan bermakna. Karena dalam perspektif falsifikasi kriteria ilmiah berarti *criticable*, *testable*, dan *falsifiable*. Maka bangunan keilmuan apapun, termasuk penafsiran Al-Qur`ân sarat kritik, ujian, dan kesalahan. Untuk itu, falsifikasi memandang teori cukup sebagai hipotesa, yaitu kesimpulan sementara yang harus terus menerus diuji tingkat kebenarannya.

Dalam konteks ini, Popper tidak sepakat dengan pemikiran Al-dakhīl fi tafsīr yang membedakan antara tafsīr dan pseudo tafsīr. Karena sebuah teori menurut Popper tidak dapat diangkat dari pernyataan-pernyataan tunggal. Namun melewati pernyataan-pernyataan Universal, kesalahan dalam epistemologi demarkasi dapat memunculkan pesimisme dalam keabsahan penafsiran, karena kebenaran tidak boleh dikaji dengan metodologi yang salah.

Tentu demarkasi antara ashil dan dakhīl juga punya implikasi yang sama, yaitu membedakan antara tafsīr dan pseudo tafsīr. Sesuatu dikatakan tafsīr adalah ketika memenuhi klasifikasi yang telah ditentukan. Disinialah legalitas tafsīr membatasi penafsiran dan terkesan sangat eksklusif. Pemikiran filsuf muslim, seperti *Mu'tazilah*, *Mujassimah*, *Musyabbihah*, ahli bahasa, mufasir ilmi, dan sufi falsafi tidak bisa diterima karena masuk kategori *dakhīl al-ra'yi*. Mereka dianggap salah secara nalar dalam mengambil kesimpulan-kesimpulan keagamaan. Tafsīr tidak bisa menjabarkan kekayaan makna Al-Qur`ān, namun justru memenjarakan maknanya.

Dalam kerangka pemikiran Popper, Setiap penafsiran Al-Qur`ān pada dasarnya mengandung kemampuan disangkal (*refutability in principle*). untuk menemukan kesejatian makna Al-Qur`ān, penafsiran suatu

ayat harus bisa diuji deduktif dan terbuka kepada kemungkinan falsifikasi empiris tetapi tidak dapat dibenarkan atau dibuktikan secara induktif.

3. Third World dan terbukanya Universalitas Al-Qur`ān

Dialektika antara subjek dengan teks dan realitasnya bisa ditinjau dari sejumlah ayat al-Qur`ān yang menerangkan Nabi sebagai *first interpreter* yang punya otoritas untuk menafsirkan al-Qur`ān. Misi profetik kenabian menunjukkan nilai-nilai normatif Al-Qur`ān memiliki dimensi transformatif. Risalah kewahyuan tidak sekedar bersifat dogmatis, teologis dan menitik beratkan pada hubungan kemanusiaan.¹⁴²

Komunikasi antara Al-Qur`ān sebagai teks dengan kondisi sosio-kultural masyarakat Arab sebagai realitas sudah berlangsung sejak lama. Namun seiring berjalannya waktu, Proses dialektika antara teks Al-Qur`ān dengan realitasnya mengalami transformasi pasca Rasulullah wafat. Setelah proses pewahyuan berakhir, figur otoritatif dalam menafsirkan al-Qur`ān tidak mendialogkan teks dengan realitasnya dan tidak lagi menyesuaikan diri dengan bahasa audiensnya.

Transformasi ini menyebabkan hubungan antara teks dan *reader* (umat Islam) terkesan monologis, doktrinal dan

¹⁴² Kuntowijoyo, *ParadigmaIslam* (Bandung:Mizan, 1991 M.) h. 170

sakral. Komunikasi antara al-Qur'an tidak dialogis, namun menunggu untuk diajak berdialog.¹⁴³ Impilkasinya, umat Islam menjadi pasif dalam pergulatan penafsiran al-Qur'an. Kondisi inilah yang menjadikan adanya perubahan dalam metode atau proses penafsiran. Pada masa-masa awal penafsiran lebih cenderung bersifat riwayat-riwayat.¹⁴⁴

Pada perkembangan selanjutnya bentuk tafsir yang dipenuhi muatan periwayatan tersebut dianggap tidak kontributif dalam kontekstualitas pemaknaan al-Qur'an, olehkarenanya kehadiran penafsiran yang menyegarkan sangat dinanti. Sehingga para ulama tafsir berikutnya dengan mengatasnamakan dalil Al-Qur`ān berupaya menciptakan sejumlah karya tafsir yang lebih luas penjelasannya. Upaya seperti ini tentu memerlukan peran akal (*ra'y*) yang cukup mapan. Pada level itulah arus tafsir infiltratif sulit dibendung, dan Al-dakhil melalui kerangka teorinya mengeliminasi penyimpangan -penyimpangan di dalam tafsir.

Sebenarnya Al-dakhil fi tafsir mewarisi tradisi intelektual yang konstruktif. Fungsinya sebagai metode kritik atas tafsir infiltratif perlu diapresiasi. Metode ini

¹⁴³ Nur Rofiah, *Pendekatan Transformatif terhadap al-Qur'an*, h. 124.

¹⁴⁴ Muhammad Husayn al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, jilid 1, 96, Mufasssir-mufasssir pada saat itu dengan penuh hati-hati menafsirkan Al-Qur'an hanya berdasarkan riwayat-riwayat yang ada tanpa memasukkan komentar atau penafsiran pribadi.

mengilustrasikan adanya dinamika pemikiran di dalam tafsīr. Mufassir punya keharusan untuk meneliti, mengobservasi dan menguji keabsahan penafsiran. Penyimpangan (*tahrif*) yang dilakukan kelompok tertentu membutuhkan seorang muslim untuk memilah mana yang asli (origin) dan mana yang palsu. Kepentingan kelompok tertentu baik secara ideologis, politis maupun karena hawa nafsunya dapat menjerumuskan pembacanya dalam kesesatan dan kekufuran.

Hanya saja efek dari pemikiran ini secara metodik, menjustifikasi kebenaran hanya dengan metode yang telah dirumuskannya sendiri. Dan sikap ini menuntun mufasir untuk tidak berani melakukan lompatan pemikiran yang progresif.

Dari sinilah peran falsifikasi menawarkan kebuntuan tafsīr dengan mengenalkan third world (dunia ketiga). Popper membedakan realitas menjadi apa yang dia sebut sebagai dunia kesatu yang berupa kenyataan-kenyataan fisik dunia, dunia kedua yang berupa segala kejadian dan kenyataan psikis dalam diri manusia dan dunia ketiga yang berupa hipotesa, hukum, dan teori ciptaan manusia dan hasil kerjasama antara dunia kesatu dan dunia kedua serta seluruh bidang kebudayaan, seni, metafisika, agama, dan lainnya termasuk di dalamnya adalah tafsīr al-Qur'an.

Kaitannya dengan Al-dakhīl fi tafsīr, penafsiran berlangsung pada tiga dunia. Dunia pertama adalah dunia

pemikiran subyektif, dunia gagasan. Dunia kedua adalah dunia literasi sumber otentik dan dunia ketiga adalah dunia produk-produk kultural yang berupa teori, penafsiran, dan karya ilmiah.

Dalam perspektif falsifikasi, studi *Al-dakhīl* hanya berfokus pada dunia kedua, yang berupa kekayaan literasi pemikiran yang disandarkan pada teks dan hanya dicapai dengan meminimalisir unsur-unsur subyektif seperti berupa imajinasi dan intuisi. Falsifikasi menyangkal pola obyektivisme tersebut, dengan menawarkan satu dunia lain yakni dunia produk-produk kultural yang berupa teori, penafsiran, buku, hasil proses interaksi antara dunia pertama dengan dunia kedua. Begitu teori dihasilkan, maka ia masih ke dalam dunia ketiga yang terlepas dari kendali subyek peneliti.¹⁴⁵

Atas asumsi tersebut, obyektivisme dalam falsifikasi adalah obyektivisme dunia ketiga yang bersifat sementara. Teori-teori yang dihasilkan terbuka bagi kritik yang berupa intuisi kreatif dari dunia pertama untuk kemudian diperiksa kebenarannya melalui observasi di dunia kedua. Alhasil, obyektivisme dunia ketiga merupakan sesuatu yang terus menerus dikritisi demi kemajuan ilmu pengetahuan.

¹⁴⁵ Donny Gahril Adian, *Menyoal Obyektivisme Ilmu Pengetahuan: Dari David Hume sampai Thomas Kuhn*. (Jakarta: Teraju, 2003), h.. 162. Lihat Juga; Verhaak dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu pengetahuan*, (Jakarta: Gramedia, 1991) h. 84-85

Eksistensi teks tidak bisa dilepaskan dari situasi realitas. Sebuah teks terkontaminasi oleh historisitas dan subyektifitas yang meliputinya, termasuk di dalamnya teks al-Qur`ān.¹⁴⁶ Sejak permulaan wakyu diturunkan, Al-Qur`ān bersinggungan langsung dengan bangsa Arab dan bahasa kultur masyarakat. Setiap ayat yang turun merespon fakta kehidupan dan tidak dipahami sebagai kalimat-kalimat yang atomistic dan parsial. Problematika yang ada dikarenakan benturan nilai-nilai yang dibawa Al-Qur`ān dengan nilai-nilai warisan leluhur yang mengakar dan terintegrasi dengan kehidupan mereka. Semangat dan misi Al-Qur`ān untuk menciptakan perubahan-perubahan yang lebih baik demi kemaslahatan manusia secara keseluruhan tidak selalu selaras dengan tradisi, budaya, pandangan hidup, keyakinan dan ikatan-ikatan primordial bangsa Arab waktu itu.

Corak dan Karakteristik sebuah teks secara psikologis merefleksikan struktur budaya dan alam pikiran di mana ruang dan waktu teks tersebut dibentuk. Demikian juga dengan Al-Qur`ān, kondisi sosio-kultural masyarakat Arab atau kerangka kebudayaan bangsa Arab saat itu banyak berpengaruh pada pembentukan teks Al-Qur`ān.¹⁴⁷ Peristiwa pewahyuan sebagai titik awal lahirnya Al-Qur`ān merupakan kata kunci untuk menyatakan bahwa ketika wahyu Ilahi

¹⁴⁶ Amin Abdullāh, *Epistemologi Ilmu Agama Islam*, h. 2.

¹⁴⁷ J. Brugman, *An introduction to History of Modern Arabic Literature in Egypt* (Leiden: Ej Brill, 1984 M), 338-340

tersebut diwahyukan kepada manusia dengan menggunakan bahasa kaum tertentu yaitu bahasa Arab, maka hal itu menandakan sifat kesejarahannya.

Pergumulan antara dunia pertama dan kedua yang menghasilkan produk kultural ini kemudian menimbulkan kepercayaan revolutif terhadap nilai-nilai universal Al-Qur`ān yang menginspirasi beberapa reformis untuk memformat ulang metode tafsīr yang lebih sesuai dengan zamannya. Dari sini muncullah beberapa nama antara lain Nasr Hamid Abu Zayd, Hasan Hanafi, Fazlur Rahman, Shahrur, M. Baqir al-Sadr dan lain-lain. Meski secara eksplisit metode yang mereka tawarkan beragam, tetapi semangat pembaharuan mereka yaitu ingin melahirkan produk tafsīr sesuai dengan masyarakat pembacanya.

BAB V

A. PENUTUP

Kritik Falsifikasi terhadap Metodologi Al-dakhil telah meruntuhkan kebenaran pemikiran penafsiran Al-Qur'an. Falsifikasi membuktikan bahwa di dalam sistem pengetahuan tidak ada yang kebal untuk dikritisi, tidak terkecuali tafsir. Tafsir merupakan manifestasi citra manusia yang terus bergerak secara dinamis dari waktu ke waktu dan dari satu tempat ke tempat lain. Tafsir tidak bisa dihindari akan bersinggungan dengan berbagai warna pemikiran dan budaya yang jelas-jelas berbeda satu dengan yang lain. Begitu juga dengan pengungkapan makna yang tidak akan pernah final, sebab selalu mempertemukan makna otentik dengan signifikansi yang menjadi lahan pengembaraan subyektif pemahaman mufasir.

Al-dakhil yang semula melakukan kritik terhadap penafsiran infiltratif dianggap kerangka pikir yang mapan yang harus diikuti oleh seseorang yang hendak menafsirkan Al-Qur`an. Logika penemuan pengetahuan yang digali secara induktif, memverifikasi sejumlah sumber-sumber tafsir yang otentik, mereformulasikan ke dalam klasifikasi tertentu untuk menjustifikasi kebenaran di dalam penafsiran Al-Qur'an. Akibatnya terjadi distingsi antara al-ashilah (otentik) dan

al-dakhîlah (terinfiltrasi unsur lain). Atas dasar ini lah pemikiran yang dikategorikan masuk dalam al-dakhîlah dianggap bukanlah tafsîr dan tidak bermakna (*meanigless*). Pemikiran semacam ini disebabkan karena ketidakterbukaannya peran psikis untuk membaca teks.

Metode Falsifikasi merefutasi bangunan pemikiran tersebut dengan menyangkal teori yang dilandaskan atas logika induktif. Dalam logika induktif, pengetahuan didasarkan atas prinsip verifikasi, mengeneralisir teori atas fakta-fakta empiris. Dalam arti lain penafsiran studi al-dakkhil memilih proses tawathur (periwiyatan) untuk memperoleh pengetahuan. Falsifikasi menolak pemikiran ini karena suatu pengetahuan atau penafsiran tidak didasarkan pada periwiyatan dan seberapa besar mufassir mengobservasi sumber-sumber periwiyatan. Namun penafsiran bisa menemukan kebenarannya ketika mengandung unsur probabilitas, punya potensi untuk dikritik, diuji bahkan direkonstruksi.

Kedua persoalan demarkasi, Studi Al-dakhîl membedakan antara tafsîr dan bukan tafsîr dengan membuat metode eliminasi. Jika sebuah tafsîr memenuhi kriteria tersebut, maka penafsiran itu dianggap tafsîr. Namun sebaliknya, jika suatu pemikiran tidak memenuhi standar yang ditetapkan, maka dianggap pseudo tafsîr,

dan dianggap tidak bermakna. Metode falsifikasi tidak sepakat dengan bangunan pikir tersebut. Sebab, sebuah teori tidak dapat dihasilkan dari pernyataan-pernyataan tunggal. Tetapi melalui pernyataan-pernyataan Universal. Kesalahan dalam menetapkan garis batas juga akan memunculkan ulangtentang kebenaran tersebut, karena kebenaran tentunya tidak bisa diputuskan dari pendekatan yang salah.

Dan terakhir, falsifikasi menawarkan Third world (dunia ketiga) sebagai hasil interaksi dunia pertama (gagasan) dan dunia kedua (literatur sumber penafsiran) yang tidak selalu berjalan beriringan. Dengan asumsi dunia ketiga ini (dunia produk kultural), tafsir membuka ruang terhadap universalitas Al-Qur`an sebagai petunjuk bagi manusia (hudan li an-nash).

B. SARAN

Penelitian ini tidak mengcover seluruh gagasan falsifikasi. Oleh karenanya penulis menyarankan, untuk penelitian selanjutnya, falsifikasi harus bisa merefutasi sistem pengetahuan yang mapan terlebih bangunan pemikiran keislaman, agar terjadi dialektika keilmuan. Tradisi kritik sebagaimana yang dicita-citakan falsifikasi diharapkan terus mencari

proses kebenaran. Tidak statis dan menyebabkan kejumudan berpikir.

Problem pemecahan epistemologi dalam khazanah keislaman dikaji secara komprehensif. Agar membentuk pola pemikiran yang *sophisticated* dan mampu merespon zaman serta mengkontekstualisasikan postulat agama.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Wahhab ‘Abd al-Wahhab Fayed, *Al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*. (Kairo: Universitas alAzhar, 1978)
- Abd. al-Hayy al-Farmawi, *Al-Bidāyāh fī al-Tafsīr al-Maudhū’i; Dirāsah Tahlīliyyah Maudhū’iyyah*. Cet. II. (Kairo : Maktabah Jumhuriyyah, 2002)
- Abdul Ghāfur Mustāfa Ja’far, *Al-Asil wa al-Dakhīl fī Tafsīr al-Qur’ān wa Ta’wīlih* (Kairo: Universitas al-Azhar, 1995)
- Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsīr* (Jakarta, Pustaka Pelajar, 2008)
- Abdullāh Saeed, Ed., *Approaches to the Qur’an in Contemporary Indonesia*. (London, Oxford UP in association with the Institute of Ismaili Studies, 2005)
- Abū Hasan Ahmad Ibn Fāris ibn Zakariyā, *Mu’jam Maqāyīs al-Lughah*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1979)
- Abul Ishāq Ibrahīm asy-Syātibi, *Almuwāfaqat fī Ushul fī Tafsīr* (I.tp.: Dir ar-Rasyid al-Haditsah, t.th.)
- Ahmad al-Shahhāt Ahmad Mūsa, *al-Dakhīl fī al-Tafsīr*, Vol. 1 (t.tp: t.p, t.th)
- Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsīr*, (Bandung: Tafakur, 2009)
- Ahmad Khalil Arsyad, *Dirāsāt fī al-Qur’ān*, (Mesir: Dar al-Ma’arif, 1972)
- Ahmad Muhammad, *al-Baith al-Hathith syarh Ikhtishar ‘Ulum al-Hadith li al-Hafid Ibn Kathir*, (Riyadh: Dar al-salam, 2000)
- Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsīr Al-Qur’ān Kontemporer dalam pandangan Fazlur Rahman* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007)
- Ahmad Warson Munawwir. *Al-Munawwir, Kamus Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 2002)
- Al-Fairuz Abadi, *al-Qāmus al-Muhit*, (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1407 H)
- Alfons Taryadi, *Epistemologi Pemecahan Masalah Menurut Karl Popper*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1991)
- Al-Ragib al-Asfahani, *Mufradat Alfa al-Qur’ān*, (Mesir: Dar al-Saqafah al-‘Arabiyyah, 1996)

- Al-Tahir Ahmad al-Zawi, *Tartib al-Qamus al-Muhit*, (Riyadh: Dar ‘Alam al-Kutub, 1996)
- Amin Abdullāh, *Falsafah Kalam*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1995)
- Amin al-Khulli, *Manhaj al-Tajdīd fi al-Tafsīr*, (Cairo: Dar al-Ma‘arif, 1961)
- Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013 edisi revisi)
- Budiman Hardiman, *Kritik ideologi: pertautan pengetahuan dan kepentingan* (Yogyakarta: Kanisius, 1990)
- Burhan Bungin, *Metode Penelitian Kualitatif* (Jakarta: Rajawali Press, 2001)
- Carlos García, *Popper's Theory of Science: An Apologia* (London: Raider Publishing Int., 2005.)
- Donny Gahral Adian, *Arus Pemikiran Kontemporer*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2001)
- , *Menyoal Obyektivisme Ilmu Pengetahuan: Dari David Hume sampai Thomas Kuhn*. (Jakarta: Teraju, 2003)
- George J. Mouly, *Perkembangan Ilmu, dalam Ilmu dalam Perspektif: Sebuah Kumpulan Karangan Tentang Hakekat Ilmu*, Jujun S. Suriasumantri, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991)
- George Ritzer, *Teori Sosiologi: Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmodern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014)
- Giddens (ed.). *Positivism and Sociology* (London: Heinemann, 1975)
- Hameem Ushama, *Metodologi Tafsīr al-Qur’ān*, (Jakarta: Riora Cipta, 2000)
- Hassan Hanafi, *Method of Thematic Intrepretation of the Qur’an dalam Stefan Wild (ed), The Qur’an as Text* (Leiden-New York: EJ. Brill, 1996)
- Ibrahīm 'Abd al-Rahman Muhammad Khalifah, *al-Dakhīl fī al-Tafsīr* (Kairo: tp, t.th.)
- , *Dirāsāt fi Mahāhij Tafsīr* (t.p, t.t)
- Ibrahīm Musthafa. *Al-Mu’jam al-Washit*, juz 1, (tk: tp, tt)
- Ignaz Goldziher, *Madzahib al-Tafsīr al-Islami* (Kairo: Maktabah al-Sunnah alMuhammadiyah, 1955)

- J. Brugman, *An introduction to History of Modern Arabic Literature in Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1984 M),
- Jalil ad-Din as-Suyuthi, *al-Itqan fi ulum Al-Qur'ān* (Beirut: Dir al-Fikr. t.th.)
- Jamal Musthafa Abd al-Hamid Abd al-Wahhab an-Najjār, *Usul al-Dakhīl fi Tafsīr Ayi al-Tanzil*, (Kairo: Universitas al-Azhar, 2009)
- John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*. (Jakarta: Gramedia)
- K. Bertens, *Filsafat Barat Dalam Abad XX* (Jakarta: PT Gramedia, 1981)
- K.R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, (London and New York: Routledge, 1992)
- , *Elend Des Historicismus*, terj. gagalnya historisme (Jakarta: LP3ES, 1985)
- , *Realism And The Aim Of Science* (London : Routledge, 1992)
- , *The Open Society And Its Enemies* (London: Princeton, 2013)
- , *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, (London and New York: Routledge, 1992)
- , *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (New York: Oxford University Press, 1972)
- Koento Wibisono, *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positivisme Auguste Comte* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1983)
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam* (Bandung: Mizan, 1991 M.)
- Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2000)
- M. Amin Abdullāh, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkoneksi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006)
- M. Sastrapratedja (ed.), *Manusia Multi Dimensional: Sebuah Renungan Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1982)
- Mahjah Ghalib Abdur Rahman, *Dirāsāt maudi'iyah wa tathbiqiyah fi Al-dakhīl*, (Cairo: Jami'ah Al-Azhar, 1998)
- Manna' al-Qattan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'ān*, (tt.: tpn, tth.)

- Mohammed Arkoun, Lectures du Qoran, terj. Machasin, Berbagai Pembacaan Al-Qur'ān (Jakarta: INIS, 1997)
- Muhammad Ali al-Shabuny, Shafwat al-Tafāsir (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, Jilid 2, Cet. 1, 1999)
- Muhammad Adib, Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011)
- Muhammad Husain Al-Dzahabi, al-Tafsīr wa al-Mufasssirun (Kairo: Dār al-Kutub alHaditsah, 1961)
- , Al-Ittijāhat al-Munharīfah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm; Dawāfi' uha wa Daf' uhā, (Mesir: tp,tt.)
- , Al-Israiliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Hadits, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1990 M/1411 H)
- Muhammad ibn Makrām ibn Alī Ibn Manzūr, Lisān al-'Arab, Vol. 15 (Kairo: Dār alMa'arif, t.th)
- Muhammad Jamaluddin al-Qasimi, Mahasin al-Takwīl, (Beirut: Dar al-Fikr, 1914)
- Muhammad Muslih, Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan (Yogyakarta: Belukar, 2006)
- Muhammad Sa'id Muhammad Athiyyah Aram, As-Sabīl ila Ma'rifat alAshil Wa al-Dakhīl fī al-Tafsīr. (Zaqaziq: Misr, 1998 M/1419 H), Jilid I,
- Muhammad Ulinnuha, Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsīr, (Jakarta :Azzamedia, 2015)
- , Metode kritik Al-dakhīl fit-Tafsīr (Jakarta: Qaf, 2019)
- Nashruddin Baidan, Perkembangan Tafsīr Al-Qur'ān di Indonesia (Solo: PT. Tiga Serangkai Pustaka Mandiri, 2003)
- Noeng Muhadjir, Filsafat Ilmu, (Yogyakarta: Rakesarasin, 2001)
- Nur Ichwan, Meretas Kejarahan Kritis al-Quran : Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd (Jakarta: Teraju, 2003)
- Quraish Shihab, Kaidah Tafsīr, cet. 3 (Tangerang: Lenteran Hati, 2015)
- , Membumikan al-Qur'ān (Bandung: Mizan, 2006)\
- Said Agil Husain al-Munawwar dan Masykur Hakim, I'jaz al-Qur'ān dan Metodologi Tafsīr, (Semarang : Dina Utama, 1994)

- Sayyid Ahmad Khalil, *Dirāsāt fi al-Qur’ān* (Mesir : Dar al-Ma’rifah, 1961)
- Stefano Gattei, *Karl Popper’s Philosophy of Science* (New York and London : Routledge, 2009)
- Suwardi Endraswara, *Filsafat Ilmu; konsep, sejarah dan Pengembangan Metode Ilmiah* (Yogyakarta; CAPS, 2017)
- Syafrudin, *Paradigma Tafsīr Tekstual dan Kontekstual Usaha Memaknai Kembali Pesan Al-Qur’ān* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009)
- Syahrastani. *Al-Milal wa al-Nihal*, juz 1, ditahkik Amir Ali Mahna, (Lebanon: Dar al-Ma’rifah, 1993)
- Verhaak dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu pengetahuan*, (Jakarta: Gramedia, 1991)
- William Berkson, *Psikologi Belajar dan Filsafat Ilmu Karl Popper*, ter. Ali Noer Zaman (Yogyakarta: Qalam, 2003)
- Yusuf al-Qardawi, *Kaifa Nata’amal ma’a al-Qur’ān al-‘Azim* (Kairo: Dar al-Sy-uruq, 2006)

Jurnal, Karya Ilmiah dan Artikel

- Ahmad Fakhruddin Fajrul Islam, *Al-Dakhīl Fi Al-Tafsīr; Studi Kritis Dalam Metodologi Tafsīr*, Jurnal Tafaqquh; Vol. 2 No. 2, Desember 2014
- Craig McDonald, *Information Systems Foundations - Karl Popper's Third World* (AJIS, December 2002)
- Ecep Ismail, *Kritik Metodologi Tafsīr: Studi al-Dakhīl dalam Tafsīr Mafātih al-Ghayb* (Bandung: Lemlit UIN Sunan Gunung Djati, 2008)
- Edi Susanto, *Pada Jurnal KARSA*, Vol. X 894 No. 2 Oktober 2006
- FX. Adji Samekto, *Menggugat Relasi Filsafat Positivisme dengan Ajaran Hukum Doktrinal*, Jurnal Dinamika Hukum Vol. 12 No. 1 Januari 2012
- Ibrahīm Syuaib Z, *Realitas al-Dakhīl dalam Al-Qur’ān dan Tafsīrnya Departemen Agama RI Edisi 2004*. Disertasi SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, tahun 2007, tidak diterbitkan.
- Komaruddin, *Jurnal al-taqaddum*, Volume 6, Nomor 2, Nopember 2014

- M. Syamsul Huda, Karl Raimund Popper; Problem Neopositivistik dan Teori Kritis Falsifikasi, *ISLAMICA*, Vol. 2, No. 1, September 2007 h.77
- Muhammad Chabib, Hukum Tiga Tahap Auguste Comte dan Kontribusinya Terhadap Kajian Sosiologi Dakwah, Nalar: Jurnal Peradaban dan Pemikiran Islam Vol. 3, No. 1, Juni 2019
- Muhammad Ulinnuha, Konsep Al-Ashîl Dan Al-Dakhîl Dalam Tafsîr Alquran, *Journal MADANIA* Vol. 21, No. 2, Desember 2017
- Munir Subarman, Metode Ijtihad Induktif Tematik Syatibi, *Jurnal Al-Manahij* Vol III No. 1, 2014

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Izzam Izzul Islami
Tempat/ Tgl Lahir : Bumiayu, 21 April 1990
Alamat Asal : Jl. KH. Turmudzi Ikhsan No. 200
Bumiayu- Brebes 52273
Email : dazammania0gmail.com
Status Pendidikan : Mahasiswa Program Magister Ilmu
Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin
dan Humaniora UIN Walisongo Semarang

Riwayat Pendidikan Formal

Sekolah Dasar Negeri (SDN) Bumiayu V lulus Tahun 2001

1. Sekolah Menengah Pertama (SMP) An-Nuriyyah Bumiayu Lulus Tahun 2004
2. Madrasah Aliyah Negeri (MAN) Purwokerto 2. Lulus Tahun 2007
3. UIN Walisongo Semarang, Jurusan Tafsir Hadits. Lulus Tahun 2012

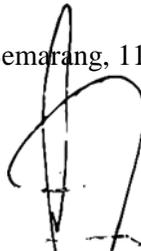
Riwayat Pendidikan Non Formal

1. Pondok Pesantren Al-Amin Mersi Puwokerto
2. Pondok Pesantren Al-hidayah Karangsucu
3. Pondok Pesantren Darunnajah Semarang
4. Pondok Pesantren An-nur Semarang
5. Pondok Pesantren Jamsu Bumiayu
6. Short Course Access Pare Kediri
7. Teaching Clinic Program Scholarship Global English.

Pengalaman Organisasi

1. Sekretaris Redaksi SKM AMANAT UIN Walisongo Semarang 2010
2. Kordinator Departemen wacana Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Cabang Semarang 2012
3. Ketua Lembaga Pelestarian Lingkungan Hidup dan Sumber Daya Alam (LPLH-SDA) MUI cabang Brebes 2014
4. Ketua Santri Tani Milenial Cabang Brebes 2016

Semarang, 11 Desember 2020



Izzam Izzul Islami
NIM.160088011

LAMPIRAN-LAMPIRAN


KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PUSAT PENGEMBANGAN BAHASA
Jl. Prof. Dr. Hamka KM. 02 Kampus III Ngaliyan Telp./Fax. (024) 7614453 Semarang 50185
email : pbb@walisongop.ac.id

شهادته
B-5595/Uh.10.0/PP3/PP-00.9/12/2018

يشهد مركز تنمية اللغة جامعة والي سورنغو الإسلامية الحكومية بأن
الطالب :
IZZAM IZZUL ISLAMI :
تاريخ و محل الميلاد : Brebes, 21 April 1990 :
رقم القيد : 1600088011 :

قد نجح في اجتياز معيار الكفاءة في اللغة العربية (DNKA) بتاريخ ٢٦ نوفمبر ٢٠١٨
بتقدير : مقبول (٣٧٦)

وحررت له الشهادة بناء على طلبه
سمازاج، ٦ ديسمبر
مدير
صلاح الدين محمد صالح
SEKRETARIS
KEMENTERIAN AGAMA
REPUBLIC INDONESIA
رقم التوظيف : ٢ : ١٩٧٠٠٠

٣٤٤ - ٣٥١ : جيب
٣٤٤ - ٤٠٠ : جيب جيب
٣٤٤ - ٣٠٠ : مقبول
٣٤٤ - ٢٩٤ : راسب
رقم الشهادة : 201182086


KEMENTERIAN AGAMA
PUSAT PENGEMBANGAN BAHASA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
SEKRETARIS
KEMENTERIAN AGAMA
REPUBLIC INDONESIA
رقم التوظيف : ٢ : ١٩٧٠٠٠





MINISTRY OF RELIGIOUS AFFAIRS
STATE ISLAMIC UNIVERSITY WALLISONGKO
LANGUAGE DEVELOPMENT CENTER
Jl. Prof. Dr. Husein R. Saifullah III Ngaliyan, Yogyakarta (DIY) 701443 Semarang 50185
Telp. 021-7014443 Fax. 021-7014443

Certificate

Nomor : B-6807/Du.10.0/P3/TP.00.9/12/2019

This is to certify that

IZZAM IZZUL ISLAMI

Date of Birth: April 21, 1990

Student Reg. Number: 1600088011

the TOEFL Preparation Test

Conducted by

Language Development Center

of State Islamic University (UIN) "Wallisongko" Semarang

On December 2nd, 2019

and achieved the following scores:

Listening Comprehension	: 45
Structure and Written Expression	: 47
Reading Comprehension	: 46
TOTAL SCORE	: 460

Semarang, December 4th, 2019

Director,

Dr. Alis Makhin, M.A. Ph.D.
N.P. 19690729-1999031 002

Certificate Number : 120193603

*TOEFL is registered trademark by Educational Testing Service.
This program or test is not approved or endorsed by ETS.

