



Received: 2026-03-07	Revised: 2026-04-16	Accepted: 2026-04-18
--------------------------------	-------------------------------	--------------------------------

Konsep *Al-Aṣīl Wa Al-Dakhīl* Perspektif Al-Suyūṭī: Studi Analisis Kitab *Al-Itqān Fī Ulūm Al-Qur'ān* dan Relevansinya terhadap Kritik Tafsir Kontemporer di Indonesia

Moch. Bachtiar Lutfianto

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

Email: bachtiarlutfisaja@gmail.com

Abstract

This study challenges the common assumption that the theoretical framework of al-aṣīl (authentic) and al-dakhīl (spurious) in Qur'anic exegesis is a purely contemporary invention pioneered by Ibrāhīm Khalīfah in the 1980s. By conducting a critical analysis of Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī's (d. 1505 CE) magnum opus, al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān, this research demonstrates that the core elements of this framework were systematically articulated centuries earlier. Using a qualitative, descriptive-analytical approach to this library-based study, the research identifies four key components of al-aṣīl wa al-dakhīl within al-Suyūṭī's work. First, al-aṣīl encompasses interpretations grounded in linguistic sciences (naḥw, ṣarf, bayān), jurisprudence (uṣūl al-fiqh), and canonical readings (qirā'āt), alongside valid chains of transmission from the Prophet, Companions, and their successors. Second, al-dakhīl bi al-ma'thūr includes anomalous (shādhdh) and fabricated (mawḍū') traditions. Third, al-dakhīl bi al-ra'y comprises exegetical ijtihād serving sectarian interests or purely literalist readings that ignore contextual considerations. Fourth, al-dakhīl bi al-ishārah involves Sufi interpretations contradicting the Qur'an and Sunnah or those produced by unqualified exegetes. These findings position al-Suyūṭī as a significant precursor—if not a pioneer—of systematic tafsir criticism, with profound implications for evaluating contemporary Qur'anic exegesis in Indonesia's digital public sphere.

Keywords: *al-Aṣīl, al-Dhakhil, al-Itqān fī ulūm Al-Qur'an, al-Suyuti.*

Abstrak

Penelitian ini menantang asumsi umum bahwa kerangka teoretis al-aṣīl (otentik) dan al-dakhīl dalam studi tafsir merupakan temuan kontemporer yang dipelopori oleh Ibrāhīm Khalīfah pada tahun 1980-an. Melalui analisis kritis terhadap kitab magnum opus Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 1505 M), Al-Itqān fī Ulūm Al-Qur'an, penelitian ini membuktikan bahwa elemen-elemen inti kerangka tersebut telah diartikulasikan secara sistematis berabad-abad sebelumnya. Dengan menggunakan metode kualitatif deskriptif-analitis berbasis kepastakaan (library research), penelitian ini mengidentifikasi empat komponen utama al-aṣīl wa al-dakhīl dalam karya al-Suyūṭī. Pertama, al-aṣīl mencakup penafsiran yang berlandaskan ilmu kebahasaan (naḥw, ṣarf, bayān), uṣūl al-fiqh, dan qirā'āt, serta rantai transmisi yang valid dari Nabi, sahabat, dan tabi'in. Kedua, al-dakhīl bi al-ma'thūr meliputi riwayat-riwayat yang shādhdh (anomali) dan mawḍū' (palsu). Ketiga, al-dakhīl bi al-ra'y mencakup ijihad tafsir yang melayani kepentingan sektarian atau pembacaan literal-

deklaratif yang mengabaikan konteks. Keempat, *al-dakhīl bi al-ishārah* meliputi penafsiran sufistik yang bertentangan dengan *Al-Qur'an* dan *sunnah*, atau yang dihasilkan oleh mufasir yang tidak memenuhi syarat keilmuan. Temuan ini memosisikan *al-Suyūṭī* sebagai pelopor penting—bahkan pendahulu—kritik tafsir sistematis, dengan implikasi mendalam bagi evaluasi penafsiran *Al-Qur'an* kontemporer di ruang publik digital Indonesia.

Kata Kunci: *al-aṣīl*, *al-Dhakhil*, *al-Itqān fī ulūm Al-Qur'an*, *al-Suyūṭī*.

Pendahuluan

Studi tentang kritik tafsir (*naqd al-tafsīr*) telah mengalami perkembangan signifikan dalam dua dekade terakhir, terutama dengan munculnya kerangka teoretis *al-aṣīl wa al-dakhīl* yang dipopulerkan oleh Ibrāhīm Khalīfah melalui bukunya *Al-Dakhīl fī al-Tafsīr* (1980-an).¹ Kerangka ini bertujuan untuk mendeteksi unsur-unsur asing yang menyusup ke dalam penafsiran *Al-Qur'an*, baik yang berasal dari sumber periwayatan yang lemah, ijtihad yang menyimpang, maupun infiltrasi ideologis.² Sejak saat itu, kajian *al-aṣīl wa al-dakhīl* diterima secara luas sebagai metodologi baru dalam studi tafsir, dengan asumsi implisit bahwa kerangka ini merupakan temuan orisinal para ulama kontemporer.³

Namun, asumsi ini perlu dipertanyakan. Apakah benar bahwa kritik tafsir sistematis dengan klasifikasi unsur otentik (*aṣīl*) dan unsur asing (*dakhīl*) hanya muncul di era modern? Ataukah sebenarnya para ulama klasik telah melakukan upaya serupa, meskipun dengan terminologi yang berbeda? Tulisan ini berargumen bahwa jauh sebelum Ibrāhīm Khalīfah, Imam Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 1505 M) telah mengartikulasikan kerangka konseptual yang sepadan—bahkan lebih komprehensif—dalam kitab magnum opus-nya, *al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*.⁴

Kitab *al-Itqān* dipilih sebagai objek kajian utama karena tiga alasan. *Pertama*, kitab ini diakui sebagai salah satu karya paling otoritatif dalam *ulūm al-Qur'ān* yang menjadi rujukan utama di pesantren, perguruan tinggi agama, dan pusat studi *Al-Qur'an* di seluruh dunia Islam, termasuk Indonesia.⁵ *Kedua*, *al-Suyūṭī* hidup pada masa transisi antara era klasik dan modern (akhir abad ke-15 M), sehingga pemikirannya mewakili puncak tradisi keilmuan Islam pra-modern.⁶ *Ketiga*, meskipun *al-Itqān* banyak dikaji, aspek kritik tafsir yang sistematis di dalamnya belum mendapatkan perhatian yang memadai dari para peneliti.⁷

Penelitian terdahulu tentang *al-aṣīl wa al-dakhīl* umumnya terfokus pada pengenalan kerangka teoritis Ibrāhīm Khalīfah dan penerapannya pada tafsir-tafsir tertentu.⁸ Karya Muḥammad Ulinuha (2019) misalnya, menjelaskan secara komprehensif metodologi *al-dakhīl fī al-tafsīr* dan aplikasinya pada beberapa kasus.⁹ Demikian pula, Moh. Alwi Amru Ghazali (2018) melakukan telaah kritis terhadap konsep *al-aṣīl wa al-dakhīl* dari perspektif

¹ Ibrāhīm Khalīfah, *Al-Dakhīl fī al-Tafsīr*, jilid 1 (Kairo: Dār al-Bayān, 1996), 3.

² Khalīfah, *Al-Dakhīl fī al-Tafsīr*, 1:7-8.

³ Muḥammad Ulinuha, *Metode Kritik Al-Dakhīl fī al-Tafsīr* (Jakarta: QAF, 2019), 12; lihat juga Moh. Alwi Amru Ghazali, "Menyoal Legalitas Tafsir (Telaah Kritis Konsep al-Aṣīl wa al-Dakhīl)," *Tafsire* 6, no. 2 (Desember 2018): 125.

⁴ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, jilid 1 (Beirut: Dār al-Risālah, 2008), 15.

⁵ Muḥammad 'Alī al-Sābūnī, *Al-Ṭibyān fī Ulūm al-Qur'ān* (Mekkah: Dār al-Kutub, 2003), 45.

⁶ Al-Suyūṭī, *Al-Itqān*, 1:23.

⁷ Ghazali, "Menyoal Legalitas Tafsir," 130.

⁸ Khalīfah, *Al-Dakhīl fī al-Tafsīr*, 1:12-15.

⁹ Ulinuha, *Metode Kritik*, 18-28.

teoritis.¹⁰ Namun, penelitian-penelitian tersebut cenderung mengabaikan akar historis kerangka ini dalam khazanah tafsir klasik.¹¹

Sementara itu, penelitian tentang al-Suyūṭī dan al-Itqān lebih banyak berfokus pada aspek tipologi *ulūm al-Qur'ān*, sejarah kodifikasi, atau kontribusi al-Suyūṭī dalam studi *qirā'āt*. Kajian tentang dimensi kritik tafsir dalam al-Itqān masih sangat terbatas. Dengan demikian, terdapat celah akademik (*research gap*) yang signifikan: belum ada penelitian yang secara khusus menggali kerangka *al-aṣīl wa al-dakhīl* dalam pemikiran al-Suyūṭī dan menghubungkannya dengan diskursus kritik tafsir kontemporer.

Penelitian ini bertujuan untuk: (1) mengidentifikasi dan merumuskan kerangka *al-aṣīl wa al-dakhīl* dalam kitab al-Itqān *fī Ulūm al-Qur'ān* karya al-Suyūṭī; dan (2) mengeksplorasi relevansi kerangka tersebut bagi praktik kritik tafsir kontemporer, khususnya dalam konteks Indonesia. Secara teoretis, penelitian ini diharapkan dapat mengisi celah historiografi studi tafsir dengan menunjukkan bahwa kritik tafsir sistematis bukanlah fenomena semata-mata modern. Secara praktis, temuan penelitian ini dapat dijadikan pisau analisis untuk mengevaluasi kualitas penafsiran Al-Qur'an yang marak beredar di ruang publik digital Indonesia.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan pendekatan analitis-deskriptif yang diperkuat oleh elemen komparatif.¹² Pemilihan pendekatan ini didasarkan pada sifat objek kajian yang berupa teks klasik, sehingga memerlukan pembacaan yang cermat, interpretasi yang mendalam, serta perbandingan dengan kerangka teoretis kontemporer untuk menunjukkan orisinalitas temuan.¹³

Penelitian ini menggunakan dua jenis data. *Data primer* adalah kitab al-Itqān *fī Ulūm al-Qur'ān* karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, dengan merujuk pada edisi tahqiq yang diterbitkan oleh Dār al-Risālah (Beirut, 2008) sebanyak 4 jilid. *Data sekunder* meliputi: (a) kitab *Al-Burhān fī Ulūm al-Qur'ān* karya Badr al-Dīn al-Zarkasyī sebagai pembanding;¹⁷ (b) buku-buku dan artikel tentang *al-aṣīl wa al-dakhīl* terutama karya Ibrāhīm Khalīfah dan Muḥammad Ulinuha;¹ (c) artikel jurnal terindeks Scopus dan Sinta 1-2 tentang kritik tafsir dan pemikiran al-Suyūṭī dari 10 tahun terakhir.

Pengumpulan data dilakukan melalui metode dokumentasi dengan langkah-langkah: *pertama*, identifikasi bab-bab dalam al-Itqān yang relevan dengan kritik tafsir, terutama bab 22-27 tentang *'ulūm al-ḥadīth*, bab 78 tentang *al-mufasssīrūn wa marātibuhum*, dan bab-bab tentang *qirā'āt*, *asbāb al-nuzūl*, dan *nāsikh wa mansūkh*.¹⁴ *Kedua*, penelusuran literatur sekunder melalui basis data Google Scholar, DOAJ, dan Scopus dengan kata kunci: *al-aṣīl wa al-dakhīl*, *al-Suyūṭī*, *Al-Itqān*, *tafsir criticism*, *Indonesia*.

Analisis data dilakukan melalui tiga tahapan yang diadaptasi dari model Miles dan Huberman. *Tahap pertama*, *reduksi data*, yaitu menyeleksi dan mengklasifikasikan

¹⁰ Ghazali, "Menyoal Legalitas Tafsir," 125-135.

¹¹ Ulinuha, *Metode Kritik*, 12.

¹² Matthew B. Miles, A. Michael Huberman, dan Johnny Saldana, *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*, ed. ke-3 (Thousand Oaks: SAGE Publications, 2014), 12.

¹³ Muḥammad Ulinuha, *Metode Kritik Al-Dakhīl fī al-Tafsīr* (Jakarta: QAF, 2019), 12; lihat juga Moh. Alwi Amru Ghazali, "Menyoal Legalitas Tafsir (Telaah Kritis Konsep al-Aṣīl wa al-Dakhīl)," *Tafsire* 6, no. 2 (Desember 2018): 125.

¹⁴ Al-Suyūṭī, *Al-Itqān*, 1:456-478; 2:567-589.

pernyataan-pernyataan al-Suyūṭī dalam al-Itqān ke dalam empat kategori: (a) kriteria tafsir yang otentik (*aṣīl*); (b) bentuk infiltrasi dari segi periwayatan (*al-dakhīl bi al-ma'thūr*); (c) bentuk infiltrasi dari segi ijtihad (*al-dakhīl bi al-ra'y*); (d) bentuk infiltrasi dari segi isyarat sufistik (*al-dakhīl bi al-ishārah*). Tahap kedua, *penyajian data*, yaitu mendeskripsikan temuan-temuan tersebut secara sistematis dengan dukungan kutipan langsung dari teks *Al-Itqān*. Tahap ketiga, *penarikan kesimpulan dan verifikasi*, yaitu merumuskan kerangka *al-aṣīl wa al-dakhīl* perspektif al-Suyūṭī dan membandingkannya dengan kerangka Ibrāhīm Khālīfah untuk menunjukkan orisinalitas dan keunggulan pemikiran al-Suyūṭī.¹⁵

Untuk menjamin keabsahan data, penelitian ini menggunakan teknik *triangulasi sumber*, yaitu membandingkan pernyataan al-Suyūṭī dalam bab yang berbeda di al-Itqān untuk memastikan konsistensi argumentasinya.

Hasil dan Pembahasan

A. Kerangka *Al-Aṣīl* dan *al-Dhakhil* dalam *Al-Itqān*: Kriteria Tafsir yang Otentik

Dalam perkembangannya, kajian *al-Ashil* dan *al-Dhakhil* merupakan kajian dari studi Al-Qur'an dan tafsir yang cukup baru. Kajian ini pertama kali dipopulerkan oleh Ibrāhīm Khālīfah pada sekitar tahun 1980-an melalui bukunya yang berjudul *al-Dhakhil fī at tafsīr*.¹⁶ Dalam perkembangannya sebenarnya belum terlalu banyak tokoh yang membahas secara khusus terkait kajian ini, hanya beberapa saja seperti diantaranya adalah Ibrāhīm Khālīfah dan Fayed al Wahab.

Secara terminologi bahasa *al-Ashil* berarti sesuatu yang mempunyai dasar yang kuat¹⁷. Sedangkan *al-Dhakhil* berarti ditimpa oleh kerusakan atau mengandung kecacatan¹⁸. Selanjutnya secara epistemologi *al-Ashil* adalah tafsir yang sesuai dengan kaidah penafsiran dan bersumber dari sesuatu yang valid yakni seperti bersumber dari hadis dan sunnah Nabi Muhammad saw, pendapat sahabat serta tabi'in serta berlandaskan istihad *ra'yu* yang tidak bertentangan dengan kaidah bahasa Arab dan kaidah syar'i.¹⁹ Pada sisi yang lain *al-Dhakhil* secara epistemologi merupakan hal yang berlawanan dari *al-Ashil* yakni sebuah kebohongan yang di nisbatkan kepada Nabi Muhammad saw, pendapat sahabat serta tabi'in serta berlandaskan istihad *ra'yu* namun sangat jauh dari kaidah bahasa Arab dan kaidah syar'i atau berasal dari sebuah pendapat yang tercela. (menggunakan metode dan pendapat yang salah).²⁰ Ibrāhīm Khālīfah menambahkan bahwa *al-Dhakhil* pada hakikatnya merupakan sebuah aib dan kecacatan yang sengaja ditutupi secara sengaja oleh *mufassīr* terkadang dengan cara disamarkan atau disisipkan dalam beberapa penafsiran Al-Qur'an sehingga terlihat otentik.²¹

Dari penjelasan yang telah dikemukakan sebelumnya, terkait bentuk *al-Ashil* sebenarnya merupakan bentuk tafsir yang ideal seharusnya, yakni tafsir yang terbebas dari unsur-unsur infiltrasi yang dapat melemahkan kualitas tafsir tersebut. Oleh sebab itu, para

¹⁵ Miles, Huberman, dan Saldana, *Qualitative Data Analysis*, 34.

¹⁶ Ibrahim Syuaib, *Metodologi Kritik Tafsir, ad dakhīl fī at tafsīr*, (Bandung : Fakultas Ushuluddin UIN Gunung Jati, 2008), 2.

¹⁷ Muḥammad Sa'īd Muḥammad Aṭīyyah Aram, *as Sabīl ila Ma'rīfat al aṣīl wa ad dakhīl fī tafsīr*, (Kairo : Jāmi'ah Al-Azhar, 1998), 145.

¹⁸ Ibrahim Musthofa, *al Mu'jam al Wasīl*, (Turki : Dār ad Dakwāh, 1990), 275.

¹⁹ Aram, *as Sabīl ila Ma'rīfat...*, 145.

²⁰ Jamal Musthofa an Najjar, *Uṣul ad dakhīl fī tafsīr at tanzīl*, Cet.1, (Kairo : Universitas al Azhar, 2001), 26.

²¹ Ibrahim Khalifa, *Ad dakhīl fī at tafsīr*, Jilid 1, (Kairo : Dār al Bayān, 1996), 2.

ulama' memberikan klasifikasi unsur *al-Dhakhil* yang kerap terjadi. Muhammad Ulinuha dalam bukunya yang mengutip dari Fayyed al Wahab mengklasifikasikan bentuk *al-Dhakhil* menjadi tiga bentuk yakni *al-Dhakhil bi al-Ma'tsur* (infiltrasi dari segi sumber penafsiran), *al-Dhakhil bi al-Ra'yu* (infiltrasi dari segi ijhtihad pemikiran), *al-Dhakhil bi al-Isyarah* (infiltrasi dari segi hati atau intuisi).²² Pembagian rincian klasifikasi unsur *al-Dhakhil* adalah sebagai berikut,

1. *al-Dhakhil bi al-Ma'tsur* meliputi *israiliyat*, hadis *mauḍu'*, hadis *ẓa'if*, pendapat sahabat maupaun *tabi'in* yang tidak valid.
2. *al-Dhakhil bi al-Ra'yu* meliputi tafsir yang didasari niatan buruk dan skeptisisme terhadap ayat Allah swt, tafsir yang bersifat eksoteris (tektualis) dengan tidak mempertimbangkan sisi kepantasan, penafsiran yang bersifat distorsif terhadap ayat ayat dan syariat agama, tafsir yang tidak berbasis pada kaidah dan prinsip penafsiran yang telah disepakati oleh para ulama' tafsir dan masyarakat, tafsir *saintific* yang sangat jauh dari aspek kebahasaan, sosial dan psikologi ayat Al-Qur'an .
3. *al-Dhakhil bi al-Isyarah* meliputi penafsiran esoteris yang dilakukan oleh sekte *bathiniyah* dan *qadyaniyah*, tafsir kaum sufi yang menafikan makna eksoteris ayat dan tidak pula memiliki argumentasi yang kuat.²³

B. Kedudukan Al-Aşhil dan Al-Dhakhil dalam Ulūm at Tafsīr

Tujuan utama kajian *al-Ashil* dan *al-Dhakhil* adalah melakukan proteksi tafsir dari kesalahan dan penyimpangan yang sering terjadi. Kesalahan yang muncul dari seorang *mufasssīr* memang sesuatu yang sangat sulit untuk dihindari, sehingga kesalahan tersebut sangat mungkin untuk muncul baik dengan keadaan sengaja maupun tidak sengaja. Dari hal tersebut *al-Dhakhil* berperan sebagai *eliminator* dan *filter* terhadap kesalahan *mufasssīr* , sedangkan *al-Ashil* memberikan tawaran dan kriteria tafsir yang sesuai dengan aturan maupun kaidah yang berlaku. Dari uraian tersebut nampaklah bahwa kritik *al-Ashil* dan *al-Dhakhil* akan memberikan implikasi terhadap kualitas dan legalitas sebuah kitab tafsir.²⁴

Sebenarnya sebelum kajian *al-Ashil* dan *al-Dhakhil* sebagai teori yang terstruktur, kajian ini secara praktik sudah berjalan sejak awal kehadiran Islam di tanah Arab. Saat itu banyak umat Yahudi dan Nasrani yang memberikan kabar baik berupa berita hingga kisah kisah agama mereka kepada Islam, atau yang lebih kita kenak saat ini dengan sebutan *israiliyat*. Tidak sampai disana, tersebarnya hadis palsu di masyarakat serta muncul tafsir tafsir sektarian yang membenarkan kelompoknya pada akhirnya direspon oleh ulama' saat itu untuk memberikan gambaran tentang bentuk penyimpangan yang terjadi. Salah satu yang terkenal adalah kitab *al ittijā'hatul munharifah fī tafsīr Al-Qur'an* karya Husein ad Dhahabi.

Sejalan dengan hal tersebut *ulūm al Qur'an* dan tafsir sebagai sebuah kaidah resmi dalam memahami makna ayat, terkadang di era sekarang sering dikesampingkan oleh banyak para *mufasssīr* dalam menafsirkan Al-Qur'an .²⁵ Fenomena ini tentu menjadi

²² Muhammad Ulinuha, *Metode kritik ad dakhil fī tafsīr : cara mendeteksi adanya infiltrasi dan kontaminasi dalam penafsiran al-Qur'an*, (Jakarta : QAF,2019),78.

²³ Ibid.,78.

²⁴ Moh. Alwi Amru Ghazali, "Menyoal legalitas tafsir (telaah kritis konsep al aşil wa ad dakhil)", *Tafsere*, Vol.6 No.2 (Desember,2018),68.

²⁵ Beberapa Penafsiran kontemporer misalnya yang menggunakan metode hermeneutika yang jauh dari *ulūm al Qur'an* , dan contoh lain yang dikemukakan ad Dhahabi. Lihat Muhammad Husein ad Dhahabi,

kerpihhatian bagi perkembangan kajian *ulūm al Qur'an* di era sekarang, padahal penguasaan kaidah *ulūm al Qur'an* merupakan kemampuan yang harus dimiliki oleh seorang *mufasssīr*. Dari kondisi tersebut dapat disimpulkan bahwa kajian *al-Ashil* dan *al-Dhakhil* merupakan kajian yang sangat penting dalam studi *ulūm al Qur'an* dan tafsir di era sekarang. Kajian *al-Ashil* dan *al-Dhakhil* berperan penting dalam urgensinya menjaga dan melestarikan penggunaan *ulūm al Qur'an* dan tafsir.

Kedudukan kajian *al-Ashil* dan *al-Dhakhil* sendiri dalam *ulūm al Qur'an* dan tafsir juga sangatlah fundamental. Secara muatan isi sebenarnya bentuk *al-Ashil* merupakan tafsir yang menerapkan *ulūm al Qur'an* dan *ulūm at tafsīr* secara utuh, baik dalam mengungkapkan makna bahasa ayat (tersurat) maupun makna di luar bahasa (tersirat). Maka, *ulūm al Qur'an* dan *ulūm at tafsīr* menjadi sebuah parameter atau alat ukur yang secara resmi yang telah disepakati oleh ulama' tafsir sejak dahulu. Artinya, bentuk *al-Dhakhil* sendiri adalah sesuatu yang menyalahi kaidah kaidah *ulūm al Qur'an* dan *ulūm at tafsīr* baik beberapa maupun keseluruhan. Maka tentu kajian *al-Ashil* dan *al-Dhakhil* adalah kajian dengan upaya membentengi dan filter agar para pengkaji tafsir dan masyarakat awam mampu menilai legalitas dan kredibilitas sebuah kitab tafsir.

C. Kerangka Al-Ashil dan Al-Dhakhil dalam Kitab al-Itqān

Kitab al-Itqān sebagai kitab yang memuat *ulūm al Qur'an* dan *ulūm at tafsīr* tentu adalah merupakan bentuk *al-Ashil* yang nyata, valid dan seharusnya ada serta diterapkan dalam menafsirkan ayat. kitab al-Itqān juga merupakan sebuah pedoman tentang bagaimana harusnya *mufasssīr* melakukan upaya penafsiran Al-Qur'an sehingga terciptalah tafsir yang ideal dan memuat hasil penafsiran yang digali menggunakan kaidah *ulūm al Qur'an* dan *ulūm at tafsīr* yang berlaku.

Sebagai kitab *ulūm al Qur'an* dan *ulūm at tafsīr* yang otoritatif dan menjadi rujukan utama, maka sebenarnya muatan konten *al-Ashil* dan *al-Dhakhil* mutlak tercantum dalam pembahasannya. Misalnya terkait bahasan *al-Dhakhil*, as Suyūthi menjelaskan bahwa jiks seseorang *mufasssīr* gemar mengikuti hawa nafsu, maka dia tidak akan terlepas dari tuduhan bahwa hawa nafsunya akan membawanya kepada segala hal yang bersesuaian dengana bid'ahnya, seperti perilaku sekte Qadariyah. Terbukti, salasatu dari mereka menyusun kitab tafsir dengan tujuan untuk menyesatkan orang-orang yang tidak berilmu serta menghalangi mereka dari mengikuti ulama' salaf dan menaati jalan petunjuk. Oleh karenanya *mufasssīr* wajib berpedoman kepada riwayat dari Nabi Muahmmad saw, para sahabat serta orang-orang yang semasa dengan mereka wajib menjauhi hal-hal yang bersifat baru (*muhdathat*). Jika pendapat mereka saling berlawanan dan dapat dikumpulkan masing-masingnya, maka dia haruslah melakukan hal tersebut.²⁶ Contoh tersebut merupakan salah satu dari banyaknya bagian kerangka konten *al-Ashil* dan *al-Dhakhil* yang dijelaskan dalam kitab al-Itqān secara praktik langsung. Selanjutnya penulis menguraikan bentuk dari susunan kerangka kajian *al-Ashil* dan *al-Dhakhil* dalam kitab al-Itqān *fī ulūm Al-Qur'an* yang sebenarnya secara praktik sudah dikaji oleh as Suyūthi.

1. *al-Ashil fī tafsīr Al-Qur'an* .

Penyimpangan-penyimpangan dalam penafsiran al-Qur'an, terj.Hamim Ilyas dan Machnun Husein, Cet.1, (Jakarta : Rajawali,1986), 21.

²⁶ as Suyuthi, *al Itqān fī Ulūm al Qur'an*. . .,763.

al-Ashil merupakan tafsir yang sesuai dengan kaidah penafsiran dan bersumber dari sesuatu yang valid yakni seperti bersumber dari hadis dan sunnah Nabi Muhammad saw, pendapat sahabat serta tabi'in serta berlandaskan istihad ra'yu yang tidak bertentangan dengan kaidah bahasa Arab dan kaidah syar'i.²⁷ *al-Ashil* bisa dikatakan sebagai tafsir yang ideal dan memiliki muatan konten serta penggunaan metodologi yang sesuai dengan aturan *ulūm al Qur'an* dan *ulūm at tafsīr*. Sebagaimana yang telah dijelaskan oleh az Zarkasyi yang dikutip oleh as Suyūṭhi bahwa ilmu tafsir sendiri merupakan ilmu yang membahas kitab Allah yang diturunkan kepada Rasulullah saw, menjelaskan maknanya, mengeluarkan hukum-hukum dan hikmah-hikmah darinya, dan kesemuanya itu harus merujuk dari ilmu *lughāwiyah* (kebahasaan), *nahwu*, *ṣāraf*, ilmu *bayān*, *uṣūl fiqh*, dan qiraat-qiraat. Seorang ahli tafsir membutuhkan pengetahuan terhadap asbabun nuzul yang *me-nasakh* dan yang *di-nasakh*.²⁸

Selain itu dalam hal sumber penafsiran, al-Suyuti menjelaskan bahwa seorang *mufassīr* wajib berpedoman kepada riwayat dari Nabi Muahmmad saw, para sahabat serta orang-orang yang semasa dengan mereka wajib menjauhi hal hal yang bersifat baru (*muhdathat*). Jika pendapat mereka saling berlawanan dan dapat dikumpulkan masing-masingnya, maka dia haruslah melakukan hal tersebut.

Dari definisi yang telah dikemukakan tersebut maka dapat diketahui bahwa yang dimaksud bentuk *al-Ashil* dalam penafsiran adalah sebuah tafsir yang merujuk dan menggunakan perangkat dari ilmu *lughāwiyah* (kebahasaan), *nahwu*, *ṣāraf*, ilmu *bayān*, *uṣūl fiqh*, dan qiraat-qiraat. Serta menggunakan rujukan periwayatan yang memang valid bersumber dari Nabi Muahmmad saw, para sahabat serta orang-orang yang semasa dengan mereka.

2. *al-Dhakhil bi al-Ma'tsur*

Telah dijelaskan pada uraian sebelumnya bahwa dalam perihal rujukan sumber penafsiran, al-Suyuti menegaskan bahwa sumber rujukan haruslah valid bersumber dari Nabi Muahmmad saw, para sahabat serta orang-orang yang semasa dengan mereka. al-Suyuti membahas ini secara gamblang dalam kitab *al-Itqān fī ulūm al qur'an* pada bab ke-22 hingga ke-27 serta secara khusus membahas rujukan utama tafsir di bab ke -78. Diantaranya menjelaskan tentang *al mutawatir*, *al masyhur*, *al ahad*, *ash Shad*, *al mauḍu'*, *al mudraj*.

Pada bab tersebut al-Suyuti melakukan kajian dan kritik terhadap periwayatan yang lemah yang masuk dalam penafsiran. Contohnya dalam kaitanya dengan permasalahan qiraat, ia membaginya dalam beberapa kategori jika ditinjau dari segi sumber sanadnya. *Pertama* yakni *mutawatir* yakni yang diriwayatkan oleh orang banyak yang tidak mungkin mereka bersepakat untuk berbohong dari orang-orang yang keadaanya seperti mereka sampai terakhir. *Kedua masyhur* yakni yang *ṣhahih* sanadnya tetapi tidak sampai kepada derajat *mutawatir* , sesuai dengan kaidah bahasa arab, dan penulisan serta masyhur dikalangan para *qurra'*. *Ketiga* yakni *ahad*, *ṣhahih* sanadnya namun berbeda dengan kaidah bahasa dan penulisan, tidak *masyhur* seperti bagian yang kedua sehingga tidak dijadikan pedoman untuk membaca Al-Qur'an . *Keempat shad* yaitu yang tidak *ṣhahih* sanadnya dan

²⁷ Ibrahim Musthofa, *al Mu'jam al Wasīṭ*. . .,275.

²⁸ as Suyuthi, *al Itqān fī Ulūm al Qur'an*. . .,760.

yang *kelima* yakni *mauḍu'* (palsu).²⁹ Dari pembagian tersebut riwayat yang mesti tertolak adalah bagian keempat dan kelima yakni *shad* dan *mauḍu'*. Riwayat dari jenis keduanya tidak bisa digunakan sebagai rujukan dalam penafsiran Al-Qur'an. Sejalan dengan itu al-Suyuti mengaskan bahwa apabila seorang *mufassīr* berpaling dari para sahabat dan tabi'in kepada penafsiran yang berlawanan dengan hal itu, maka sebenarnya dia telah melakukan kesalahan, bahkan dia adalah pelaku bid'ah.

Selanjutnya berkaitan dengan *israiliyat*, al-Suyuti secara praktik memanglah tidak memberikan bahasan yang mendalam. Namun al-Suyuti memberikan batasan dengan melakukan kritik riwayat, sehingga dapat tersaring bentuk riwayat yang layak digunakan maupun yang tidak atau lemah digunakan.

3. *al-Dhakhil bi al-Ra'yu*

Dalam hal ijtihad al-Suyuti memberikan batasan kepada seorang *mufassīr* bahwa kebanyakan kesalahan tersebut terjadi dipicu oleh dua faktor. *Pertama* adalah suatu kaum meyakini suatu makna kemudian mereka berkehendak untuk menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan makna itu. *Kedua* suatu kaum menafsirkan Al-Qur'an dengan hanya semata mata berupa membenaran atas pemahaman seseorang yang berbicara dengan bahasa Arab, tanpa memperhatikan sesuatu yang dibicarakan oleh Al-Qur'an (*al mutakalim bil Qur'an*), sebab turunnya (*al munazzal alaih*), dan sasaran pembicaraanya.³⁰

Dari penjelasan tersebut nampak bahwa kategori kesalahan ijtihad secara garis besar terjadi karena adanya kepentingan *mufassīr* yang menafsirkan Al-Qur'an semata mata untuk melegitimasi kebenaran kelompok mereka. Selain itu adalah tasfir *esoteric* (tektualis) yang tidak melihat kondisi lingkungan ayat. Dua hal tersebut menjadi ukuran dan parameter keabsahan dari ijtihad *ra'yu* seorang *mufassīr*. Maka apabila ijtihad *ra'yu* seorang *mufassīr* bisa terbebas dari kedua hal tersebut, bisa disimpulkan itu adalah ijtihad *ra'yu* yang ideal dan seharusnya.

4. *al-Dhakhil bi al-Isyarah*

Epistemologi tafsir *bi al-Isyarah* sebenarnya sulit untuk dideskripsikan. Hal ini dikarenakan tafsir ini terjadi hanya diketahui antara sang *mufassīr* dan Tuhan semata. Sebab tafsir ini memiliki karakteristik mentakwilkan ma'na Al-Qur'an dari makna lahiriyah karena adanya isyarat samar yang hanya dapat diketahui oleh penempuh danpelaku spiritual, atau hanya diketahui oleh seseorang yang senantiasa mendekatkan diri kepada Allah swt dengan memiliki kepribadian luhur. Tafsir ini terkadang diperoleh dari memadukan makna lahiriyah ayat dengan makna tersirat.³¹

Dari penjelasan tersebut dapatlah diketahui bahwa tafsir ini merupakan produk dari ahli tafsir yang menggolongkan diri sebagai seorang yang beraliran *tasawuf*. mereka beranggapan bahwa sejatinya ayat tidak hanya memiliki makna lahiriyah atau *lughawiyah* semata, melainkan juga memiliki makna batin atau tersirat. Makna tersebut hanya diperoleh dari orang-orang tertentu saja melalui perjalanan spiritual. Pada tahapan inilah seorang *mufassīr* memahami ayat secara mendalam melalui jerih payah proses penjernihan dan

²⁹ Ibid.,163-165.

³⁰ Ibid.,765.

³¹ Muhammad Ali as Sabuni, *at Tibyān fi ulūm al Qur'an*, (Mekkah : Dār al Kutb,2003),35.

penyucian hati. Hati bagi seorang *mufassīr* sufi adalah sebuah intuisi pemahaman dan dari hal tersebut ilmu yang secara vertikal diperoleh, sehingga para *mufassīr* pada aliran sufi melakukan pemeliharaan kesucian dan kebersihan dalam rangkaian kegiatan dzikir.³²

Sayangnya al-Suyuti dalam kajiannya terhadap tafsir sufistik seperti ini penulis belum menemukan pembahasannya secara rinci. namun kembali kepada epistemologi tafsir sufistik yang sebenarnya berangkat dari sebuah kaidah *ta'wil* Al-Qur'an maka al-Suyuti mengatakan bahwa tafsir itu sebenarnya terbatas pada mengikuti (yang terdahulu) dan mendengar (riwayat). Sedangkan mengambil kesimpulan darinya adalah berhubungan dengan *ta'wil*. Maka apabila makna tersebut sudah jelas dan tegas seseorang tidak boleh melakukan ijtihad padanya, tetapi dia harus membawanya kepada makna yang disebutkan itu (aslinya). Sedangkan *ta'wil* menjadikan makna suatu ayat sesuai dengan ayat sebelum dan sesudahnya yang dikandung oleh ayat itu tanpa adanya pertentangan dengan Al-Qur'an atau sunnah melalui jalur *istibath* atau ijtihad.³³

Dari penjelasan tersebut dapat disimpulkan bahwa pada hakikatnya tafsir sufistik seperti ini boleh dilakukan dengan batasan bahwa produk dari hasil yang penafsiran merupakan sesuatu yang tidak bertentangan dengan dengan Al-Qur'an atau sunnah. Misalnya kemutlakan sholat yang lima waktu atau pelaksanaan ibadah haji yang harus dilaksanakan di *masjīd al harām*.

al-Suyuti dalam kitab *al-itqān*, tafsir sufistik tidak hanya berkulat kepada teks tafsirnya saja namun juga pada aspek diri sang *mufassīr*. Setidaknya Jalaluddin al-Suyuti dalam karyanya *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* menjelaskan bahwa kecakapan seorang mufassir mensyaratkan penguasaan berbagai disiplin ilmu secara komprehensif, meliputi ilmu bahasa Arab, nahwu, sharaf, isyitiqaq, serta cabang balaghah seperti ma'ani, bayan, dan badi'. Selain itu, seorang mufassir juga harus memahami ilmu qira'at, ushuluddin, ushul fiqh, asbabun nuzul, kisah-kisah dalam Al-Qur'an, nasikh dan mansukh, serta ilmu hadis yang berkaitan dengan ayat-ayat mujmal dan mubham.³⁴ Tidak kalah penting, ia juga harus memiliki ilmu mauhibah, yakni anugerah pemahaman yang diberikan oleh Allah Swt. Penguasaan terhadap ilmu-ilmu tersebut menjadi prasyarat mutlak agar penafsiran yang dihasilkan memiliki validitas ilmiah dan dapat dipertanggungjawabkan.

Di sisi lain, Shihabuddin Mahmud al-Alusi menekankan pentingnya aspek mental dan spiritual seorang mufassir. Menurutnya, meskipun penafsiran dapat melibatkan dimensi intuitif, hasilnya tetap harus berada dalam koridor kaidah yang benar, yaitu tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan hadis. Oleh karena itu, seorang mufassir harus memiliki akidah yang benar, berpegang teguh pada sunnah, bertakwa, bersifat wara', serta mampu mengamalkan ajaran Al-Qur'an dan sunnah Nabi. Selain itu, ia juga harus memiliki niat yang tulus, bukan untuk merusak ajaran Islam, bersungguh-sungguh dalam menuntut ilmu, serta memiliki hafalan Al-Qur'an sebagai landasan utama dalam penafsiran.

Pandangan ini sejalan dengan Husayn al-Dhahabi dalam karyanya *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, yang secara khusus merumuskan kriteria seorang mufassir, terutama dalam konteks tafsir sufi. Ia menegaskan bahwa seorang mufassir tidak boleh bersikap ceroboh

³² Khoirul Mustangin, *metode tazkiyatūn nafs (penyucian jiwa) melalui ibadah sholat dan implikasinya terhadap pendidikan akhlaq*, (Yogyakarta : UIN Sunan Kalijaga, 2014),34-35.

³³ as Suyuthi, *al Itqān fī Ulūm al Qur'an*. . .,759.

³⁴ Ibid.,766.

dalam menafsirkan Al-Qur'an tanpa penguasaan yang memadai terhadap bahasa Arab, dasar-dasar syariat, dan ilmu-ilmu penunjang lainnya. Selain itu, mufassir juga tidak boleh melampaui batas dalam menafsirkan ayat-ayat yang bersifat qat'i atau mutasyabihat yang menjadi hak prerogatif Allah Swt. Ia harus menghindari penafsiran yang didorong oleh hawa nafsu, menjaga prasangka baik, serta tidak membenarkan penafsiran yang didasarkan pada aliran atau mazhab yang menyimpang. Lebih lanjut, seorang mufassir tidak boleh mengklaim bahwa hasil penafsirannya merupakan satu-satunya kebenaran yang dimaksud oleh Allah tanpa didukung oleh dalil yang kuat. Dengan demikian, integrasi antara kompetensi ilmiah, integritas spiritual, dan etika intelektual menjadi fondasi utama dalam membangun otoritas seorang mufassir.³⁵

D. Perbandingan dengan Kerangka Ibrāhīm Khalīfah

Untuk menegaskan orisinalitas dan superioritas kerangka al-Suyūfī, perlu dilakukan perbandingan dengan kerangka *al-aṣīl wa al-dakhīl* versi Ibrāhīm Khalīfah yang dianggap sebagai pencetus teori ini di era modern. Berikut adalah tabel perbandingannya:

Aspek	Al-Suyūfī (w. 1505)	Ibrāhīm Khalīfah (1980-an)
Kontekstualisasi historis	Sangat kuat (dikaitkan dengan praktik para sahabat dan tabi'in)	Lemah (cenderung teoritis-deskriptif)
Dimensi metodologis (<i>aṣīl</i>)	Jelas dan terperinci (ilmu kebahasaan, <i>qirā'āt</i> , <i>uṣūl al-fiqh</i> , dll.)	Kurang rinci
Klasifikasi <i>dakhīl bi al-ma'thūr</i>	Lengkap (5 tingkatan riwayat dari <i>mutawātir</i> hingga <i>mawḍū'</i>)	Tidak selengkap al-Suyūfī
Klasifikasi <i>dakhīl bi al-ra'y</i>	Dua faktor (kepentingan kelompok + abai konteks)	Lebih rinci namun kurang sistemik
Klasifikasi <i>dakhīl bi al-ishārah</i>	Ada (dengan batasan ketat)	Ada
Pengaruh terhadap tradisi	Telah memengaruhi tradisi tafsir selama 500 tahun	Masih terbatas dan baru berkembang

Dari tabel di atas, dapat disimpulkan bahwa kerangka *al-aṣīl wa al-dakhīl* al-Suyūfī tidak hanya lebih awal, tetapi juga lebih komprehensif dan terintegrasi dengan tradisi keilmuan *ulūm al-Qur'ān* yang sudah mapan. Sementara itu, kerangka Ibrāhīm Khalīfah, meskipun lebih sistematis dalam terminologi, kehilangan kedalaman historis dan tidak terhubung secara kuat dengan praktik nyata para ulama klasik.

E. Relevansi Kerangka Al-Suyūfī bagi Kritik Tafsir Kontemporer di Indonesia

Relevansi kerangka *al-aṣīl wa al-dakhīl* al-Suyūfī di Indonesia kontemporer tidak dapat dilepaskan dari fenomena maraknya penafsiran Al-Qur'an di ruang publik digital.

³⁵ Husain ad Dhahabi, *Tafsīr wal mufassirūn*, (Kairo : Dār al Ma'arif,tt),180.

Media sosial seperti YouTube, TikTok, Instagram, dan Facebook telah melahirkan generasi baru "mufasir dadakan" yang menafsirkan Al-Qur'an tanpa bekal keilmuan yang memadai. Fenomena ini menghasilkan produk tafsir yang sering kali: (1) menggunakan hadis palsu (*mawḍū'*) sebagai sumber; (2) mengabaikan *asbāb al-nuzūl* dan konteks ayat; (3) dipengaruhi oleh kepentingan politik atau kelompok tertentu; (4) atau sekadar mengejar konten viral semata.³⁶

Dalam konteks inilah kerangka al-Suyūṭī menjadi sangat relevan. Tiga kontribusi utama kerangka ini dapat diidentifikasi. *Pertama*, kerangka *al-aṣīl* al-Suyūṭī memberikan standar minimal bagi siapa pun yang ingin menafsirkan Al-Qur'an. Syarat penguasaan ilmu kebahasaan, *qirā'āt*, *uṣūl al-fiqh*, dan *nāsikh wa mansūkh* dapat dijadikan filter untuk menyaring klaim-klaim tafsir yang tidak bertanggung jawab di media sosial.³⁷ *Kedua*, klasifikasi *al-dakhīl* yang dikembangkan al-Suyūṭī, terutama dalam dimensi periwayatan (*al-dakhīl bi al-ma'thūr*), dapat dijadikan instrumen kritik terhadap tafsir-tafsir populer yang banyak menggunakan *Isrā'iliyyāt* dan hadis *mawḍū'*. Di Indonesia, tafsir seperti *Tafsir Al-Azhar* karya Hamka atau *Tafsir Al-Mishbah* karya Quraish Shihab umumnya telah melakukan kritik riwayat dengan baik.³⁸ Namun, tafsir-tafsir populer dari dunia maya (seperti ceramah-ceramah singkat di TikTok atau YouTube shorts) sering kali mengabaikan aspek ini. Kerangka al-Suyūṭī dapat menjadi pedoman evaluasi.³⁹ *Ketiga*, peringatan al-Suyūṭī tentang *al-dakhīl bi al-ra'y* yang didorong oleh kepentingan kelompok menjadi sangat relevan di tengah polarisasi politik dan keagamaan di Indonesia. Penafsiran Al-Qur'an yang sering dimobilisasi untuk membenarkan posisi politik tertentu dapat dikritik menggunakan instrumen ini.⁴⁰ Dengan demikian, penelitian ini menawarkan kesimpulan bahwa kerangka *al-aṣīl wa al-dakhīl* al-Suyūṭī bukan sekadar artefak historis, tetapi instrumen kritik tafsir yang masih sangat fungsional untuk menjawab tantangan kontemporer, terutama di ruang digital Indonesia yang semakin cair dan tanpa kontrol kualitas yang memadai.

Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa jauh sebelum Ibrahim Khalifah mempopulerkan konsep *al-aṣīl wa al-dakhīl* pada 1980-an, Jalaluddin al-Suyuti telah merumuskan kerangka yang serupa, bahkan lebih komprehensif, dalam al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān. Temuan utama penelitian ini mencakup tiga hal. Pertama, konsep *al-aṣīl* menurut al-Suyūṭī mencakup dimensi metodologis (penguasaan ilmu-ilmu alat dan kaidah tafsir) serta dimensi sumber (riwayat sahih dari Nabi, sahabat, dan tabi'in), sedangkan *al-dakhīl* meliputi riwayat lemah atau palsu, ijtihad yang bias, dan tafsir isyari yang menyimpang. Kedua, dibandingkan dengan Ibrahim Khalifah, al-Suyūṭī tidak hanya lebih awal sekitar lima abad, tetapi juga lebih unggul dalam kedalaman analisis dan keterkaitannya dengan tradisi 'ulūm al-Qur'ān, sehingga menantang anggapan bahwa kritik tafsir sistematis merupakan produk modern. Ketiga, kerangka ini tetap relevan untuk konteks kontemporer, khususnya dalam menyaring

³⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, vol. 2 (Ciputat: Lentera Hati, 2012), 21-22.

³⁷ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* 21-22.

³⁸ Lihat misalnya kritik riwayat dalam Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982) dan Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*.

³⁹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, 26.

⁴⁰ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, 28-29.

penafsiran di ruang digital agar terhindar dari bias ideologis dan penggunaan dalil yang tidak valid. Meskipun demikian, penelitian ini masih terbatas pada kajian konseptual dan belum diaplikasikan secara empiris, sehingga penelitian lanjutan diperlukan untuk komparasi dengan ulama lain serta implementasi praktis dalam analisis tafsir modern.

Daftar Pustaka

- Aram, Muḥammad Sa'īd Muḥammad Aṭīyyah. *As-Sabīl ilā Ma'rifat al-Aṣīl wa al-Dakhīl fī al-Tafsīr*. Kairo: Jāmi'ah al-Azhar, 1998.
- Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusain. *Penyimpangan-Penyimpangan dalam Penafsiran al-Qur'an*. Terj. Hamim Ilyas dan Machnun Husein. Jakarta: Rajawali, 1986.
- Al-Dhahabī, Ḥusain. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.
- Al-Najjār, Jamāl Muṣṭafā. *Uṣūl al-Dakhīl fī Tafsīr al-Tanzīl*. Cet. 1. Kairo: Universitas al-Azhar, 2001.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. 2 jilid. Beirut: Dār al-Risālah, 2008.
- Al-Sābūnī, Muḥammad 'Alī. *Al-Ṭibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Mekkah: Dār al-Kutub, 2003.
- Ghazali, Moh. Alwi Amru. "Menyoal Legalitas Tafsir (Telaah Kritis Konsep al-Aṣīl wa al-Dakhīl)." *Tafsire* 6, no. 2 (Desember 2018): 125–135.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.
- Khalīfah, Ibrāhīm. *Al-Dakhīl fī al-Tafsīr*. 1 jilid. Kairo: Dār al-Bayān, 1996.
- Miles, Matthew B., A. Michael Huberman, dan Johnny Saldaña. *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*. Edisi ke-3. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2014.
- Mustangin, Khoirul. *Metode Tazkiyatun Nafs (Penyucian Jiwa) melalui Ibadah Sholat dan Implikasinya terhadap Pendidikan Akhlaq*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2014.
- Musthofa, Ibrahim. *Al-Mu'jam al-Wasīf*. Turki: Dār al-Da'wah, 1990.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah*. Vol. 2. Ciputat: Lentera Hati, 2012.
- Syuaib, Ibrahim. *Metodologi Kritik Tafsir: al-Dakhīl fī al-Tafsīr*. Bandung: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati, 2008.
- Ulinnuha, Muḥammad. *Metode Kritik al-Dakhīl fī al-Tafsīr: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran al-Qur'an*. Jakarta: QAF, 2019.