

ISRÂÎLIYYÂT DALAM TAFSIR:
KRITIK *AL-DAKHÎL* TERHADAP SUMBER PENAFSIRAN
PADA KITAB TAFSIR KLASIK DAN MODERN

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:
FADHEL LATUAPO
NIM: 222510041

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2024 M./1446 H.

ABSTRAK

Kesimpulan pada Tesis ini adalah: masih terdapat riwayat-riwayat *isrâiliyyât* yang bertebaran dalam kitab tafsir klasik dan modern. Para mufasssir klasik menukil riwayat-riwayat tersebut dari Ahl Kitab untuk mengisi kekosongan berita dalam Al-Qur'an. Tak disangka riwayat-riwayat tersebut masih mengakar kuat dalam literatur tafsir sampai pada masa modern. Dalam meninjau dan mengkritisi riwayat tersebut kita dapat menggunakan metode kritik *al-Dakhîl* dengan menjadikan *al-asîl* sebagai cara kerja kritisnya, dengan begitu akan tergambarkan mana riwayat-riwayat yang sesuai dengan Islam dan bertentangan dengan Islam. Adapun riwayat-riwayat *isrâiliyyât* yang dinukil oleh ath-Thabari dan Syekh Nawawi dalam surat Yusuf/12: 24. Surat Shâd/38: 34. Al-Anbiya/21: 83 dan Surat al-Baqarah/2-102. Semuanya bertentangan dengan *al-asîl*. Kedua mufasssir tersebut tidak mengkritisi apa yang mereka nukil dalam tafsirnya, padahal telah jelas hal itu bertentangan dengan Islam. Keduanya hanya menjadikan nukilan-nukilan *isrâiliyyât* sebagai penjelas dan tambahan data dalam tafsir semata.

Pelansiran riwayat-riwayat *isrâiliyyât* yang bertentangan dengan Islam atau yang tidak sesuai dengan syari'at Islam masih dijadikan sebagai salah satu sumber tafsir pada masa modern, walaupun kedudukannya sering ditolak dan dipertimbangkan oleh beberapa pengkaji dan peneliti tafsir. Ada yang memasukkannya dengan tidak mengkritisnya, ada yang melansirnya dengan mengkritisinya dan ada yang tidak sama sekali tertarik pada riwayat-riwayat tersebut.

Penelitian ini memiliki kesamaan pendapat dengan Abu Syahbah (W. 1983 M) dan Husein az-Zahabi (W. 1977 M) yang menentang dan menolak riwayat-riwayat *isrâiliyyât* yang bertentangan dengan syari'at Islam. Disisi lain temuan penelitian ini berbeda dengan M. Quraish Shihab (L. 1944) dan Wahbah al-Zuhaili (W. 2015 M), yang masih menjadikan *isrâiliyyât* sebagai salah satu sumber penafsiran mereka walau terkadang ada yang mereka kritisi dan tidak dikritisi.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini ialah metode kritik *al-Dakhîl* dan metode filsafat pragmatisme. Adapun pendekatan yang dipakai ialah pendekatan kualitatif.

Kata kunci: *Isrâiliyyât, Al-Dakhîl, Kitab Tafsir*

ABSTRACT

The conclusions of this thesis are: There are still *Isrâîliyyât* narrations scattered in classical and modern tafsir books. The classical mufasssirs quoted these narrations from Ahl Kitab to fill the news gap in the Qur'an. Unexpectedly, these narrations are still deeply rooted in the tafsir literature until the modern period. In reviewing and criticizing the history we can use the *Al-Dakhil* criticism method by making *al-asil* as a way of critical work, so that it will be illustrated which narrations are in accordance with Islam and contrary to Islam. The *isrâîliyyât* narrations quoted by ath-Thabari and Sheikh Nawawi in Surah Yusuf/12: 24. Surah Shâd /38: 34. Al-Anbiya/21:83 and surah Al-Baqarah/2-102. All of them contradict *al-asil*. The two mufasssirs did not criticize what they quoted in their interpretation, even though it was clear that it was contrary to Islam. Both of them only make *isrâîliyyât* excerpts as explanatory and additional data in the tafsir alone.

The reporting of *isrâîliyyât* narrations that are contrary to Islam or that are not in accordance with Islamic law is still used as one of the sources of tafsir in modern times, although its position is often rejected and considered by some reviewers and tafsir researchers. Some include it by not criticizing it, some lunch it by criticizing it and some are not at all interested in these narrations.

This research has a common opinion with Abu Shahbah (W. 1983 AD) and Hussein Az-Zahabi (W. 1977 AD) who oppose and rejected the *isrâîliyyât* narrations that contradict the Islamic Shari'a. On the other hand, the findings of this study differ from M. Quraish Shihab (L.1944) and Wahbah Al-Zuhaili (W. 2015 AD), who still make *isrâîliyyât* as one of the sources of their interpretation although sometimes there are those they criticize and do not criticize.

The method used in this research is the *Al-Dakhil* criticism method and the pragmatism philosophy method. The approach used is a qualitative approach.

Keywords: *Isrâîliyyât*, *Al-Dakhil*, Book of Tafsir.

خلاصة

وخلاصة هذه الرسالة: أنه لا تزال هناك روايات إسرائيلية منتشرة في كتب التفسير القديمة والحديثة. وقد اقتبس المفسرون الكلاسيكيون هذه الروايات عن أهل الكتاب لسد الثغرات في الأخبار في القرآن. وبشكل غير متوقع، لا تزال هذه الروايات متجذرة بعمق في الأدب التفسيري حتى في العصر الحديث. وفي مراجعة هذه الروايات ونقدها يمكن أن نستخدم منهج الدخيل النقدي، وذلك يجعل الأصل وسيلة للعمل النقدي، وبهذه الطريقة تتبين الروايات المطابقة للإسلام وأيها المخالفة للإسلام. وأما روايات الإسرائيليات التي نقلها الطبري والشيخ النووي في سورة يوسف/12: 24. سورة شاد/38: 34. الأنبياء/21: 83 وسورة البقرة/2-102. كل شيء يسير ضد الأصل. ولم يعترض المفسران على ما نقله في تفسيرهما، مع أنه كان واضحاً أن ذلك مخالف للإسلام. وكلاهما لا يستخدم إلا مقتطفات من الإسرائيليات تفسيراً وبيانات إضافية في التفسير وحده.

ولا يزال نقل الأحاديث الإسرائيلية المخالفة للإسلام أو التي لا تتفق مع الشريعة الإسلامية يستخدم كمصدر للتفسير في العصر الحديث، على الرغم من أن موقفه غالباً ما يكون مرفوضاً ومعتبراً من قبل بعض المفسرين والباحثين. هناك من يدخلها دون نقدها، وهناك من يطلقها بنقدها، وهناك من لا يهتم بهذه الروايات إطلاقاً.

وهذا البحث له نفس رأي أبي شهبه (و. 1983م). حسين الذهبي (ت 1977م) الذي عارض ورفض التويات الإسرائيلية المخالفة للشريعة الإسلامية. ومن ناحية أخرى فإن نتائج هذا البحث تختلف عن نتائج م. قريش شهاب (ت 1944) وهبة الزحيلي (و. 2015م) الذين ما زالوا يستخدمون الإسرائيليات كأحد مصادر تفسيرهم على الرغم من أنهم ينتقدونها أحياناً ولا ينتقدونها.

والطريقة المستخدمة في هذا البحث هي طريقة الدخيل النقدية وطريقة الفلسفة التداولية والمنهج المتبع هو المنهج النوعي.

الكلمات المفتاحية: الإسرائيليات الدخيل في كتاب التفسير

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Fadhel Latuapo
Nomor Induk Mahasiswa : 222510041
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : *Isrâ'iliyyât* Dalam Tafsir:
Kritik *Al-Dakhîl* Terhadap Sumber Penafsiran
Pada Kitab Tafsir Klasik Dan Modern

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 30 September 2024
Yang membuat Pernyataan,



Fadhel Latuapo

LEMBAR PERSETUJUAN TESIS

***Isrâiliyyât* Dalam Tafsir: Kritik *Al-Dakhîl* Terhadap Sumber Penafsiran Pada Kitab Tafsir Klasik Dan Modern**

TESIS

Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan
Tafsir untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar Magister
Agama (M.Ag.)

Disusun oleh:
Fadhel Latuapo

NIM: 222510041

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan

Jakarta, 1 Oktober 2024

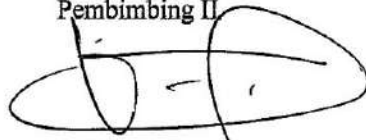
Menyetujui:

Pembimbing I



Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A.

Pembimbing II



Dr. Kerwanto, M.Ud.

Mengetahui,

Ketua Program Studi



Dr. H. Abd. Muid N., M.A.

TANDA PENGESAHAN TESIS

Judul Tesis

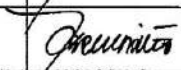
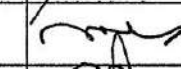
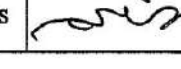
***ISRÂ'ILYYÂT* DALAM TAFSIR: KRITIK *AL-DAKHÎL* TERHADAP SUMBER PENAFSIRAN PADA KITAB TAFSIR KLASIK DAN MODERN**

Disusun oleh:

Nama : Fadhel Latuapo
Nomor Induk Mahasiswa : 222510041
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

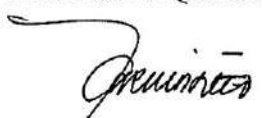
Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:

Senin 21 Oktober 2024

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H.M Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3.	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Penguji II	
4.	Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A.	Pembimbing I	
5.	Dr. Kerwanto, M.Ud.	Pembimbing II	
6.	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 26 November 2024

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta


Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	`	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	h	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	`	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f		

Catatan:

1. Konsonan yang ber-*syahadah* ditulis rangkap, misalnya: () ditulis *rabba*.
2. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris di depan) ditulis dengan *û* atau *Û*. Misalnya, القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, dan المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
3. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya القارعة ditulis *al-qâri'ah*. Sedangkan, bila diikuti huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجل ditulis *ar-rajûl*.
4. *Ta` marbûthah* (ة) apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan huruf *h*, misalnya: الباقرة ditulis *al-bâqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat al-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: هو خير الرازيقین ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadirat Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad SAW,

Begitu juga kepada keluarga, para sahabatnya, para tabi'in dan tabiut tabi'intak lupa juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in dan tabi'ut tabi'in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Aamiin.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad SAW, begitu juga kepada keluarga, para sahabatnya, para tabi'in dan tabiut tabi'in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Tesis ini tidak sedikit hambatan, rintangan serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga:

1. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A., selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta. Sebagai figur ulama dan cendekiawan Muslim Kontemporer, beliau sangat menginspirasi penulis dalam menyusun Tesis ini.
2. Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si., selaku Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, yang turut membantu selama penyusunan tesis

- ini. Tanpa arahan dan masukan dari beliau, tesis ini tidak akan rampung tepat pada waktunya.
3. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A. Semoga pengabdian bapak dalam mengajar di Universitas PTIQ senantiasa diberikan keberkahan oleh Allah Swt. Amin.
 4. Pembimbing, Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A, dan juga Dr. Kerwanto, M.Ud. yang sudah meluangkan waktunya dan sabar dalam membimbing dan mengarahkan penulis dalam menyelesaikan tesis ini.
 5. Kepala perpustakaan beserta staf Universitas PTIQ Jakarta.
 6. Segenap Civitas Universitas PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberi fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Tesis ini.
 7. Kepada kedua orangtua tercinta, Hj. Banun Maruapey dan Bapak Prof. Dr. Abdullah Latuapo yang senantiasa memberikan doa, nasihat, dan dukungan materil maupun imateril sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan tesis ini dengan baik.
 8. Kepada paman panulis Dr. Ridhwan Latuapo, M.Pd.i yang selalu memberi arahan, dan nasihat baiknya sehingga penulis berhasil menyelesaikan karya Tesis ini.
 9. Kepada keluarga besar Enam Putra Jaya yang selalu membantu memberikan semangat dan dukungan dan kepada kakak perempuanku yang selalu memberikan nasihat dan arahan sehingga penulisan tesis ini dapat selesai.
 10. Kepada teman-teman seperjuangan program pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta yang telah berjuang bersama dalam mengarungi sebagian kehidupan di Universitas tercinta dan terbaik ini. Semoga Allah SWT senantiasa menjaga dan memberi kemudahan dalam urusan-urusan kalian. Dan terkhusus kepada kedua sahabat Muhammad Aulal Fikri Al-Hasani dan Muh Zulkifli yang selalu membersamai dan membantu penulis dalam penyusunan tesis ini.

Jakarta, 30 September 2024

Fadhel Latuapo

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Penyataan Keaslian Tesis	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing	xi
Halaman Pengesahan Penguji	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xix
 BAB I. PENDAHULUAN	 1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah	9
C. Pembatasan dan Rumusan Masalah	9
D. Tujuan Penelitian	10
E. Manfaat penelitian	10
F. Kerangka Teori	11
G. Tinjauan Pustaka	13
H. Metodologi Penelitian	15
I. Sistematika Penulisan	18
 BAB II. <i>ISRÂÎLIYYÂT</i> DAN TINJAUAN UMUM KITAB	
TAFSIR KLASIK DAN MODERN	21
A. Identitas <i>Isrâîliyyât</i>	21
1. Pengertian <i>Isrâîliyyât</i>	21

2. Latar Belakang masuknya <i>Isrâiliyyât</i> dalam Penafsiran Al-Qur'an	24
3. Klasifikasi <i>Isrâiliyyât</i>	30
4. Hukum Meriwayatkan dan Pandangan Ulama terhadap <i>Isrâiliyyât</i>	34
B. Diskursus Kitab Tafsir Klasik dan Modern	46
1. Sejarah Singkat Penulisan dan Pembukuan Kitab Tafsir	46
2. Epistemologi Tafsir dan Tipologi Tafsir	59
C. Realitas dan Fenomena <i>Isrâiliyyât</i> dalam Kitab Tafsir Klasik dan Modern	68
1. Realitas <i>Isrâiliyyâ</i> dalam Kitab Tafsir Klasik	69
2. Realitas <i>Isrâiliyyâ</i> dalam Kitab Tafsir Modern	78

BAB III METODOLOGI KRITIK *AL-DAKHÎL*

DALAM TAFSIR	83
A. <i>Al-Asîl</i> dalam Tafsir	84
1. Pengertian <i>Al-Asîl</i>	84
2. Macam-macam <i>Al-Asîl</i>	86
3. Pengaruh <i>Al-Asîl</i> dalam Tafsir	99
B. <i>Al-Dakhîl</i> dalam Tafsir.....	104
1. Pengertian <i>al-Dakhîl</i>	104
2. Macam-macam <i>al-Dakhîl</i>	107
3. Historitas <i>al-Dakhîl</i>	112
C. Dasar dan Asas Sumber Autentik sebuah Penafsiran	115
1. Al-Qur'an	116
2. Sunnah Nabi	119
3. Pendapat Sahabat dan Tabi'in	120
4. Bahasa Arab	123
5. Ijtihad	125
D. Cara Kerja Metode Kritik <i>al-Dakhîl</i> dan <i>Al-Aşhîl</i>	125
1. Verifikasi Sumber	125
2. Konsistensi dengan Al-Qur'an dan Hadis	127
3. Berpegang pada Konsensus Ulama	128

BAB IV. KRITIK <i>AL-DAKHÎL</i> TERHADAP <i>ISRÂÎLIYYÂT</i>	
DALAM KITAB TAFSIR KLASIK DAN MODERN	129
A. Selayang Pandang tentang Tafsir Ibnu Jarir	
dan Nawawi al-Bantani	129
1. Profil Ibn Jarir ath-Thabari dan Kitab Tafsirnya	131
2. Profil Nawawi al-Bantani dan Kitab Tafsirnya	133
B. Ralitas <i>Isrâîliyât</i> dalam Kitab Tafsir Ibnu Jarir	
dan Nawawi al-Bantani	135
1. Riwayat <i>isrâîliyât</i> yang Bertentangan denga Islam	
dalam Ktab Tafsir Ibnu Jarir	136
2. Riwayat <i>Isrâîliyât</i> yang Bertentangan denga Islam	
dalam Kitab Tafsir Nawawi al-Bantani	139
C. Kritik <i>Al-Dakhîl</i> terhadap <i>Isrâîliyât</i> dalam Kitab Tafsir	
Tafsir Ibnu Jarir dan Nawawi al-Bantani	141
D. Penalaran Rasio atas Sikap Ibnu Jarir dan Nawawi al-Bantani	
dalam Meriwayatkan <i>Isrâîliyât</i>	164
1. Penalaran Rasio atas Sikap Ibnu Jarir dalam	
meriwayatkan <i>Isrâîliyât</i>	164
2. Penalaran Rasio atas Sikap Nawawi al-Bantani dalam	
Meriwayatkan <i>Isrâîliyât</i>	166
 BAB V. PENUTUP	169
A. Kesimpulan	169
B. Saran	171
 DAFTAR PUSTAKA	173
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Isrâ'iliyyât merupakan salah satu sumber yang sering dijadikan rujukan oleh para sahabat dalam mengetahui sebuah berita dari pihak luar Islam. Masa-masa tersebar luasnya *isrâ'iliyyât* dalam komunitas muslim pada saat kebutuhan informasi dari pihak kaum muslimin, sehingga memaksa mereka untuk menerima informasi dari luar Islam. Awal masuknya *isrâ'iliyyât* pada generasi sahabat mereka menggunakan metode *qishah ahl al-kitâb* atau *isrâ'iliyyât*, yaitu salah satu sumber penafsiran dengan menjadikan kitab Taurat dan Injil sebagai pedoman dalam menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an. Metode atau sumber penafsiran dari *isrâ'iliyyât* ini bukan hanya dipakai oleh para sahabat saja akan tetapi diwariskan kepada tabi'in, tabi'ut tabi'in dan generasi sesudahnya.¹

Isrâ'iliyyât pada zaman sahabat berawal dari interaksi mereka dengan sebgayaan kaum ahl kitab, baik dari golongan Yahudi maupun Nasrani. Interaksi awal hanya sebatas menjadi tetangga dalam mengarungi kehidupan di kota Madinah, akan tetapi seiring berjalannya waktu interaksi tersebut berubah menjadi saling tukarnya pemahaman dan pemikiran dari dua agama tersebut. Kaum ahl kitab dengan pemahaman yang mendalam terkait referensi dari kitab-kitab sebelumnya membuat para sahabat penasaran dengan keilmuan yang dimiliki oleh para ahl kitab, para sahabat

¹ Tinggal Purwanto, *Pengantar Studi Tafsir Al-Qur'an: Sejarah, Metodologi dan Aplikasinya di Bidang Pendidikan*, Yogyakarta: Adab Press, 2013, hal. 15.

memberanikan diri untuk menanyakan beberapa perkara terkait kisah-kisah yang belum dijelaskan secara terperinci di dalam Al-Qur'an. Walaupun begitu sikap kehati-hatian masih dipegang oleh para sahabat.²

Dalam pertumbuhan *isrâiliyyât* yang menjadi titik kesalahan ialah sikap daripada sebagian tabi'in yang menaruh perhatian begitu besar terhadap cerita dan berita yang berasal dari *isrâiliyyât*, adanya rasa berbaik sangka (*husnuzhan*) kepada orang-orang yang menyampaikan berita dengan anggapan bahwa orang Yahudi yang telah memeluk agama Islam tidak akan berdusta dalam menyampaikan sebuah pesan maupun berita. Begitupun para mufassir yang dalam melansir *isrâiliyyât* dari para tabi'in tidak mengoreksinya terlebih dahulu, sehingga banyaknya riwayat-riwayat *isrâiliyyât* berseliweran dalam kitab-kitab tafsir.³

Penggunaan *isrâiliyyât* dalam tafsir menjadi salah satu topik kontroversial di kalangan ulama. Perbedaan di kalangan ulama di latar belakang dengan sikap Rasulullah saw terhadap pemasukan *isrâiliyyât* ke dalam tafsir, terdapat beberapa cara yang dilakukan Rasulullah saw dalam menyikapi masuknya *isrâiliyyât*. *Pertama*, melarang, larangan ini diberlakukan ketika umat Islam dan Ahli Kitab pertama kali bertemu di Madinah, karena khawatir akan tercampur kebenaran dan kebohongan. *Kedua*, Rasulullah saw mengizinkan mendengar riwayat *isrâiliyyât* dengan syarat tertentu yaitu tidak meyakini atau mengingkari berita tersebut, dalam artian membiarkan hanya sekedar mengetahui saja. *Ketiga*, mengizinkan, pemberian izin untuk membahas, melansir, dan menceritakan *isrâiliyyât* hanya jika kisah tersebut benar kevalidanya dan sesuai dengan ajaran Islam.⁴

Atas dasar sikap dari Rasulullah saw terhadap posisi *isrâiliyyât* dengan menjadikannya sebagai sebuah sumber penafsiran dalam Al-Qur'an maka secara tidak langsung telah membuka pintu ijtihad bagi para ulama dalam membolehkan dan melarang penggunaan *isrâiliyyât* sebagai penafsiran dalam Al-Qur'an. Perbedaan pandangan sesama ulama sangat mencolok karena mempermasalahkan kabar atau berita yang datangnya dari luar tradisi Islam, bisa jadi bertentangan dengan syariat Islam dan menjadi sebuah infiltrasi baru dalam penafsiran Al-Qur'an atau menambah kekosongan ruang berita dalam Islam. Walaupun begitu, posisi *isrâiliyyât*

² Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Isrâiliyyât dalam Tafsir Ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*, Bandung: Pustaka Setia, 1999, hal. 29.

³ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2022, hal. 189.

⁴ Muhammad Ulinnuha, *Metode Ad-Dakhil Fi-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: QAF, 2019, hal. 134.

dalam penggunaanya tidak boleh dikonsumsi bagi kaum muslimin jika bertentangan dengan ajaran Islam.⁵

Infiltrasi *isrâiliyyât* memasuki konteks sumber penafsiran Al-Qur'an sangat membahayakan dan merusak keotentikan dari isi Al-Qur'an sendiri. bagaimana tidak, pemahaman dan praktik pengamalan dari budaya asing dapat merombak keyakinan dan melahirkan praktik baru dalam Islam. Sehingga dibutuhkan penyeleksian dan penelitian terhadap *isrâiliyyât* dan ini merupakan jalan baru bagi pengembangan Al-Qur'an dalam menjaga keotentikan tafsir. Pengaruh budaya dan teologi asing berhasil masuk mencemarkan tafsir Al-Qur'an dengan cerita-cerita yang memiliki hubungan dengan budaya serta tradisi kaum Yahudi dan Nasrani. Pengaruh dari ritual, adat-istiadat, tradisi, upacara-upacara dan budaya telah mengakar dalam ingatan dan praktik pengamalan mereka. Sehingga pada saat orang Yahudi dan Nasrani masuk ke dalam Islam di situlah perjumpaan kedua budaya tersebut sehingga melahirkan budaya baru yang boleh saja bertentangan dengan ajaran Islam.⁶

Pengaruh dari budaya dan teologi asing ini terutama yang berasal dari tradisi Yahudi dan Nasrani dapat mempengaruhi pemahaman dan interpretasi teologis dalam literatur *isrâiliyyât*. Tak luput pun pengaruh bahasa dan Budaya dalam terjemahan teks-teks dari bahasa asalnya (Ibrani atau Yunani) ke dalam bahasa Arab atau lainnya dalam literatur Islam juga dapat membawa pengaruh budaya dan teologi asing. Terkadang, kata-kata atau konsep-konsep yang lebih terkait dengan budaya dan teologi asing dapat masuk dan membentuk pemahaman Islam. Oleh sebab itu, membawa cerita-cerita dari tradisi Yahudi atau Nasrani tanpa mempertimbangkan konteks Islami dapat menyebabkan pemahaman yang kurang akurat atau tidak sesuai.⁷

Fenomena terdapatnya *isrâiliyyât* dalam kitab tafsir menjadikan adanya berita yang tidak dapat ditutupi. Dalam perkembangan sejarah tafsir Al-Qur'an sejak periode awal pembukuan sampai sekarang ini (modern-kontemporer) dapat kita jumpai begitu banyak kitab tafsir yang telah dikarang oleh para mufassir. Namun, setelah didalami dan diteliti lebih jauh ternyata terdapat beberapa kitab tafsir klasik dan modern yang

⁵ Ahsin Sakho, *Ilmu Al-Qur'an: Memahami Ilmu Qiraat, Ilmu Rasm Usmani, Ilmu Tafsir, dan Relevansinya dengan Muslim Indonesia*, Jakarta: QAF, 2022, hal. 305.

⁶ Ali Audah, *Nama dan Kata dalam Al-Qur'an: Pembahasan dan Perbandingan*, Bogor: Litera Antar Nusa, 2011, hal. 1.

⁷ Sayyid Sabiq, *Aqidah Islam: Pola Hidup Manusia Beriman*, Bandung: Diponegoro, 1974, hal. 265-266.

menjadikan *isrâ'liyyât* sebagai salah satu rujukan dalam menafsirkan Al-Qur'an.⁸

Terdapat beberapa cara pandang yang berbeda dalam menentukan periodik dalam pembukuan kitab tafsir. Pada umumnya ulama mengklasifikasikan waktu penafsiran Al-Qur'an ke dalam tiga periodik. *Pertama*, periode awal atau klasik yang terjadi pada sekitar abad 1-2 H atau dalam kalender masehi terjadi pada 7-8 M. Pada masa tersebut masuk masa Nabi, sahabat, dan tabi'in. *kedua*, periode pertengahan yang terjadi sekitar abad 2 atau 3 H sampai dengan 13 H kalo dimasehikan sekitar 9 – 19 M yang termasuk pada masa ini adalah tabi'in atau generasi tabi'ut tabi'in. Mereka mulai memisahkan tafsir dari hadis serta mulai membukukan kitab tafsir secara terpisah. Masa ini dikenal juga dengan istilah *ushûr al-tadwîn*/masa-masa kodifikasi tafsir. *Ketiga*, modern-kontemporer yang terjadi sekitar abad ke 20 sampai sekarang. Masa ini ditandai dengan epistemik baru dalam melihat cara berdialog dengan Al-Qur'an serta kaya akan metode, corak dan pendekatan baru dalam menginterpretasi kitab suci tersebut.⁹

Istilah modern-kontemporer dalam pengistilahan melahirkan dua perspektif. Pendapat pertama mengistilahkan penamaan masa ini dengan *al-tafsir al-hadis* yang berarti tafsir modern atau tafsir baru. Al-hadis antonim dari *al-Qadim* yang berarti masa lampau atau klasik sehingga mereka menamakan periodik modern-kontemporer dengan *al-tafsir Al-hadis*. Pendapat kedua mengistilahkan periode ini dengan *al-tafsir al-mu'âshir* yang berarti masa terkini dari era modern, kata *mu'âshir* seakar dengan *'âshara* (sewaktu atau sezaman) sehingga dapat kita artikan bahwa tafsir modern ialah sebuah karya tafsir yang dalam pembuatannya bersamaan dengan sipengkaji karya tafsir tersebut. Dalam penamaannya tidak ada perbedaan secara signifikan, karenanya dua terma tersebut bisa dipakai dalam penyebutan istilah modern-kontemporer. Hemat penulis yang menjadi urgensinya pada periodik ini ialah lahirnya terobosan baru dalam menafsirkan Al-Qur'an baik metode, pendekatan, dan corak sehingga dapat membedakannya dari masa-masa sebelumnya.¹⁰

Abdul Mustaqim membagi periodik pembukuan kitab tafsir kedalam tiga periodik. *Pertama*, tafsir periodik formatif dengan nalar quasi-kritis. Pada periode ini sumber penafsiran merujuk kepada Al-Qur'an, Al-hadis,

⁸ Muhammad Abu Syahbah, *Israiliyyat dan Hadis-Hadis Palsu Tafsir Al-Qur'an* diterjemahkan oleh Mujahidin Muhayyan, et.al., dari judul *Isrâ'liyyât wa Mauduat fî Kitab Tafsir*, Depok: Keira Publishing, 2019, hal. Xxix.

⁹ Syukran Affani, *Tafsir Al-Qur'an: dalam Sejarah Perkembangannya*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2019, hal. 7-8.

¹⁰ Andi Risa, *Tafsir Modern: Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan Ayat Al-Qur'an*, Banten: Depdikbud Banten Press, 2015, hal. 17.

Qiraa'at, perkataan dan ijthadi sahabat, tabi'in dan tabi'ut tabi'in, berita *isrâ'iliyyât* dan syair-syair Jahiliyah. *Kedua*, tafsir masa afirmatif dengan nalar ideologis. Pada periode ini penafsirannya masih menggunakan Al-Qur'an itu sendiri, ditambah hadis Nabi dan akal atau Ijtihad, nalar manusia pada saat itu lebih dominan dipakai, dan juga berdasarkan teori keilmuan yang dipelajari oleh para mufasssir. *Ketiga*, tafsir era reformatif dengan nalar kritis. Pada masa tersebut penafsiran Al-Qur'an sudah tidak lagi menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis sebagai landasan awal, akan tetapi bukan berarti dilupakan secara keseluruhan, pada periode ini lebih dominan menggunakan realitas nalar yang mencoba berdialog secara sirkular dan fungsional, jadi teks Al-Qur'an dan mufasssir diposisikan sebagai objek dan subjek secara bersamaan. Dari ketiga pembagian menurut Mustaqim dapat tergambarkan bahwa masa periode awal posisi dari *isrâ'iliyyât* masih sangat dominan untuk dijadikan salah satu sumber penafsiran dalam Al-Qur'an dan secara tidak langsung menjadi langkah awal dalam pengembangan *isrâ'iliyyât* untuk mendapat tempat bagi mufasssir setelahnya.¹¹

Maraknya infiltrasi dari riwayat-riwayat *isrâ'iliyyât* ke dalam tafsir-tafsir klasik sebenarnya sudah tidak dapat terbendung lagi, porsi *isrâ'iliyyât* begitu banyak dalam menguraikan ayat-ayat Al-Qur'an terutama terkait dengan masalah kisah. Kisah menjadi sebuah penafsiran yang begitu rawan dan rentan akan masuknya infiltrasi dari riwayat *isrâ'iliyyât*, Al-Qur'an dalam menceritakan kisah tidak begitu detail sebagaimana Taurat dan Injil. Inilah yang membuat para mufasssir klasik melansir kisah-kisah *isrâ'iliyyât* untuk menambah rujukan dan sumber dalam menafsirkan Al-Qur'an. Dalam riwayat *isrâ'iliyyât* kaum Yahudi begitu cerdik dalam melakukan kebohongan dan mengubah-ngubah isi berita, perkataan dusta mereka merusak kepercayaan baik dalam konteks kesejarahan, narasi berita, ataupun riwayat. Banyaknya kebohongan yang datang dari mereka mengandung kontradiksi, distorsi, mitos dan khurafat. Oleh karenanya kehati-hatian dan ketelitian dalam meriwayatkan berita dari orang kafir sangat diperlukan.¹²

Walaupun begitu, kedudukan kitab tafsir klasik tidak dapat dihilangkan semena-mena dalam perhelatan sejarah tafsir Al-Qur'an. tafsir klasik memiliki keistimewaan tersendiri, baik dalam penyusunannya oleh para mufasssir serta menjadi mata rantai informasi dalam menginterpretasi Al-Qur'an. pada tafsir klasik yang menjadi rujukan dalam penyusunan kitabnya adalah sumber *bil ma'tsur* (riwayat) dan *bil ra'yi* (nalar atau

¹¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Modern*, Yogyakarta: LkiS, 2010, hal. 34-84.

¹² Shalah Abdul Fattah, *Kisah-Kisah dalam Al-Qur'an: Orang-Orang yang dimuliakan dan dihinakan Allah*, diterjemahkan oleh Setiawan Budi dari judul *Ma'a Qashash as-Sabiqina fi Al-Qur'an*, Depok: Gema Insani, 2022, hal. 39.

akal). Salah satu kitab tafsir yang masuk ke dalam golongan tafsir *bil ma'tsur* ialah kitab tafsir *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an* yang merupakan karya dari Ibn Jarir Ath-Thabari. Kitab ini dipandang sebagai kitab tafsir *bil ma'tsur* yang terbesar disebabkan isi dari kontennya sangat luas dan lengkap melebihi ulama-ulama sebelumnya, sezamannya bahkan menjadi salah satu rujukan terkemuka oleh ulama-ulama setelahnya.¹³

Kitab tafsir *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an* merupakan sebuah kitab yang begitu komplrit dan istimewa, akan tetapi isi dan konten di dalamnya menuai banyak kritik terutama mengenai pelansiran-pelansiran riwayat *isrâiliyyât*. kitab tersebut sangat rentan tersusupi riwayat *isrâiliyyât* dari ahli kitab seperti Wahhab ibn Munabbih, ibn Juraiz, Ka'ab al-Akhbar, dan Abdullah ibn Salam. Riwayat-riwayat yang dimasukkan oleh ath-Thabari tidak diverifikasi terlebih dahulu keotentikan sumbernya padahal Ath-Thabari merupakan seorang ulama yang terkenal pada bidang hadis dan sejarah.¹⁴

Kurangnya identifikasi terkait riwayat-riwayat tersebut membuat ath-Thabari mendapatkan kritik dari ulama-ulama setelahnya. Secara umum, ulama mengklasifikasikan *isrâiliyyât* kepada tiga bagian. *Pertama*, *isrâiliyyât* yang membenarkan Islam. *kedua*, *isrâiliyyât* yang menyalahi dan berbenturan dengan Islam. *ketiga*, *isrâiliyyât* yang kedudukannya tidak ada pada bagian kesatu dan kedua (*mauquf*). Pengklasifikasian ini dilakukan karena agama-agama yang datang sebelum Islam tentu memiliki kesamaan dengan Islam dan sedikit banyak ada pengaruh terhadap tafsir Al-Qur'an. oleh karenanya pengklasifikasian tersebut untuk membedakan mana sajakah riwayat-riwayat yang sejalan dengan Islam dan riwayat-riwayat yang bertentang serta riwayat yang pertengahan dalam artian masih bisa di toleri.¹⁵

Riwayat-riwayat *isrâiliyyât* dalam tafsir Ath-Thabari cukup banyak dan mencakup pada tiga klasifikasi di atas, akan tetapi peneliti berusaha fokus pada klasifikasi kedua. Pada klasifikasi tersebut terdapat beberapa kisah yang diriwayatkan Ath-Thabari yang bertentang dengan Islam yang mana kisah-kisah tersebut menuai kritikan terkait marwah dan martabat dari seorang Nabi dan Rasul. Diantaranya kisah Nabi Yusuf dengan istri Raja yang diriwayatkan dengan riwayat-riwayat *isrâiliyyât* bahwa Nabi Yusuf melakukan tindakan yang tak pantas dilakukan oleh seorang Nabi yaitu hendak berhubungan suami istri dengan istri Raja bahkan telah

¹³ A. Husnul Hakim, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir: Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir dari Masa Klasik sampai Masa Modern*, Depok: ELSIQ, 2019, hal. 20.

¹⁴ Syukran Affani, *Tafsir Al-Qur'an: dalam Sejarah Perkembangannya*, Jakarta: Prenamedia Group, 2019, hal.138.

¹⁵ Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Isrâiliyyât dalam Tafsir ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*, hal. 32.

menjulurkan celananya sampai pada bokongnya dan duduk di antara kedua kakinya.¹⁶

Kisah lainnya terjadi pada riwayat cerita Nabi Sulaiman dan Iblis yang mencuri cincinya. Pada riwayat tersebut dikisahkan bahwa kekuasaan Sulaiman bertempat pada cincin sehingga cincin tersebut direbut oleh Iblis dan menguasai semua kerajaan Sulaiman dan membuat ia menjadi hamba yang tak berguna. riwayat-riwayat seperti ini keluar dari nalar dan logika rasional terkait kewibawaan seorang Nabi.¹⁷

Keberadaan mengenai riwayat-riwayat *isrâiliyyât* jika ditelusuri ternyata bukan hanya terdapat pada kitab tafsir klasik saja, pelansiran mengenai *isrâiliyyât* sudah tersebar banyak pada kitab tafsir klasik dan modern. Dalam penafsirannya dikhawatirkan melahirkan khurafat dan membahayakan keyakinan umat Islam, dan juga dapat menjadi senjata makan tuan dengan anggapan bahwa ajaran Islam merupakan agama buatan Nabi Muhamamd saw yang dielaborasikan dengan ajaran Yahudi dan Nasrani. Dan Al-Qur'an merupakan sebuah kitab suci yang dibuat melalui lisan Muhammad dikarenakan isinya banyak menyinggung terkait kaum serta Nabi-Nabi terdahulu yang juga terdapat dalam kitab Taurat dan Injil.¹⁸

Kekhawatiran tersebarnya riwayat-riwayat *isrâiliyyât* pada kitab tafsir modern selalu mengganggu keotentikan sebuah kitab tafsir. Salah satu kitab tafsir modern yang sangat fenomenal dan diakui oleh para ulama Mekkah dan Madinah adalah *Marâh Labid Likasyfi ma'na Qur'an Majîd* atau yang sering diketahui dengan sebutan *Tafsir al-Munir* karya dari Syekh Nawawi yang dibukukan di Mesir. Akan tetapi pada saat diteliti terkait riwayat-riwayat *isrâiliyyât* yang terkandung di dalam kitab tafsir tersebut ternyata beliau masih melansir riwayat *isrâiliyyât* yang bertentangan dengan ajaran Islam. Seperti pada saat beliau melansir terkait riwayat Nabi Ayub pada saat ditimpa musibah berupa sakit yang sangat menjijikan bahkan sampai di usir oleh kaumnya sendiri. Riwayat kedua pada saat ia melansir kisah terkait dengan Nabi Sulaiman yang kehilangan kerajaanya karena istrinya berbuat dosa besar sehingga tatkala ia masuk ke dalam toilet Jin datang kepada Istrinya dengan menyerupai Nabi Sulaiman dan berhasil membawa cin-cin Nabi Sulaiman, yang konon katanya eksistensi kerajaanya terdapat pada cin-cin tersebut. Kedua kisah yang

¹⁶ Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jami' al-Bayan fî Ta'wil al-Qur'an*, Mesir: Dar Hajar, 2001, juz 13, hal. 81-85.

¹⁷ Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Isrâiliyyât dalam Tafsir Ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*, ..., hal. 97.

¹⁸ Wildan Taufiq dan Asep Suryana, *Penafsiran Ayat-Ayat Isrâiliyyât dalam Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020, hal. 8.

dilansir oleh Syekh Nawawi ketika diteliti ternyata bertentangan dengan ajaran Islam dan sangat menodai sifat *'isma* (terjaganya dari dosa) pada seorang Nabi.¹⁹

Pada perkembangan *isrâ'iliyyât* modern-kontemporer masih terdapat pelansiran kisah-kisah yang tidak disertai penjelasan sumbernya dari mana, sehingga kredibilitas dan kevaliditas sumber mengenai riwayat *isrâ'iliyyât* masih harus diseleksi kembali guna dapat meminimalisir pelansiran *isrâ'iliyyât* yang bertentangan dengan Islam pada kitab tafsir modern. Sehingga tidak ada pengakuan dari kaum orientalis bahwa Al-Qur'an dalam pembuatannya terpengaruh oleh wawasan dan pemikiran kaum Yahudi. Sebagaimana perkataan Geiger seorang orientalis asal Jerman, ia mengatakan dalam essainya yang berjudul "apa yang telah Muhammad pinjam dari Yahudi?". Essai ini menjelaskan bahwa Nabi Muhammad dalam menyampaikan isi Al-Qur'an menjadikan kitab orang Yahudi sebagai sumber dan rujukan utama, baik dalam kosa katanya, hal-hal yang menjelaskan terkait hukum dan moral serta kisah-kisah yang terdapat dalam Al-Qur'an. Baginya ada beberapa yang Nabi Muhammad pinjam dari bahasa Ibrani dan dimasukkan ke dalam Al-Qur'an.²⁰

Selain serangan yang diberikan oleh Geiger terdapat juga salah seorang orientalis yang mengembangkan pemikirannya dari essai yang ditulis Geiger tersebut, ia adalah Theodor Noldeke salah seorang pendeta Kristen dari Jerman. Baginya Nabi Muhammad melakukan sebuah kesalahan dengan menceritakan kisah eksentrik terkait dengan Zulkarnai (Al-exander the Great), padahal kisah eksentrik tersebut datang dari orang Siria pada abad ke-6, ia menambahkan juga bahwa Nabi Muhammad saw menjadikan kaum Yahudi sebagai pijakan dan sumber utamanya, Adapun kaum kristiani hanya sebagai penyempurna semata.²¹

Pandangan kedua orientalis di atas sungguh sangat sesat karena menyalahkan Nabi Muhammad dalam pengambilan sumber rujukan terhadap Al-Qur'an, sumber-sumber kisah yang dilansir sejatinya bukan dari Nabi Muhammad saw yang dimasukkan ke dalam kitab-kitab tafsir, akan tetapi dilansir oleh beberapa tabi'ut tabi'in dan generasi sesudahnya sehingga menjadikan kisah-kisah dari kaum Yahudi tetap menjamur dalam kitab-kitab tafsir. Oleh sebab itu kisah-kisah *isrâ'iliyyât* tersebut dapat dianalisis keotentikan dan kevalidannya menggunakan metode kritik *al-dakhîl*, salah satu metode kritik dalam tafsir yang dikembangkan pada masa modern ini oleh Dr. Abd al-Rahman Khalîfah dalam karyanya dan

¹⁹ Ahmad Dimyathi, *Kisah-Kisah Isrâ'iliyyât dalam Tafsir Al-Munir*, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2010, hal. 91.

²⁰ Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an: Kajian Kritis*, Depok: Gema Insani, 20017, cet ke-3, hal. 132.

²¹ Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an: Kajian Kritis*, ..., hal. 134.

Abd al-Wahab Fayyad pada kampus *Jami'at al-Azhar* Mesir. *al-dakhîl* dapat diartikan sebagai sebuah hasil penafsiran yang didasarkan pada sumber-sumber yang tidak dapat dibuktikan kredibilitas dan bertentangan dengan prinsip Islam.²²

Dalam penelitian ini penulis fokus pada riwayat-riwayat *isrâiliyyât* yang bertentangan dengan agama Islam atau berbenturan dengan ajaran Islam. Adapun kitab tafsir yang jadi fokus peneliti pada kajian ini dibagi kedalam dua periodik, yaitu periode klasik dan modern, pada periode klasik peneliti mengkaji tafsir *Jami' al-Bayan fî Ta'wil al-Qur'an* karya Imam Ath-Thabari dengan meneliti riwayat-riwayat *isrâiliyyât* pada Surah Yusuf/12: 24 dan Surat Sâd/38: 34. Adapun pada periode modern penulis mengkaji kitab tafsir *Marâh Labid Likasyfi ma'na Qur'an Majîd* karya Syekh Nawai dengan meneliti riwayat-riwayat *isrâiliyyât* pada Surat Al-Anbiya/21: 83 dan Surat al-baqarah/2: 102. Dari beberapa permasalahan di atas maka peneliti mengambil judul "**ISRÂILIYYÂT DALAM TAFSIR: KRITIK AL-DAKHÎL TERHADAP SUMBER PENAFSIRAN PADA KITAB TAFSIR KLASIK DAN MODERN**".

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang masalah di atas perlu diidentifikasi beberapa masalah:

1. Masih terdapat kitab-kitab tafsir yang merujuk kepada *isrâiliyyât* yang tidak benar sumber penafsirannya.
2. Adanya informasi-informasi dalam kitab tafsir yang kredibilitas dan validitasnya tidak layak untuk dikonsumsi.
3. Banyaknya sumber-sumber penafsiran yang terkontaminasi dengan sumber-sumber kaum Yahudi dan Nasrani bahkan dari tradisi lain diluar Islam.
4. Terdapat beberapa kisah-kisah *isrâiliyyât* yang tersebar dalam kitab tafsir klasik dan modern.
5. Kisah-kisah *isrâiliyyât* yang tersebar dalam kitab tafsir modern dapat merusak pesan moral dalam kisah-kisah tersebut.

C. Pembatasan dan Rumusan Masalah

1. Pembatasan Masalah

Sehubungan dengan luasnya pembahasan dalam identifikasi masalah di atas, maka perlu dilakukan pembatasan permasalahan dalam tesis ini, yaitu: hanya dibatasi pada riwayat-riwayat *isrâiliyyât* yang

²² Retno Prayudi, *Penerapan Metode Al-Dakhîl dalam Tafsir Al-Qur'an: Kontroversi Epistemologi Kesarjanaan Timur dan Barat*, Sukabumi: Haura Utama, 2023, hal. 28.

bertentangan dengan agama Islam dari lintas periodik dalam pembukuan kitab tafsir. Adapun kitab klasik yang dipakai ialah tafsir *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an* karya Imam Ath-Thabari dengan meneliti riwayat-riwayat *isrâiliyyât* pada Surah Yusuf/12: 24 dan Surat Shâd/38: 34. Kitab tafsir modern ialah kitab tafsir *Marâh Labid Likasyfi ma'na Qur'an Majîd* karya Syekh Nawawi dengan meneliti riwayat-riwayat *isrâiliyyât* pada Surat Al-Anbiya/21: 83 dan Surat al-Baqarah/2-102.

2. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang dan rumusan masalah di atas, maka yang menjadi rumusan masalah pada pokok pembahasan tesis ini adalah “bagaimana *isrâiliyyât* dalam tafsir: kritik *al-dakhîl* terhadap sumber penafsiran pada kitab tafsir klasik dan modern?”.

Dari rumusan masalah di atas, kemudian dibuat beberapa pertanyaan dengan rincian sebagai berikut:

- a. Bagaimana *isrâiliyyât* dalam tinjauan kitab tafsir klasik dan modern?
- b. Bagaimana metodologi kritik *al-dakhîl* dalam tafsir?
- c. Bagaimana kritik *al-dakhîl* terhadap *isrâiliyyât* dalam tafsir klasik dan modern?

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini dimaksud untuk mengetahui dan menjawab permasalahan-permasalahan yang dipandang esensial di atas. Adapun tujuan 3 dari penelitian ini sebagai berikut:

1. Mengetahui *isrâiliyyât* dalam tinjauan kitab tafsir klasik dan modern.
2. Mengetahui metodologi kritik *al-dakhîl* dalam tafsir.
3. Mengetahui kritik *al-dakhîl* terhadap *isrâiliyyât* dalam tafsir klasik dan modern.

E. Manfaat penelitian

Terdapat beberapa manfaat atau signifikansi dari penelitian ini, baik dari segi teoritis maupun pragmatis:

1. Penelitian secara teoritis akan bermanfaat untuk:
 - a. Memperkaya dan menambah khazanah intelektual dalam studi Al-Qur'an dan Tafsir.
 - b. Menganalisis argumen-argumen *isrâiliyyât* dalam kitab tafsir lintas periodik agar dapat diterima secara akademisi.
2. Penelitian secara pragmatis atau praktis akan bermanfaat untuk:
 - a. Memberikan bahan referensi bagi para pelajar khususnya yang mempelajari ilmu Al-Qur'an dan Tafsir untuk memahami kisah *isrâiliyyât* dalam kitab tafsir klasik dan modern.

- b. Sebagai referensi bagi masyarakat dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat *isrâiliyyât* pada kitab tafsir klasik dan modern.

F. Kerangka Teori

Pada penelitian ini, penulis menguraikan kerangka teori. Kerangka penelitian merupakan penerapan pola berpikir seseorang pada suatu kumpulan teori secara sistematis yang mendukung pertanyaan penelitian, seperti:

1. Teori *isrâiliyyât*

Dari segi linguistik, *isrâiliyyât* ialah jamak dari kata *Isrâiliyyâh* yang asal-usulnya dari bahasa Ibrani, kata *isra'* berarti hamba dan *il* yang berarti Allah. Oleh karena itu, Israel diartikan hamba Allah. Yang dimaksud dengan Hamba Allah disini ialah Nabi Ya'qub ibn Ishâq ibn Ibrahim. Sebagian ulama cenderung menggunakan *Isra'il* atau *isrâiliyyât* untuk merujuk pada cerita-cerita yang menyusup ke dalam budaya Islam melalui informasi dari orang-orang yang ditampilkan dalam kitab tersebut, baik Yahudi maupun Nasrani. Dalam pengertian modern, ada yang mengartikan *isrâiliyyât* sebagai segala sesuatu yang berhasil masuk dalam agama dan kebudayaan Islam, apa yang berasal dari Ahli Kitab ataupun tidak sebagaimana yang diambil dari agama Hindu, Zoroaster, Budha, dan lainnya.²³

Pengertian-pengertian di atas menjelaskan bahwa hakikat dari *isrâiliyyât* ini berupa informasi, berita dan tradisi dari agama Yahudi, Nasrani dan agama-agama di luar Islam, informasi dan berita serta tradisi tersebut berhasil masuk ke dalam tradisi penafsiran. Informasi dan berita masuk melalui sumber periwayatan (*tafsir bi al-ma'tsûr*) sehingga membuat kevalidan dan kredibilitas dari isi kitab tafsir dipertanyakan. Oleh sebab itu, ulama membagi mengklasifikasikan *isrâiliyyât* kedalam beberapa bagian agar *isrâiliyyât* dapat disaring dengan benar.²⁴

Abu Syahbah berpandangan bahwa informasi, berita serta tradisi dari Banî Isrâîl dapat dikategorikan menjadi tiga macam. *Pertama*, informasi dan berita yang kita ketahui kebenarannya melalui Al-Qur'an dan as-sunnah. Al-Qur'an berfungsi sebagai kitab yang menguji dan membuktikan kebenaran kitab Samawi sebelumnya. Apa saja yang berlandaskan Al-Qur'an sudah tentu benar dan akurat, tetapi apa yang

²³ Muhammad Ulinnuha, *Metode Ad-Dakhil Fi-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, hal.131-132.

²⁴ Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Isrâiliyyât dalam Tafsir Ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*, hal. 32.

berlawanan dengan Al-Qur'an sudah pasti tidak valid dan salah. *Kedua*, informasi dan berita yang datang kepada kita, akan tetapi isi beritanya adalah kebohongan karena bertentangan dengan keyakinan yang telah kita imani, misalnya terdapat berita bohong pada kisah-kisah para Nabi yang merusak kesucian mereka, seperti Nabi Sulaiman, Dawud dan Yusuf. *Ketiga*, informasi dan berita yang tidak masuk dalam kategori pertama atau kedua. kita tidak bisa sepenuhnya mempercayai berita dan informasi ini, tetapi kita juga tidak bisa menolaknya begitu saja. Mungkin saja pada bagian ini mengandung kepalsuan, namun dalam beberapa kasus juga mengandung kebenaran. Sehingga para ulama tidak memasukkannya ke dalam kategori pertama dan kedua.²⁵ Pengklasian ini dilakukan dalam rangka menyeleksi riwayat-riwayat *isrâiliyyât* yang dapat dijadikan rujukan dan yang tidak dapat dijadikan rujukan dalam pengamalannya.

2. Teori Pragmatis

Teori kebenaran informasi dan berita mengacu pada berbagai pendekatan filosofis, epistemologis, dan sosiologis untuk menilai kebenaran dan keandalan berita dan informasi yang disampaikan melalui media, media dalam konteks tafsir ialah kitab-kitab tafsir klasik dan modern. Ada beberapa teori keyakinan atau kebenaran dalam dunia filsafat, yaitu: teori koherensi, teori korespondensi, teori performative, dan teori pragmatis, dalam penelitian ini, penulis memakai teori pragmatis dengan menelaah sejauh mana informasi dan berita yang diidentifikasi termasuk riwayat-riwayat *isrâiliyyât* memiliki dampak atau keputusan yang diambil oleh masyarakat.

Dalam teori pragmatis kebenaran suatu informasi atau dalil terletak pada kemanfaata atau tidak informasi atau dalil tersebut untuk manusia dalam kehidupannya. Pernyataan seseorang dapat dikatakan benar jika berfungsi dalam kehidupan praktis dan suatu pernyataan dianggap benar apabila terdapat kebermanfaatan dan kefungsiannya dalam kehidupan nyata manusia.²⁶

Praktek teori pragmastis dalam sebuah kajian tafsir mengenai kedudukan *isrâiliyyât* dapat ditempuh dengan menelaah dan melacak riwayat-riwayat *isrâiliyyât* yang tidak memiliki fungsi atau faedah dalam kehidupan manusia pada umumnya, contohnya seperti kisah-kisah para Nabi yang diceritakan dalam Al-Qur'an yang mana

²⁵ Muhammad Abu Syahbah, *Israiliyyat dan Hadis-Hadis Palsu Tafsir Al-Qur'an* diterjemahkan oleh Mujahidin Muhayyan, et.al., dari judul *Isrâiliyyât wa Mauduat fî Kitab Tafsir*, 103-105.

²⁶ Ahmad Atabik, "Teori Kebenaran Perspektif Filsafat Ilmu: Sebuah Kerangka Untuk Memahami Konstruksi Pengetahuan Agama," dalam *Jurnal Fikrah*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2014, hal. 262.

kebanyakan merusak kesucian mereka sebagai seorang Nabi, sehingga berdampak pada kerusakan Aqidah dan nilai-nilai keislaman pada masyarakat muslim.

3. Teori *Al-Dakhîl*

Dalam mengkritisi *isrâiliyyât* tentu memerlukan sebuah metode baru yang dapat menyeleksi dan meneliti setiap riwayat-riwayat *isrâiliyyât*. Metode yang ditawarkan oleh para ulama ialah *al-dakhîl fî at-tafsir* atau penyusupan dalam tafsir. *al-dakhîl fî at-tafsir* dapat diartikan sebagai salah satu metode untuk meneliti dan memisahkan mana saja riwayat-riwayat yang terkontaminasi kebohongan, kedustaan dan sumber yang tidak valid dalam penafsiran Al-Qur'an. Metode ini muncul sebagai penolakan terhadap tafsir-tafsir yang menggunakan riwayat *isrâiliyyât* secara serampangan, karena pada awalnya metode ini ditujukan untuk menyoroti dua sumber yang dinilai sangat bermasalah yaitu *isrâiliyyât* dan *hadismaûdhu*.²⁷

Prinsip dasar dari lahirnya metode *al-dakhîl* ini adalah untuk mengkritisi hasil penafsiran dari mufassir klasik maupun modern yang diduga sebagai interpretasi bersifat infiltratif dan tidak didukung oleh sumber terpercaya. Perumusan metodologi *al-dakhîl* sebagai salah satu metode baru dalam Al-Qur'an membawa suasana segar bagi para pengkaji Al-Qur'an pada masa modern-modern saat ini, yang mana fungsinya untuk meneliti dan menepis sumber-sumber penafsiran dari luar sehingga dapat membantu para pengkaji Al-Qur'an dalam memilih dan memilah mana saja sumber-sumber penafsiran yang terkontaminasi dengan budaya luar, dalam hal ini adalah riwayat-riwayat *isrâiliyyât*

G. Tinjauan Pustaka

Untuk mempertajam fokus penelitian yang akan dilakukan, penulis akan mengulas beberapa karya yang berkaitan langsung dengan topik yang dibahas dan membuktikan bahwa karya tulis ini merupakan sebuah karya yang orisinal. Maka, penulis akan menyertakan penelitian terdahulu. Beberapa penelitian tersebut diantaranya sebagai berikut:

1. Penelitian oleh Khoirul Umami. Dengan judul "*Al-Dakhîl dalam Tafsir MTA*". dalam buku ilmiah tahun 2021.²⁸ Buku ini menjelaskan tentang sumber penafsiran yang dipakai oleh salah satu majelis tafsir di Indonesia yaitu Majelis Tafsir Al-Qur'an (MTA), majelis tersebut telah menerbitkan kitab tafsir sebanyak lima (5) jilid dengan berbahasa

²⁷ Retno Prayudi, *Penerapan Metode Al-Dakhîl dalam Tafsir Al-Qur'an: Kontroversi Epistemologi Kesarjanaan Timur dan Barat*, hal. 2.

²⁸ Khoirul Umami, *Al-Dakhîl dalam Tafsir MTA*, Depok: PT Rajawali Buana Pusaka, 2021.

Indonesia. Isi dari penelitian ini membahas mengenai gambaran umum komunitas MTA, latar belakang pembuatan atau lahirnya kitab tafsir pada komunitas MTA, menjelaskan berbagai pemahaman keberagaman tafsir di Indonesia, serta menguraikan *al-Dakhîl* beserta contoh-contohnya dalam kitab tafsir MTA, dan implikasi *al-dakhîl* terhadap konstruk pemahaman keberagaman warga MTA. Relevansi dengan penelitian penulis terletak pada pembahasan *al-dakhîl*, dalam penelitian Khoirul ia mendapatkan bahwa dalam kitab tafsir MTA terdapat beberapa riwayat penafsiran yang bersumber dari *isrâîliyyât* dan hadîts palsu sehingga ia menjadikan metode *al-dakhîl* dalam mengkritik sumber-sumber penafsiran tersebut. Adapun perbedaannya dengan penelitian penulis ialah terletak pada kitab tafsir yang dipakai, Khoirul memakai kitab tafsir dari Komunitas MTA, sedangkan penulis memakai kitab tafsir *Jami' al-Bayan fî Ta'wil al-Qur'an* dan *Marâh Labid Likasyfi ma'na Qur'an Majîd* sehingga interpretasi dari sang mufassir terhadap kitabnya pun akan berbeda, dan perbedaan lainnya terletak pada ayat yang dikaji dalam kitab tafsir masing-masing.

2. Penelitian oleh Sahrul Badri. Dengan judul “*isrâîliyyât* dalam tafsir kisah Nabi Yusuf: Telaah terhadap kitab *Marâh Labid* karya Nawai Al-Bantani”. Dalam skripsi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 2022.²⁹ Penelitian ini berusaha membahas riwayat *isrâîliyyât* dalam surat Yusuf pada kitab tafsir *Marâh Labid* karya Nawawi Al-Bantani. Isi utama dalam penelitian Sahrul mencakup biografi dari Imam Nawawi al-Bantani, epistemologi kitab tafsir *Marâh Labid*, dan tinjauan umum mengenai *isrâîliyyât* serta analisis mengenai riwayat-riwayat *isrâîliyyât* yang terkandung dalam surat Yusuf. Terdapat relevansi kajian yang dilakukan oleh Sahrul dengan penulis dalam pengambilan kitab tafsirnya, yaitu kitab tafsir *Marâh Labid* karya Nawawi Al-Bantani dan pembahasan mengenai *isrâîliyyât* di dalamnya. Adapun perbedaannya ialah Sahrul hanya memakai satu kitab tafsir saja dalam penelitiannya, sedangkan penulis memakai dua kitab tafsir dalam menguraikan riwayat-riwayat *isrâîliyyât* dan isi pembahasan ayat dan suratnya pun berbeda antara Sahrul dengan kajian yang penulis lakukan.
3. Penelitian oleh Wildan Taufiq dan Asep Suryana. Dengan judul “Penafsiran Ayat-Ayat *Isrâîliyyât* dalam Al-Qur'an dan Tafsirnya”. Dalam buku ilmiah 2020.³⁰ Penelitian ini berusaha membahas riwayat-

²⁹ Sahrul Badri, “*Isrâîliyyât* dalam tafsir kisah Nabi Yusuf: Telaah Terhadap Kitab *Marâh Labid* Karya Nawai Al-Bantani,” *Skripsi*. Jakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah, 2022.

³⁰ Wildan Taufiq dan Asep Suryana, *Penafsiran Ayat-Ayat isrâîliyyât dalam Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020.

riwayat *isrâiliyyât* yang terkandung di dalam kitab tafsir *Al-Qur'an wa tafsîruhu* karya tim Departemen Agama RI. Isi utama dalam penelitian Wildan dan Asep mencakup tinjauan umum kitab-kitab tafsir, wawasan umum mengenai *isrâiliyyât*, dan deskripsi mengenai riwayat-riwayat *isrâiliyyât* yang terkandung dalam kitab tafsir Depag RI serta analisis dan implikasi kepada umat Islam. Relevansi dengan penelitian penulis terdapat pada pembahasan mengenai riwayat-riwayat *isrâiliyyât*. Adapun perbedaan dengan penelitian penulis ialah kitab tafsir yang di gunakan oleh Wildan dan Asep berbeda dengan kitab tafsir yang penulis kaji dan ayat-ayat yang dijadikan kajian oleh Wildan dan Asep pun berbeda dengan ayat-ayat yang penulis kaji.

4. Penelitian oleh Mohamad Syasi Ii Ruhimat. Dengan judul “Ashil dan Dakhil dalam Tafsir Bi al-Ma'tsur karya Imam al-Suyuthi”. Dalam buku ilmiah 2020.³¹ Penelitian ini membahas mengenai pandangan *Ashil dan al-dakhîl* terkait riwayat-riwayat *isrâiliyyât* dalam kitab tafsir *al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr bi al-Ma'tsûr* karya Imam as-Suyuti. Isi utama dalam penelitian Mohamad mencakup biografi Imam as-Suyuti, epistemologi tafsirnya, gambaran umum ashil dan *al-dakhîl* serta kedudukan riwayat-riwayat *isrâiliyyât* dalam tafsir as-Suyuthi. Relevansinya dengan penelitian penulis terdapat pada pembahasan mengenai *isrâiliyyât* dan *al-dakhîl* dalam dunia tafsir. Adapun perbedaannya ialah kitab yang dikaji oleh Mohamad tentu berbeda dengan kitab yang penulis kaji, dan pada kajian ayat dan suratnya pun berbeda sehingga tidak bisa dikatakan sama dalam satu penelitian.
5. Penelitian oleh Ahmad Dimyathi Badruzzaman. Dengan judul “kisah-kisah *isrâiliyyât* dalam Tafsir Munir. Dalam buku ilmiah 2010.³² Penelitian ini membahas mengenai kisah-kisah *isrâiliyyât* dalam tafsir al-Munir karya Imam Nawawi. Isi utama dalam penelitian Ahmad mencakup biografi Imam Nawawi, epistemology tafsirnya, kisah-kisah *isrâiliyyât* yang terkandung di dalamnya beserta analisis dari Ahmad. Relevansi dengan penelitian penulis terdapat pada pembahasan *isrâiliyyât* dan kitab yang di kajinya. Adapun perbedaan dengan penelitian penulis terdapat pada jumlah kitab yang dijadikan sebagai sumber peneltian, Ahmad cuman memakai satu kitab dalam penelitiannya, sedangkan peneliti memakai dua kitab dalam kajian dan isi dari ayat yang dikaji berbeda. Oleh sebab itu walau salah satu kitab yang dikajinya sama akan tetapi memiliki perbedaan yang signifikan.

³¹ Mohamad Syasi Ii Ruhimat, *Ashil dan Dakhil dalam Tafsir Bi al-Ma'tsur karya Imam al-Suyuthi*, Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020.

³² Ahmad Dimyathi, *Kisah-Kisah Isrâiliyyât dalam Tafsir Al-Munir*, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2010.

H. Metodologi Penelitian

Metode penelitian pada dasarnya adalah sebuah cara ilmiah dalam melakukan penelitian untuk mendapatkan data dengan memiliki tujuan serta kegunaan tertentu.³³ Terdapat beberapa metode yang penulis pakai dalam membuat karya ini sehingga penelitian dapat terarah secara sistematis.

1. Jenis Penelitian

Pada dasarnya Jenis penelitian dibagi kepada 2 jenis, yaitu penelitian kepastakaan (*library research*) dan penelitian lapangan (*field research*). Pada penelitian ini penulis memakai jenis penelitian kepastakaan (*library research*) dengan memanfaatkan data dari bahan-bahan yang tertulis berupa buku, naskah, dokumen, foto, dan data tambahan lainnya berupa tulisan sebagai sarana untuk mendapatkan data penelitian.³⁴ Jika dilihat dari model penelitian, maka penelitian penulis masuk kepada penelitian kualitatif dengan menggunakan pendekatan deskriptif dan pragmatis, yang mana kedua pendekatan ini berusaha untuk menjelaskan secara gamblang dan transparan permasalahan yang ada kemudian ditinjau dari sisi kemanfaatannya sehingga dapat menemukan jawaban atau solusi dari permasalahan-permasalahan dalam penelitian ini.³⁵

2. Sumber Data

Kegiatan pengumpulan data merupakan hal penting dalam sebuah penelitian untuk mencapai hasil penelitian yang mempunyai kualitas. Kualitas data dalam penelitian dipengaruhi dari sumber data yang diperoleh dan cara pengumpulan data yang dilakukan. Terdapat dua sumber data dalam sebuah penelitian, *pertama*, data primer, data yang diperoleh langsung melalui sumbernya (rujukan utamanya). Kedua, data sekunder, data yang diperoleh dari beberapa literatur seperti buku, catatan, dan naskah.³⁶

a. Data Primer

Sumber data primer yang dipakai penulis dalam penelitian ini ialah kitab tafsir *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an* karya Imam Ath-Thabari, salah satu kitab tafsir klasik yang dikaji dalam ranah

³³ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R & D*, Bandung: Alfabeta, 2013, hal. 2.

³⁴ Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019, cet 2, hal. 28.

³⁵ Samsu, *Metode Penelitian: Teori Dan Aplikasi Penelitian Kualitatif, Kuantitatif, Mixed Methods, Serta Research & Development*, Jambi: Pusaka, 2017, hal. 117.

³⁶ Samsu, *Metode Penelitian: Teori Dan Aplikasi Penelitian Kualitatif, Kuantitatif, Mixed Methods, Serta Research & Development*, hal. 94-95.

sumber penafsiran memakai *isrâiliyyât*. Dan kitab tafsir *Marâh Labid Likasyfi ma'na Qur'an Majîd* karya Syekh Nawawi, kitab tafsir pada masa modern yang dikaji dalam ranah sumber penafsiran memakai *isrâiliyyât*. Dua kitab tersebut menjadi sebuah hal yang sentral dalam penelitian ini.

b. Data Sekunder

Selain data primer yang dipakai dalam melakukan penelitian ini, penulis memakai data sekunder (tambahan) dari beberapa literatur.

Seperti literatur yang membahas mengenai konsep *al-dakhîl*, *isrâiliyyât*, buku-buku mengenai kitab tafsir dan kitab tafsir lainnya, sehingga penulis akan mendapatkan informasi terkait relevansinya dengan tema, dan dapat menguatkan data primer secara validitasnya.

3. Teknik Pengumpulan data

Pengumpulan data merupakan aspek penting dalam penelitian kualitatif karena keabsahan data penelitian sangat bergantung pada sumber informasi dan metode perolehan data.³⁷ Teknik pengumpulan data dalam penelitian kualitatif bisa di dapat dengan menggunakan metode observasi, wawancara, tirangulasi dan dokumentasi.³⁸

Teknik pengumpulan data yang penulis pakai dalam penelitian ini menggunakan metode dokumentasi, dengan menjadikan kitab tafsir *Jami' al-Bayan fî Ta'wil al-Qur'an* dan kitab tafsir *Marâh Labid Likasyfi ma'na Qur'an Majîd* sebagai rujukan pertama dalam mengumpulkan tasfiran-tafsiran yang mengandung *isrâiliyyât* di dalamnya, selain itu penulis mengumpulkan data dengan menjadikan buku, dokumen-dokumen, jurnal, dan artikel sebagai bahan data tambahan dalam mengolah informasi terkait isi konten dalam penelitian penulis.

4. Analisis data

Analisis data meliputi proses pemeriksaan data, modifikasi data, pembersihan data, dan membangun model data untuk menghasilkan informasi yang dapat memberikan pedoman dan peluang bagi peneliti untuk mengambil keputusan terkait masalah yang sedang diteliti.³⁹ Adapun teknik analisis data adalah transformasi data menjadi sebuah informasi dan dapat membentuk ciri khas dari data tersebut, sehingga data yang dihasilkan lebih mudah dipahami, diolah, dan digunakan untuk mencari solusi atas pertanyaan penelitian. Bila dilihat dari teknik

³⁷ Hengki Fernanda, *Metodologi Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*, Yogyakarta: Penamuda Media, 2023, hal. 138.

³⁸ Ipa Hafsiyah Yakin, *Metodologi Penelitian: Kuantitatif dan Kualitatif*, Garut: CV. Aksara Global Akademia, 2023, hal. 142-145.

³⁹ Ahmad fauzi, et.al., *Metodologi Penelitian*, Banyumas: CV. Pena Persada, 2022, hal. 94.

atau cara dalam menganalisa data, maka teknik menganalisis data secara umum dapat dilakukan dengan pengolahan data, penganalisaan data, dan penafsiran hasil analisis.⁴⁰

Dari penjelasan di atas, maka langkah yang dilakukan penulis dalam menganalisis data dalam penelitian ini adalah *pertama*, melakukan pengolahan data dengan mencari atau melihat dalam kitab tafsir *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an* dan kitab tafsir *Marâh Labid Likasyfi ma'na Qur'an Majîd* mana saja ayat-ayat yang ditafsirkan menggunakan *isrâiliyyât*, setelah itu dipisahkan dari kedua kitab tafsir tersebut. *Kedua*, melakukan penganalisaan data, setelah mendapatkan data mana saja ayat-ayat yang ditafsirkan menggunakan *isrâiliyyât* maka akan diklasifikasikan menjadi tiga bagian, *isrâiliyyât* yang sejalan dengan Islam, *isrâiliyyât* yang tidak sejalan dengan Islam atau bertentangan dengan tradisi Islam, dan *isrâiliyyât* yang tidak masuk bagian pertama dan kedua (*mauquf*). Setelah itu penulis akan menganalisis *isrâiliyyât* yang tidak sejalan dengan Islam atau bertentangan dengan tradisi Islam dengan menggunakan metode kritik *al-dakhîl* agar mendapatkan Analisa yang tepat terkait *isrâiliyyât*.

Ketiga, langkah selanjutnya adalah, penafsiran hasil analisis, Setelah selesai dilakukan analisa kemudian data tersebut ditafsirkan untuk menarik kesimpulan dari data penelitian yang sedang diteliti. Sehingga penelitian penulis akan menemukan sebuah konklusi dari permasalahan terkait sumber penafsiran *isrâiliyyât* pada kitab tafsir klasik dan modern serta bolehkah kegunaan *isrâiliyyât* dalam menafsirkan Al-Qur'an pada periode modern saat ini.

I. Sistematika Penulisan

Untuk menjamin kejelasan dan ketertiban penyajian argumentasi dalam penelitian ini, penulis membuat gambaran umum struktur argumentasi yang ditulis sesuai bab-bab yang ada. Kajian ini berjumlah total lima bab, dan masing-masing bab terdiri dari beberapa sub bab pembahasan yang saling berkaitan. Berikut adalah struktur sistematika pembahasan, yaitu:

Bab pertama, pendahuluan yang terdiri dari latar belakang masalah, identifikasi masalah, perumusan masalah, dan pembatasan masalah. Dalam bab ini dijelaskan mengenai tujuan dan manfaat dari sebuah penelitian, serta penjelasan terkait kerangka teori yang digunakan penulis dalam menguraikan bahasan permasalahan penelitian, dan terdapat penelitian terdahulu guna membedakan penelitian penulis dengan penelitian sebelumnya, serta penjelasan terkait metode yang dipakai dalam

⁴⁰ Ahmad fauzi, et.al., *Metodologi Penelitian*, hal. 95-96.

penelitian ini, dan terakhir berisi sistematika penulisan dalam penelitian ini.

Bab kedua, dalam bab ini penulis menguraikan identitas *isrâiliyyât* yang berisi pengertian, latar belakang masuknya *isrâiliyyât* dalam penafsiran Al-Qur'an, klasifikasi dan hukum meriwayatkannya. Terdapat juga diskursus mengenai kitab tafsir klasik dan modern serta adanya realitas *isrâiliyyât* dalam kitab tafsir klasik dan modern.

Bab ketiga, pada bab ini penulis menjelaskan metodologi kritik *al-dakhî* dan *Al-Asîl* berserta cara kerja kritisnya serta dasar-dasar autentik sebuah penafsiran.

Bab keempat, dalam bab ini penulis menjelaskan secara singkat biografi ath-Thabari dan Syekh Nawawi dan berusaha menganalisa riwayat-riwayat dalam kitab tafsir *Jami' al-Bayan fî Ta'wil al-Qur'an* dan kitab tafsir *Marâh Labid Likasyfi ma'na Qur'an Majîd* dengan menggunakan metode kritik *al-dakhîl* dan metode filsafat pragmatisme.

Bab kelima, merupakan penutup yang menyimpulkan tema-tema dari bab-bab sebelumnya dan membahas masalah utama tesis, yaitu terkait penafsiran riwayat-riwayat *isrâiliyyât* pada kitab tafsir klasik dan modern serta *isrâiliyyât* pada perkembangan tafsir modern.

BAB II

ISRÂ'ILYYÂT DAN TINJAUAN UMUM KITAB TAFSIR KLASIK DAN MODERN

A. Identitas *Isrâ'iliyyât*

1. Pengertian *Isrâ'iliyyât*

Sebelum masuk kepada pembahasan *isrâ'iliyyât* penulis akan mengutarakan terlebih dahulu mengenai definisi-definisi *isrâ'iliyyât* sehingga kita dapat memahami apa itu *isrâ'iliyyât*. Kata *isrâ'iliyyâh* atau dalam bahasa arab *إِسْرَائِيلِيَّة* merupakan bentuk mufrad dan bentuk jamaknya ialah dari kata *isrâ'iliyyât* *إِسْرَائِيلِيَّات* yang berarti berita atau cerita yang bersumber dari Israili dan dinisbatkan kepada Bani Israil.⁴¹

Dalam *Mu'jam al-Muqoyis* Abu al-Husayn menjelaskan bahwa trem lafaz Bani Israil terdiri dari akar kata *ba'*, *nun*, dan *waw* yang berarti sesuatu yang lahir dari yang lain.⁴² Jika ditelisik dalam Al-Qur'an kata bani ditemukan sebanyak empat puluh sembilan (49) kali, empat puluh satu (41) kali dihubungkan dengan *isra'il*. Enam kali (6) kali dihubungkan dengan keturunan Nabi Adam, dan dua kali (2) kali berbicara terkait aurat para wanita yang hanya dapat dilihat oleh putra dari saudara laki-laki dan perempuan, terlihat bahwa lafaz ini mengisyaratkan terkait adanya hubungan kekeluargaan dari keduanya.

⁴¹ Ramziy Na'nâ'h, *Isrâ'iliyyât wa Atsahâfy Kutubi Tafsyri*, Damaskus: Dar-al-Qalam, 1970, hal. 71.

⁴² Abu al-Husayn Ahmad ibn faris, *Mu'jam al-Muqoyis fi al-Laqaqah*, hal. 156.

Adapun kata *israi'il* jika ditelusuri dalam Al-Qur'an terdapat empat puluh tiga (43) ayat, dua (2) ayat menyinggung kisah Nabi Ya'qub as dan empat puluh satu (41) ayat mengisahkan terkait keturunan-keturunannya.⁴³ *Isra'il* berasal dari bahasa 'Ibrani atau Hebrew yang terdiri dari dua suku kata, yaitu *isrâ* dan *îl*, *isrâ* berarti seorang hamba atau seseorang yang dipilih sedangkan *îl* diartikan Allah, maka dari itu pengertian dari *Isra'il* ialah seseorang yang mengabdikan kepada Allah swt (hamba Allah). Dalam perjanjian lama dijelaskan bahwa kata *isra'il* itu sebuah gelar yang diberikan kepada salah seorang Nabi Allah swt, yaitu Nabi Ya'qub. Allah swt menggantikan Namanya dari Ya'qub menjadi Israel. Dari sinilah nantinya akan lahir keturunan-keturunan Nabi Ya'qub yang menamakan diri mereka sebagai bangsa Israel atau *Isra'il*.⁴⁴

Al-Qur'antelah menyinggung hal demikian yaitu menyebut Nabi Ya'qub dengan sebutan *Israil* sebagaimana dalam surat Ali Imran 3/93, yaitu:

كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَءِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ
التَّوْرَةُ... ال عمران: ٩٣

Semua makanan halal bagi Bani Israil, kecuali makanan yang diharamkan oleh Israil (Ya'qub) atas dirinya sebelum Taurat diturunkan.

Dalam *asbâbunnuzul* ayat di atas menceritakan sekelompok orang Yahudi datang menemui Rasulullah saw dengan tujuan menanyakan beberapa perkara, yang mana jika perkara-perkara tersebut terjawab maka orang Yahudi itu akan memeluk agama Islam. Lantas Rasul mengikat janji mereka dengan ucapan yang pernah dikatakan Israil (Ya'qub) pada saat mengikat janji anak-anaknya dengan mengatakan "Allah adalah saksi terhadap apa yang kita ucapkan (ini)". Oleh sebab itu telah jelas bahwa yang dimaksud dengan *Isra'il* ialah Nabi Ya'qub atau para pengikutnya.⁴⁵

Isrâ'iliyyât secara istilah memiliki beberapa paradigma pengertian yang didefinisikan oleh para ulama, yaitu:

- a. Abu Syu'bah mengartikan *isrâ'iliyyâh* sebagai apa saja yang berupa pengetahuan yang berasal dari kaum Yahudi dan Nasrani dari kitab Injil mereka, baik berupa penjelasan, kisah Rasul, sejarah dan cerita-

⁴³ Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Mu'jam al-Mufahros Li Alfadz al-Qur'an*, kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyah, 1364 H, hal, 136-139.

⁴⁴ Al-Kitab dengan Kidung Jemaat, Jakarta: Lembaga al-Kitab Indonesia, 2019, hal. 36.

⁴⁵ Abdullah bin Muhammad, *Tafsir Ibnu Katsir*, diterjemahkan oleh Abdul Ghaffar dari judul *Lubâbu tafsir min Ibnu katsir*. Bogor: Pustaka Imam asy-Syafi'i, 2003, hal. 92-93.

cerita umat terdahulu. Dinamakan *isrâiliyyâh* karena kebanyakan sumbernya berasal dari Bani Israil sehingga penisbatan itu cocok untuk mereka.⁴⁶

- b. Husein al-dzahabiy berpendapat bahwa ruang lingkup dari *isrâiliyyâh* bukan hanya berita, kisah yang bersumber dari kaum Yahudi dan Nasrani, lebih dari itu *isrâiliyyâh* juga diartikan dengan sumber-sumber yang datang atau berasal dari musuh-musuh Islam dari luar Islam yang bertujuan untuk merusak akidah umat Islam.⁴⁷
- c. Ali Audah menjelaskan bahwa *isrâiliyyâh* ialah budaya dan tradisi dari Yahudi dan Nasrani yang bersumber dari Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, terutama jika sumber-sumber dari mereka tidak diketahui asal muasalanya dan tidak disebutkan penjelasannya.⁴⁸
- d. Ramziy Na'nâ'h memandang *isrâiliyyâh* dalam arti luas bukan hanya terikat dengan Bani Israil saja akan tetapi segala penafsiran asing yang dinisbatkan kedalam tafsir dan mengandung penipuan, kebohongan serta distorsi. Baginya kisah, cerita para tokoh yang mengandung banyak keanehan dan imajinasi berlebihan yang datang dari ahl kitab maupun di luar ahl kitab pada zaman dahulu merupakan *isrâiliyyâh*.⁴⁹

Dari beberapa definisi yang diutarakan oleh para ulama mengandung beberapa perbedaan, baik dari segi lafaz maupun makna dari pengertian *isrâiliyyât*. *Isrâiliyyât* yang disempitkan pengertiannya hanya tertuju pada kaum Yahudi dan Nasrani dikemukakan oleh Syu'bah dan Ali Audah, mereka menekankan pengertian seperti itu disebabkan karena warna dan kedominasian pengaruh dari Yahudi dan Nasrani begitu besar dalam konteks penafsiran dalam Al-Qur'an, walaupun ada yang mengatakan lebih didominasi oleh Kaum Yahudi dengan ideologi mereka yang bersumber dari Taurat dan hanya sedikit yang bersumber dari kaum Nasrani yang berpegang teguh pada Injil. Para pengikut Nabi Ya'qub dan dua belas keturunannya disebut Yahudi, Adapun Nasrani dinisbatkan kepada para pengikut Nabi Isa. Pengertian yang di bawah oleh Syu'bah dan Ali Audah memiliki kemiripan dengan pengertian Judaica di Barat, yaitu pengaruh Judaisme yang berasal dari Yahudi dengan ritual dan tradisi mereka, serta dari

⁴⁶ Muhammad Abu Syahbah, *Israiliyyat dan Hadis-Hadis Palsu Tafsir Al-Qur'an* diterjemahkan oleh Mujahidin Muhayyan, et.al., dari judul *Isrâiliyyât wa Mauduat fî Kitâb Tafsir*, Depok: Keira Publishing, 2019, hal. 58-66. hal. 3.

⁴⁷ Muhammad Husain al-Dzahabiy, *Isrâiliyyât fî al-Tafsiyri wa al-hadiytsi*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1990, hal. 13-14.

⁴⁸ Ali Audah, *Nama dan Kata dalam Al-Qur'an: Pembahasan dan Perbandingan*, Bogor: Litera Antar Nusa, 2011. hal. 1.

⁴⁹ Ramziy Na'nâ'h, *Isrâiliyyât wa Atsahâfy Kutubi Tafsyri*, hal. 74.

Perjanjian Lama dan beberapa kitab lain seperti Talmud, Midras, Missiah, dan Mishnah.⁵⁰

Isrâiliyyât yang diartikan dengan pengertian luas dikatakan oleh Husein al-dzahabiy dan Ramziy Na'nâ'h, mereka merasa bahwa penisbatan *isrâiliyyât* yang telah masuk kedalam tafsir tidak hanya sebatas dari kaum Yahudi dan Nasrani dengan segala adat serta tradisi yang mereka masukkan, lebih dari itu mereka memberikan pengertian yang cukup umum dengan menekankan kepada segala berita yang sumbernya berasal dari musuh-musuh Islam dari luar Islam yang bertujuan untuk merusak keyakinan umat Islam serta kisah-kisah dan berita yang mengandung kebohongan, kedustaan dan distorsi baik yang dari ahl kitab ataupun bukan dari mereka.⁵¹

Dalam meninjau substansi kedua pengertian di atas sebenarnya tidak ada perbedaan yang signifikan, penekanan yang diberikan oleh Syu'bah dan Audah memang ada dasarnya dikarenakan perkembangan awal tersebarnya *isrâiliyyât* itu diawali dengan perjumpaan kaum muslimin dan ahl kitab, oleh sebab itu kedominasian mereka lebih dominan dalam tersebarnya berita-berita dari pengetahuan mereka ke dalam kitab Tafsir, dan pengertian tersebut tidak bertentangan dengan pengertian *isrâiliyyât* yang ditawarkan oleh Husein al-dzahabiy dan Ramziy Na'nâ'h, mereka tidak menafikkan kedominasian kaum Yahudi dan Nasrani dalam penyebaran *isrâiliyyât* kedalam tafsir, mereka menyetujinya dan menambahkan bahwa apa saja yang datang dari luar tradisi Islam itu bisa disebut dengan *isrâiliyyât* karena pada dasarnya *isrâiliyyât* pun merupakan sumber dari luar Islam dan posisinya dapat diterima ataupun tidak diterima sebagaimana budaya dan tradisi lain selain dari Yahudi dan Nasrani. Dengan itu dapat kita ambil titik tengahnya bahwa *isrâiliyyât* dapat diartikan sebagai apa saja yang datang dari Bani Israil dan yang bukan datang darinya terkait dengan kisah, cerita, serta berita yang bersumber dari Taurat, Injil dan kitab-kitab lainnya serta dari tradisi dan praktik pengamalan kaum Yahudi, Nasrani atau kaum-kaun diluar itu yang berhasil masuk ke dalam kitab tafsir.

2. Latar belakang masuknya *isrâiliyyât* dalam penafsiran Al-Qur'an

Dari penjelasan di atas kita mendapatkan sebuah informasi bahwa yang dinamakan kaum Yahudi ialah sekelompok kaum yang dinisbatkan kepada Nabi Ya'qub, yang dikenal dengan sebutan Bani

⁵⁰ Ali Audah, *Nama dan Kata dalam Al-Qur'an: Pembahasan dan Perbandingan*, hal. 1.

⁵¹ Muhammad Husain al-Dzahabiy, *Isrâiliyyât dalam Tafsir dan Hadis* diterjemahkan oleh Didin Hafidhuddin dari judul al- *Isrâiliyyât fî al-Tafsir wa al-hadis*, Jakarta: Litera AntarNusa, 1993, hal. 9.

Israil. Nabi Ya'qub memiliki keturunan berjumlah dua belas dari keempat istrinya, sehingga penyebutan Bani Israil secara jelas dapat dikaitkan dengan kedua belas anak Nabi Ya'qub, dari kedua belas anaknya akan timbul keturunan-keturunan kaum Yahudi yang memiliki dua belas suku, dari sinilah awal mula keturunan Yahudi dan perkembangbiakan Yahudi semakin menyebar pada kala itu.⁵² Oleh sebab itu kita harus mengetahui terlebih dahulu persinggungan antara kaum Yahudi dan Islam sebelum masuk kepada pembahasan masuknya riwayat-riwayat *isrâ'iliyyât* kedalam tafsir, karena hal demikian menjadi pintu awal perjumpaan mereka.

a. Sejarah singkat genealogi *isrâ'iliyyât* masuk kedalam Islam

Genealogi Bani Israil sejatinya berawal dari Nabi Ya'qub *a'layhissalam* dan keturunannya, kehidupan kaum Yahudi terus berkembang dengan melewati beberapa fase kenabian seperti Nabi Yusuf, Musa dan Sulaiman sebelum masuk kepada fase Nabi Muhammad saw. Perlu diingat bahwa satu-satunya Nabi yang diutus dari bangsa Arab ialah Nabi Muhammad saw, hal demikian sebagai bukti bahwa Nabi terakhir akan lahir dari bangsa Arab sebagaimana keyakinan orang-orang Yahudi, akan tetapi mereka menolaknya disebabkan keinginan mereka akan lahirnya Nabi terakhir dari golongan Yahudi. Awal diutusnya Nabi Muhammad saw masyarakat pada saat itu hidup dalam keadaan keterbelakangan yang sering diistilahkan dengan masyarakat *Jâhiliyah*. Masyarakat *Jâhiliyah* Arab berpegang teguh pada keyakinan leluhur mereka dalam melakukan segala tradisi dan adat istiadat, walaupun sebagian diantara mereka ada yang memeluk agama Yahudi, Kristen dan Hanif (Ibrahim) akan tetapi sangat minim jumlahnya. Kaum Kristen berposisi di Najran Arabia Selatan, orang yang berkeyakinan Hanif di Mekkah dan orang Yahudi di Yatsrib (Madinah). Agama Yahudi pertama kali masuk ke semenanjung Arabia dibawa oleh orang Israel dari Palestina, mereka berusaha menetap dan menyebarkan pahamnya di Khaibar, Yaman, dan Yatsrib.⁵³

Terdapat dua periode dalam masa kehidupan Nabi, periode Makkah dan Madinah. Persinggungan secara intensitas terjadi antara Nabi beserta kaum muslimin dengan kaum Yahudi terjadi pada periode Madinah, Dimana Nabi diperintahkan oleh Allah untuk hijrah ke Yatsrib dengan tujuan menguatkan sendi-sendi keislaman dari sana. Penduduk Yatsrib (Madinah) sebelum kedatangan Nabi

⁵² Firanda Andirja, *Sejarah Yahudi: Bani Israil*, Ebooksunah.com, diakses pada 8 September 2024. hal 10.

⁵³ Syamsudin Nasution, *Sejarah Perkembangan Peradaban Islam*, Riau: Asa Riau, 2017, hal 17.

terbagi kedalam tiga kelompok, *pertama*, bangsa Arab muslim, *kedua*, bangsa Arab non-muslim, *ketiga*, orang-orang Yahudi yang berhijrah dari Palestina. Dengan menyelaraskan hubungan dengan ketiga kelompok tersebut Nabi berinisiatif mengadakan sebuah perjanjian yang disebut dengan piagam Madinah yang mana isi dari piagam tersebut selain menjaga ketertiban, keamanan dan kestabilan kota Yatsrib antar umat beragama Nabipun membolehkan mereka beragama sesuai keyakinan masing-masing.⁵⁴

Persinggungan dalam keadaan sosial tentunya tidak dapat terelakan, kehidupan yang saling berdampingan antara kaum muslimin dan Yahudi membuat mereka saling mengenal satu dengan yang lainnya, baik secara sosial atau secara teologis. Orang Yahudi memiliki budaya sendiri yang mereka ambil dari kitab-kitabya, Nabi atau para tokoh serta ulama mereka. Mereka memiliki tempat pengkajian yang dinamai dengan Midras, ditempat itulah mereka berusaha mengkaji agama mereka dan menyebarkan pemahamannya. Ada beberapa bangsa Yahudi yang terkenal di Madinah seperti Bani Nazair, Bani Quraidah. Qurayqa, Yahudi Haibar, Tayma, dan Fadak.⁵⁵ Terjadinya pengenalan seperti itu menurut az-Zahabi mendatangkan pengetahuan baru bagi keduanya, terkadang perjumpaan secara fisik sering terjadi diantara keduanya, seperti pada saat Rasulullah sengaja menjumpai kaum Yahudi dan ahl kitab dalam rangka menyebarkan agama Islam, begitupun kaum Yahudi dan ahl kitab yang sengaja menemui Rasul untuk menyelesaikan beberapa persoalan dan menanyakan beberapa masalah, akan tetapi ada diantara mereka yang setalah itu beriman dan ada juga yang hanya sekedar mengetes kebenaran kenabian Nabi dan mendiskreditkan Islam.⁵⁶

Interaksi-interaksi secara sosial seperti ini secara tidak langsung melahirkan sisi positif dan negatnya pada perkembangan penyebaran Islam, sisi positif terdapat pada penerimaan agama Islam oleh sebagian kaum Yahudi dan Ahl kitab sehingga semakin tersebar luas ajaran Islam pada bangsa Arab pada saat itu, Adapun sisi negatifnya ialah mereka hanya sekedar ingin mengetes kebenaran kenabian Nabi Muhammad saw dan mendiskreditkan Islam serta membohongi Nabi dengan keislaman mereka. Perjumpaan secara intens tersebut tentunya tidak bisa kita pandang sedemikian sederhana begitu saja, tentu disana telah terjadi tukar

⁵⁴ Syamsudin Nasution, *Sejarah Perkembangan Peradaban Islam*, hal. 48-49.

⁵⁵ Ramziy Na'nâ'h, *Isrâiliyyât wa Atsahâfy Kutubi Tafsyrî*, hal. 106.

⁵⁶ Muhammad Husain al-Dzahabi, *Isrâiliyyât dalam Tafsir dan Hadis* diterjemahkan oleh Didin Hafidhuddin dari judul *al-Isrâiliyyât fî al-Tafsir wa al-hadis*, hal 12.

pemikiran, perdebatan, diskusi dan praktik yang telah tertukar satu dengan yang lainnya, sehingga bisa dikatakan dari sinilah awal akulturasi budaya antara kaum muslimin dan Yahudi. Dikarenakan jika ditinjau dari sisi geografis kaum Yahudi merupakan tetangga dekat bangsa Arab dan dari segi ras masi merupakan saudara terdekat mereka sehingga perpaduan budaya masi sangat mungkin terjadi diantara keduanya.⁵⁷

- b. Sejarah singkat genealogi *isrâiliyyât* masuk dalam kitab tafsir

Sejarah panjang perjumpaan masyarakat muslim Madinah dengan berbagai kelompok diluar Islam membuat mereka saling mengenal dan mengadopsi literasi, tradisi dan budaya dari kelompok lainnya. Interaksi secara sosial menjadi salah satu faktor utama dalam terjadinya akulturasi literasi dan budaya pada tiap-tiap golongan. Setidaknya ada dua faktor yang membuat masuknya pemikiran dan tafsiran mengenai *isrâiliyyât* kedalam kitab-kitab tafsir yaitu, faktor pertama karena kurangnya literasi penjabaran dalam Al-Qur'an mengenai beberapa kisah sehingga menjadi daya tarik bagi kaum muslimin untuk bertanya kepada ahl kitab yang berpedoman dari kitab mereka Injil dan Taurat. Bisa kita dapati bahwa penjabaran Al-Qur'an mengenai kisah Adam dan Iblis yang keduanya dikisahkan dalam Al-Qur'an dan perjanjian lama, pada Al-Qur'an kita tidak akan dapati penjelasan mengenai letak tempat surga, nama pohon yang dimakan oleh Adam dan istrinya, serta tidak menjelaskan tipu daya setan dengan menjelma seperti ular yang berhasil menggoda Adam dan istrinya, dan Al-Qur'an pun tidak menjelaskan di mana Allah menurunkan Adam dan istrinya dimuka bumi dan kelengkapan cerita lainnya yang berkaitan dengan hal tersebut.

Akan tetapi jika kita membaca dalam kitab Perjanjian Lama maka akan didapati kisah Nabi Adam dan istrinya dalam fersi yang utuh dengan begitu banyak menyebutkan peristiwa-peristiwa secara lengkap, seperti letak surga yang disebutkan dengan nama surga Aden dan bertempat pada sebelah timur, pohon yang dilarang berada pada pertengahan Surga dan menjadi pohon kehidupan, kebaikan dan kejahatan (keburukan), serta yang menggoda keduanya ialah

⁵⁷ Philip K. Hitti, *History of the arabs: Rujukan Induk dan Paling Otoritatif Tentang Sejarah Peradaban Islam*, diterjemahkan oleh Cecep Lukman dan Dedi Slamet dari judul *History of the arabs: from the earliest times to the present*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013, hal. 49.

ular.⁵⁸ Kisah seperti ini hanya akan didapati pada kitab-kitab Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, Al-Qur'an tidak mengisahkan secara terperinci karena dalam penyampaian kisah-kisah Al-Qur'an hanya menekankan pada sisi manfaat dan kegunaan dari kisah tersebut, dalam artian pesan moral apa dan nilai apa yang terkandung didalamnya sehingga dapat kita petik hikmahnya dari kisah-kisah tersebut, bukan dengan menyebutkan semua alur kisahnya sebagaimana yang dilakukan dalam Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru.⁵⁹

Faktor kedua tersebarnya riwayat *isrâ'iliyyât* ialah akulturasi budaya yang terjadi antara kaum muslimin dan ahl kitab, kita ketahui bahwa kaum Yahudi memiliki pengetahuan yang luas dan memiliki budayanya sendiri, hidup berpindah-pindah menjadikan mereka memiliki banyak pengalaman dalam mengarungi semenanjung Arab, dengan memiliki pengetahuan luas dan pengalaman yang banyak menjadikan mereka kaya akan informasi sehingga menjadi daya tarik tersendiri bagi bangsa Arab untuk mengadopsi beberapa budaya dari mereka, oleh sebab itu dapat kita simpulkan bahwa terdapat dua cara awal merembesnya riwayat *isrâ'iliyyât* kedalam tafsir, *pertama*, kurangnya penjabaran dalam Al-Qur'an sehingga membuat kaum muslimin bertanya kepada ahl kitab, *kedua*, terjadinya akulturasi budaya antara keduanya disebabkan penyatuan dalam menjalankan kehidupan sosial sehari-hari di Madinah.⁶⁰

Sejatinya awal penyebaran *isrâ'iliyyât* telah terjadi pada masa Nabi dan sahabat, penyebaran pada masa Nabi masih memiliki sifat selektif dalam menerima riwayat *isrâ'iliyyât* begitupun pada masa sahabat, sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dari sahabat Abu Hurairah bahwa Rasulullah saw sedang menerangkan terkait hari Jum'at lalu ia bersabda "didalam hari Jum'at terdapat waktu yang mana jika seorang muslim berdoa pada saat itu, maka akan dikabulkan oleh Allah, Rasul memberi isyarat dengan tangannya bahwa waktu tersebut sangatlah terbatas". Hadis tersebut sungguh membingungkan bagi beberapa sahabat sehingga muncul beberapa pertanyaan pada diri mereka seperti, apakah hari Jum'at

⁵⁸ Lihat Perjanjian Lama, Kitab Kejadian, Jakarta: Lembaga al-Kitab Indonesia, 1999, pasal 1-2, hal. 2-3. Lihat juga Ali Audah, *Nama dan Kata dalam Al-Qur'an: Pembahasan dan Perbandingan*, hal. 2-4.

⁵⁹ Imam Muhsin, *Tafsir Sebagai Strategi Kebudayaan*, Yogyakarta: Semesta Aksara, 2018, hal. 172.

⁶⁰ Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Isrâ'iliyyât dalam Tafsir Ath-Thâbari dan Tafsir Ibnu Katsir*, hal. 39-40.

yang dimaksud itu masi tetap berlaku seperti hari-hari biasa? dan apakah hitungan Jum'at tersebut dalam satu tahun ataukah setiap minggunya?, kebingungan tersebut membuat Abu Hurairah bertanya kepada Ka'ab al-Akhbar, ia menjawab bahwa waktu yang dimaksud Nabi ialah satu Jum'at satu kali dalam setahun, akan tetapi Abu Hurairah ragu akan jawabannya sehingga ia berkata waktu tersebut ialah dalam setiap Jum'at, mendengar jawaban itu Ka'ab membuka taurat dan membenarkan apa yang dikatakan Abu Hurairah.⁶¹

Kehati-hatian tersebut menandakan bahwa kedisiplinan para sahabat pada waktu itu dalam menjaga kemurnian agama Islam masi tetap kuat, pengetahuan mereka mengenai beberapa literatur Islam masih tinggi melebihi kaum Yahudi yang masuk Islam. Para ulama menyatakan bahwa pada masa tersebut pelansiran dari para sahabat masih memiliki sifat selektif dalam penerimaan riwayat-riwayat *isrâiliyyât*, pelansiran selanjutnya dilakukan oleh generasi sesudahnya ialah ta'bin, pada masa tabi'in inilah awal mula riwayat-riwayat *isrâiliyyât* berseliweran dalam kitab tafsir dan hadis, menurut Muhammad Hasbi berseliwerannya riwayat *isrâiliyyât* pada masa ini ditandai dengan sikap *huznudzan* (berbaik sangka) yang dilakukan oleh para tabi'in kepada kaum Yahudi yang masuk Islam dengan beranggapan bahwa orang Yahudi yang telah masuk Islam mereka tidak akan berdusta dan berbohong mengenai suatu ilmu, baginya ini sebab para mufassir era tersebut tidak mengoreksi dan melihat kembali kabar-kabar yang datang dari paras sahabat Yahudi yang telah memeluk Islam.⁶²

Disadari atau tidak, sikap yang dilakukan oleh para sahabat dalam menerima *isrâiliyyât* tidak membekas pada generasi setelahnya, sikap para tabi'in sangatlah berbeda dengan para sahabat, mereka melansir riwayat-riwayat *isrâiliyyât* secara serampangan dengan tidak menyeleksi kredibilitas sumber dan isinya, yang membuat semakin parah pada saat mereka membuang sanad dari periwayatan-periwayatan tersebut sehinga membuat kesulitan bagi generasi setelahnya dalam menyeleksi sisi keshahihan dan kedhoifan sebuah riwayat. Terlebihnya pada saat riwayat-riwayat tersebut telah masuk dan menjadi bagian dari penafsiran Al-Qur'an, sehingga memunculkan dampak yang semakin parah dengan

⁶¹ Mohd Nazri Ahmad dan Muhd Najib Abdul Kadir, *isrâiliyyât: Pengaruh dalam Kitab Tafsir*, Kuala Lumpur: Sanon Printing Corporation, 2004, hal. 57. Lihat juga Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Isrâiliyyât dalam Tafsir Ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*, hal. 30.

⁶² Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah Pengantar Ilmu Al-Qur'andan Tafsir*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2022, hal. 189.

banyaknya kitab tafsir yang memuat *isrâiliyyât* tanpa sanad yang shohih.⁶³

Perlu diingat bahwa tersebarny riwayat-riwayat *isrâiliyyât* dalam seluruh kitab tafsir melalui metode periwayatan dan pengkodifikasian yang dinukil oleh mufassir pada abad-abad awal, periwayatan itu dimulai dari sering terjadinya diskusi antar kaum muslimin dan kaum Yahudi yang telah memeluk Islam seperti Ka'ab al-Akhbar, Abdullah bin Salam, Wahbah bin Munabbih dan Ibnu Juraij. Para ulama berpendapat mereka memiliki pengetahuan yang sangat luas terkait literatur sejarah sehingga menjadi tempat bagi para kaum muslimin untuk berdiskusi dan bertanya perihal kisah dan cerita yang belum dijelaskan secara gamblang baik dalam Al-Qur'an maupun hadis.⁶⁴

3. Klasifikasi *isrâiliyyât*

Dalam memandang riwayat-riwayat *isrâiliyyât* dalam dunia Islam baik dalam Al-Qur'an dan Hadis, para ulama memiliki beberapa cara pandang terkait pengklasifikasian yang telah dibakukan oleh mereka. Dapat kita lihat Husain al-Dzahabiy dalam membagi *isrâiliyyât* ia melihatnya dari dua sisi, pertama dari segi shahih dan tidaknya terbagi menjadi tiga bagian yaitu shahih, dhoif dan maudhu, kedua dari segi kesesuaian dengan ajaran Islam terbagi menjadi tiga juga yaitu, *isrâiliyyât* yang sejalan atau sesuai dengan syariat Islam, *isrâiliyyât* yang tidak sejalan atau bertentangan dengan syariat Islam, dan *isrâiliyyât* yang masih di diamkan (*maskût 'anhu*) sampai ada dalil yang kuat yang menyetujuinya atau mengingkarinya.⁶⁵

Pembagian lainnya dilakukan oleh Ramzi Na'na'ah yang membagi *isrâiliyyât* berdasarkan tema kedalam tiga bagian yaitu, *isrâiliyyât* yang ada hubungan dan kaitanya dengan akidah, *isrâiliyyât* yang berhubungan dengan hukum, dan *isrâiliyyât* yang berisi tentang pelajaran, kejadian dan kisah atau cerita.⁶⁶ Dari penjelasan diatas dapat kita lihat bagaimana pengklasifikasian *isrâiliyyât* dalam tafsir terbentuk melalui seleksi dari para ulama. Dan jika diperhatikan ternyata *isrâiliyyât* memiliki beberapa cakupan yang cukup luas, bukan hanya terkait dengan kisah dan cerita akan tetapi lebih dari itu membahas

⁶³ Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Isrâiliyyât dalam Tafsir Ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*, hal. 31. Lihat juga Wildan Taufiq dan Asep Suryana, *Penafsiran Ayat-Ayat Isrâiliyyât dalam Al-Qur'an dan Tafsirnya*, hal. 101.

⁶⁴ Muhammad Husain al-Dzahabiy, *Isrâiliyyât dalam Tafsir dan Hadis* diterjemahkan oleh Didin Hafidhuddin dari judul al- *Isrâiliyyât fi al-Tafsir wa al-hadis*, hal 13.

⁶⁵ Muhammad Husain al-Dzahabiy, *Isrâiliyyât dalam Tafsir dan Hadis* diterjemahkan oleh Didin Hafidhuddin dari judul al- *Isrâiliyyât fi al-Tafsir wa al-hadis*, hal 35-37.

⁶⁶ Ramziy Na'nâ'h, *Isrâiliyyât wa Atsahâfy Kutubi Tafsyri*, hal. 79-81.

hukum dan kejadian-kejadian lainnya dalam Al-Qur'an, terdapat juga *isrâiliyyât* yang ditinjau dari segi shahih dan tidaknya serta kesesuaian dengan syariat Islam atau tidak adanya kesesuaian bahkan bertentangan.

Dari beberapa penjelasan terkait pembagian tersebut adz-Dzahabi dan Ramzi Na'na'ah merumuskan pengklasifikasian *isrâiliyyât* menjadi tiga bagian utama yaitu, *isrâiliyyât* yang *maqbul*, *isrâiliyyât* yang *mardud*, dan *isrâiliyyât* yang didiamkan (*maskût 'anhu*) sampai ada dalil yang menyetujuinya atau mengingkarinya. Sejatinya perumusan *isrâiliyyât* tersebut menjadi sebuah rumusan yang sederhana guna memudahkan pengkajian *isrâiliyyât* dalam kitab-kitab tafsir dan dijadikan pedoman atau sandaran bagi para ulama dalam membagi *isrâiliyyât*.⁶⁷ Di bawah ini akan penulis sertakan contoh-contoh *isrâiliyyât* sesuai pengklasifikasian yang telah dibakukan oleh para ulama.

a. Contoh dari *isrâiliyyât* yang benar (shahih)

Dalam tafsir Ibnu Katsir ia menjelaskan surat al-A'raf/7:157 yang berkaitan dengan sifat Nabi dalam kitab Taurat, yaitu:

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ
وَالْإِنْجِيلِ ... ١٥٧

(Yaitu,) orang-orang yang mengikuti Rasul (Muhammad), Nabi yang ummi (tidak pandai baca tulis) yang (namanya) mereka temukan tertulis di dalam Taurat dan Injil yang ada pada mereka...157.

Dalam menafsirkan ayat di atas Ibnu Katsir mengambil sebuah riwayat dari Ibnu Jarir dari atha bin Yasar, ia berkata aku pernah berjumpa dengan Abdullah bin 'Amr, lantas aku bertanya mengenai sifat Rasulullah saw yang terdapat dalam Taurat, 'Amr menjawab "sifat beliau yang dikabarkan dalam Taurat persis dengan apa yang dikabarkan dalam Al-Qur'an. Wahai Nabi, sesungguhnya kami mengutus kamu sebagai seorang saksi, pembawa kabar gembira, dan pemberi peringatan, serta sebagai penjaga atau pelindung terhadap golongan ummiyin (sekelompok orang yang tidak bisa baca dan menulis), engkau merupakan seorang hamba dan Rasulku, engkau dijuluki al-Mutawakkil (orang yang berserah diri), ia

⁶⁷ Muhammad Husain al-Dzahabi, *Isrâiliyyât dalam Tafsir dan Hadis* diterjemahkan oleh Didin Hafidhuddin dari judul al- *Isrâiliyyât fi al-Tafsir wa al-hadis*, hal 43. Lihat juga Ramziy Na'nâ'h, *Isrâiliyyât wa Atsahâfy Kutubi Tafsyri*, hal. 85.

Nabi tidak ada padanya perilaku jahat dan kasar, dan ia tidak akan diwafatkan sampai ia berhasil menegakkan agama yang telah menyimpang dengan menyeru serta mengajak mereka untuk mengenal kalimat tauhid (tidak ada Ilah yang berhak diibadahi sekain Allah semata), yang dengan hal itu dapat membuka hati yang tertutup, telinga yang tuli dan mata yang buta. Dan pada riwayat lain dijelaskan bahwa Nabi tidak suka berteriak di pasar dan tidak membalas sebuah keburukan dengan keburukan yang sama atau lebih melainkan sifatnya yang pemaaf dan selalu mengampuni antar sesama.⁶⁸

Sifat Nabi dalam kitab Taurat tidak terdapat perbedaan dengan apa yang diceritakan dalam Al-Qur'an dan tidak bertentangan dengan syariat Islam atau terkait marwah serta wibawanya sebagai seorang Nabi dan Rasul, sehingga para ulama memasukkannya kepada kategori *isrâiliyyât* yang shahih dan dapat diterima.⁶⁹

b. Contoh dari *isrâiliyyât* yang tidak benar (dhaif)

Salah satu contoh *isrâiliyyât* yang tidak benar ialah terkait dengan kisah Nabi Luth as yang menzinahi kedua putrinya.

Dikisahkan dalam Taurat bahwa pergilah Lot dari Zoar beserta kedua putrinya kearah pegunungan dan menetap di sanah, Lut as mencari sebuah guah dan berdiam diri bersama kedua putrinya di dalamnya. Kakanya berkata kepada adiknya "bahwa ayah kita telah lanjut usia dan tak seorangpun laki-laki dari negeri kita yang tertarik dengan kita, marilah kita minumkan ayah kita segelas botol anggur agar kita dapat tidur dengan dan dapat melestarikan keturunan darinya," pada saat hari menjelang malam mereka memberikan minuman anggur kepada Nabi Lut as lalu masuklah sang kakak untuk tidur bersama ayahnya, pada malam kedua mereka melakukan hal serupa dengan memberikan minuman kepada Nabi Lut as dan masuklah adiknya untuk tidur bersama ayahnya, perbuatan mereka ini tidak diketahui oleh Nabi Luth as sampai kedua putrinya hamil, sang kakak melahirkan seorang anak laki-laki dan diberi nama Moab, dan sang adik melahirkan anak laki-laki dan diberi nama Ben-Ami.⁷⁰

⁶⁸ Abdullah bin Muhammad, *Tafsir Ibnu Katsir*, diterjemahkan oleh Abdul Ghpffar dari judul *Lubâbu tafsîr min Ibnu katsir*. hal. 466-477.

⁶⁹ Lihat Muhammad Husain al-Dzahabiy, *Isrâiliyyât dalam Tafsir dan Hadis* diterjemahkan oleh Didin Hafidhuddin dari judul *al-Isrâiliyyât fî al-Tafsîr wa al-hadîs*, hal. 35-36. Lihat juga Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Isrâiliyyât dalam Tafsir Ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*, hal. 33-34.

⁷⁰ Ahmad Dimiyathi, *Kisah-Kisah Isrâiliyyât dalam Tafsir Al-Munir*, hal. 46-47.

Kisah tersebut dipandang tidak benar dan bertentangan dengan Islam terkait kema'shunan seorang Nabi dan Rasul dari perbuatan dosa besar, dan kisah tersebut dipandang bertentangan dengan isi Al-Qur'an sebab di dalamnya menjelaskan bahwa Nabi Luth memiliki sifat yang sangat keras terhadap perbuatan zina yang dilakukan oleh kaumnya, sehingga mana mungkin Nabi Luth melanggar apa yang telah dijaga oleh Allah atasnya.

c. Contoh dari *isrâiliyyât* yang didiamkan

Kisah *isrâiliyyât* yang didiamkan maksudnya ialah *isrâiliyyât* yang tidak bisa diterima dan tidak bisa juga untuk ditolak sampai ada dalil yang menguatkannya atau mengingkarinya, oleh sebab itu kedudukannya masi bisa dianggap tapi tidak ada manfaatnya sedikitpun dalam literatur Islam. Terkait dengan *isrâiliyyât* yang didiamkan salah satu contohnya yaitu kisah seorang laki-laki Bani Israil pada zaman Nabi Musa sebagai berikut:

Seorang laki-laki berkebangsaan Israil mempunyai harta yang begitu banyak ditambah ia dianugerahi seorang anak perempuan yan cantik rupanya, ia juga memiliki seorang ponakan yang sangat miskin. Ketertarikan ponakanya terhadap anaknya membangkitkan hasrat laki-laki itu untuk melamar saudari perempuannya akan tetapi ditolak oleh saudagar kaya yang seorang pamannya, sehingga membuat pemuda tadi marah dan menyimpan dendam seraya berkata "demi Allah akan kubunuh pamanku, akan ku ambil hartanya dan kunikahi anaknya serta ku makan diyatnya". Anak lelaki itu pergi menemui pamanya bertepatan dengan hadirnya pedagang Bani Israil, ia berkata pada pamannya wahai pamanku, temanilah aku dalam perjalanan ini, aku akan meminta tolong kepada pedagang Bani Israil semoga aku berhasil dan jika engkau berada disisiku mereka akan mengizinkannya. Pada saat menjelang malam keluarlah pemuda tersebut dengan pamannya pada pertengahan jalan pemuda tersebut lantas membunuh pamannya, pada saat hari menjelang pagi ia seakan-akan mencari pamanya dan merasa tidak tau akan kejadian semalam, ia menuduh orang-orang dari Bani Israil dan berhasil mendapatkan gantinya berupa diyat. Lantas orang-orang tersebut berkata kepada Nabi Musa agar berdoa kepda Tuhannya dan menunjukkan kebenaran

atas kasus pembunuhan tersebut. Peristiwa tersebut dikisahkan dalam Al-Qur'an surat al-Baqarah /2:72.⁷¹

Ibnu Katsir menjelaskan bahwa asal kisah tersebut diriwayatkan dari 'Ubaidah, Abu al-'Aliyah, as-Suddi dengan redaksi yang sedikit berbeda, namun hakikatnya kisah tersebut berasal dari kitab Bani Israil dan termasuk *isrâiliyyât* yang boleh diriwayatkan akan tetapi tidak sampai pada tahap pembenaran, kita juga tidak boleh mendustakannya. Karena kisah tersebut tidak ada unsur bertentangan dengan syariat Islam maka ia masuk kedalam kategori didiamkan.⁷²

Oleh sebab itu, terdapat tiga klasifikasi kedudukan *isrâiliyyât* dalam Islam, pertama *isrâiliyyât* yang benar (*shahih*) dapat diterima, kedua, *isrâiliyyât* yang salah (*dha'if*) tidak dapat diterima, ketiga, *isrâiliyyât* yang didiamkan sampai ada dalil yang membenarkan atau mengingkarinya.

4. Hukum meriwayatkan *isrâiliyyât*

Terdapat perbedaan pandangan dari para ulama mengenai periwayatan *isrâiliyyât* yang dipakai terhadap Al-Qur'an maupun Hadis, ijhtihad mereka berdasarkan apa yang mereka temukan dari nash Al-Qur'andan Hadis, setidaknya periwayatan *isrâiliyyât* terbagi menjadi dua cara pandang, pertama, melarang, adanya pelarangan dalam meriwayatkan *isrâiliyyât*, kedua, membolehkan, dibolehkan meriwayatkan *isrâiliyyât*, Di bawah ini akan penulis kemukakan dalil Al-Qur'an dan hadis mengenai hukum periwayatan *isrâiliyyât*.

a. Dalil pelarangan meriwayatkan *isrâiliyyât*

Terdapat beberapa dalil dalam Al-Qur'an yang Allah swt menyinggung sifat dan perilaku kaum Yahudi dan Nasrani, yaitu:

1) Berkenaan sifat kaum Yahudi

.....وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمْعُونَ لِلْكَذِبِ سَمْعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ
الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتَوْهُ
فَاخْذُوا... ٤١

.....Dan juga orang-orang Yahudi. (Mereka adalah) orang-orang yang sangat suka mendengar (berita-berita) bohong lagi sangat suka mendengar (perkataan-perkataan) orang lain yang belum pernah datang kepadamu. Mereka mengubah firman-firman

⁷¹ Muhammad Husain al-Dzahabi, *Isrâiliyyât dalam Tafsir dan Hadis* diterjemahkan oleh Didin Hafidhuddin dari judul al- *Isrâiliyyât fi al-Tafsir wa al-hadis*, hal. 39. Lihat juga Shalah Abdul Fattah, *Kisah-Kisah dalam Al-Qur'an: Orang-Orang yang Dimuliakan dan Dihinakan Allah*, diterjemahkan oleh Setiawan Budi dari judul *Ma'a Qashash as-Sabiqina fi Al-Qur'an*, hal. 268-270.

⁷² Ahmad Dimiyathi, *Kisah-Kisah Isrâiliyyât dalam Tafsir Al-Munir*, hal. 49.

(Allah) setelah berada di tempat-tempat yang (sebenar)-nya. Mereka mengatakan, “Jika ini yang diberikan kepada kamu, terimalah. Jika kamu diberi yang bukan ini, hati-hatilah.”..... (al-Maidah/5:41).

Buya Hamka menjelaskan dalam tafsirnya bahwa terdapat beberapa orang Yahudi yang datang untuk mendengar perkataan Nabi Muhammad, akan tetapi kedatangan mereka bukan untuk mengimani melainkan untuk mendustakannya, terkadang mereka memotong perkataan tersebut serta memutar balikkan maksudnya. Dengan perlakuan mereka itu maka hanya kedustaan yang mereka dapatkan karna niat awalnya untuk mendustakaan kebenaran yang datang dari Nabi. Terkadang mereka di utus oleh pemuka agamanya untuk pergi mendengarkan cerita dari Muhammad saw, seakan-akan mereka menjadi mata-mata dari pemimpinnya.⁷³

Selain ayat di atas terdapat ayat lainya yang menyinggung sifat dari kaum Yahudi, yaitu pada surat al-Maidah/5:13.

فِيمَا نَقُضُهُمْ مِّيثَاقَهُمْ لَعْنُهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ
وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ..... ١٣

(Namun,) karena mereka melanggar janjinya, Kami melaknat mereka dan Kami menjadikan hati mereka keras membatu. Mereka suka mengubah firman-firman (Allah) dari tempat-tempatnya dan mereka (sengaja) melupakan sebagian pesan yang telah diperingatkan kepada mereka. Engkau (Nabi Muhammad) senantiasa akan melihat pengkhianatan dari mereka, kecuali sekelompok kecil di antara mereka (yang tidak berkhianat)...

Dalam tafsir kemenag dijelaskan bahwa kaum Yahudi sering mengingkari janji mereka sehingga Allah swt mengutuk dengan menjadikan hati mereka keras seperti batu. Kutukan itu karena mereka mengubah apa yang ada dalam kitab Taurat, padahal Nabi Musa telah mengambil janji dari mereka terkait kesetian mereka kepadanya.⁷⁴

2) Berkenaan dengan perilaku kaum Yahudi dan Nasrani

Di atas telah kita sebutkan sifat dari kaum Yahudi yang suka mengubah omongan dan janji mereka. Adapun sekarang terkait perilaku mereka yang terdapat pada surat al-Maidah/5:14-15.

⁷³ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional PTW LTD Singapura, 2003, jilid 3, hal. 1736.

⁷⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jakarta: Widya Cahaya, 2011, ke- 2, hal. 370.

وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَعْرَيْنَا بَيْنَهُمُ

الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ١٤ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ ۖ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ١٥

Dari orang-orang yang mengatakan, “Sesungguhnya kami adalah orang Nasrani,” Kami telah mengambil perjanjian. Kemudian, mereka melupakan sebagian pesan yang telah diperingatkan kepada mereka. Maka, Kami menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara mereka hingga hari Kiamat. Kelak Allah akan memberitakan kepada mereka apa yang selama ini mereka perbuat. Wahai Ahl kitab, sungguh Rasul kami telah datang kepadamu untuk menjelaskan banyak hal dari (isi) kitab suci yang kamu sembunyikan dan membiarkan (tidak menjelaskan) banyak hal (pula). Sungguh, telah datang kepadamu cahaya dari Allah dan kitab suci yang jelas. (al-Maidah/5:15).

Pada ayat ke empat belas dijelaskan bahwa Allah swt telah mengikat janji dari kaum Nasrani agar taat kepadanya tetapi mereka melupakan apa yang telah diwahyukan dalam kitab Injil. Adapun pada ayat ke lima belas Allah swt telah mengutus Muhammad untuk menjelaskan apa yang mereka sembunyikan dari Taurat, akan tetapi mereka mengingkari dan menganggap sesuatu yang tidak begitu penting. Maka dari itu ciri-ciri dari Bani israil ialah, pertama, melanggar janji secara sengaja, merubah isi kitab sucinya, melupakan ajaran agama dikarenakan kelalain, dan akan selalu muncul orang-orang yang seperti mereka berkhianat.⁷⁵

Selain dari ayat-ayat Al-Qur'an pelarangan tersebut diperkuat juga oleh Hadis Nabi dan atsar sebagian sahabat, yaitu:

1) Dalil dari Hadis Nabi saw dan atsar sahabat

Hadis yang datang dari Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Bukhari, yaitu:

⁷⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, jilid ke-2, hal. 372-373 lihat juga hal. 369.

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: كان أهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية، ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لَا تُصَدِّقُوا أَهْلَ الْكِتَابِ وَلَا تُكَذِّبُوهُمْ، وَقُولُوا: آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا"⁷⁶

Dari Abu Hurairah ra ia telah berkata: sesungguhnya segolongan ahl kitab mereka membaca kitab Taurat menggunakan bahasa Ibrani dan menafsirkannya untuk kaum muslimin menggunakan bahasa Arab, lantas Rasulullah saw mendengarkannya dan bersabda: "janganlah kamu sekalian membenarkan ahl kitab, dan jangan mendustakannya juga akan tetapi berkatalah kepada mereka, kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami. (Hr. Bukhari).

Terdapat juga hadis dari Umar ibn Khattab.

عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ؛ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ بِكِتَابٍ أَصَابَهُ مِنْ بَعْضِ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَقَرَأَهُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فغضب وقال: "أَمْتَهُوكون فيها يا ابن الخطَّابِ؟ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَقَدْ جِئْتُكُمْ بِهَا بَيِّضَاءَ نَقِيَّةً، لَا تَسْأَلُوهُمْ عَنْ شَيْءٍ فَيُخْبِرُوكُمْ بِحَقِّ فَتُكَذِّبُونَهُ، أَوْ يَبْطُلُ فَتُصَدِّقُونَهُ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْ أَنَّ مُوسَى كَانَ حَيًّا، لَمَا وَسِعَهُ إِلَّا أَنْ يَتَّبِعَنِي"⁷⁷

Dari Abu Syaibah dari Jabir bin Abdullah, sesungguhnya Umar bin Khattab telah datang kepada Nabi saw, bersamanya terdapat surat yang telah ditulis oleh ahl kitab, lalu ia membacakannya dihadapan Nabi, Nabi marah pada saat mendengarkannya seraya berkata apakah engkau bimbang dan ragu mengenai surat tersebut wahai Umar bin Khattab, demi Allah dimana diriku berada pada genggamannya, sungguh aku telah datang membawanya dengan putih bersih, jangan kamu sekalian bertanya kepada mereka terkait sesuatu bisa jadi apa yang diceritakan mereka benar akan tetapi kalian mendustakannya

⁷⁶ Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Beirut: Ibnu Katsir, cet 1 2002, hal. 1816, no hadits 7362, kitab *al-I'tishom Bil Kitabi Wassunnah*, bab *Qoulun Nabi la Tasalu Ahla Kitabi an Syaain*.

⁷⁷ Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, Musnad Ahmad, Appl Jami' Kutubut Tis'ah, hal 988, bab *Musnad Jabir bin Abdillah*. Diakses pada 30 September 2024.

atau apa yang datang dari mereka sebuah kebohongan akan tetapi kalian membenarkannya, demi Dzat yang jiwaku ada pada-Nya, seandainya Musa masi hidup dia akan menyeru untuk mengikuti ajaranku. (Hr. Ahmad).

Terdapat juga hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Abbas yang mengisahkan perilaku Ahl Kitab.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يُونُسَ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُتْبَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ يَا مَعْشَرَ الْمُسْلِمِينَ كَيْفَ تَسْأَلُونَ أَهْلَ الْكِتَابِ وَكِتَابُكُمْ الَّذِي أُنْزِلَ عَلَى نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحَدَثُ الْأَخْبَارِ بِاللَّهِ تَقْرَءُونَهُ لَمْ يُشَبَّ وَقَدْ حَدَّثَكُمْ اللَّهُ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ بَدَّلُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ وَغَيَّرُوا بِأَيْدِيهِمُ الْكِتَابَ فَقَالُوا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ { لَيْسَتْ رَأْيُنَا مِنْهُمْ رَجُلًا قَطُّ يَسْأَلُكُمْ عَنِ الَّذِي أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ⁷⁸

Yahya bin Bukair telah bererita kepada kami dari Lais, dari Yunus, dari Ibnu Syihab, dari 'Ubaidullah bin 'Abdullah bin 'Utbah dari Abdullah bin Abbas, berkata: wahai kaum muslimin, bagaimana mungkin kalian berani bertanya kepada segolongan ahl kitab, sedangkan kalia diturunkan sebuah kitab kepada Nabi Muhammad saw dengan sebenar-benar kitab, kalian membacanya dengan benar dan pada kitab suci tersebut tidak terdapat kebohongan, Allah swt telah mengabarkan kepada kalian bahwa segolongan ahl kitab telah merubah apa yang telah Allah tetapkan dalam kitab mereka, mereka berhasil merubahnya dengan tangan-tangan mereka seraya berkata bahwa kitab ini bersumber dari Allah swt sehingga mereka dapat menukarkannya dengan harga yang murah, bukankan berita dari Allah melarang kalian untuk bertanya kepada mereka? Demi Allah, aku tidak melihat seseorang dari mereka menanyakan sebuah hal dari kitab kalian yang diturunkan kepada kalian kaum muslimin. (Hr. Bukhari).

⁷⁸ Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahîh al-Bukharî*, Beirut: Ibnu Katsir, cet 1 2002, hal. 655, kitab Syahadah, bab *La Yusalu Ahlu Syirki An Syahadatiha wa Gairiha*.

وروي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه نهي كعب الأحبار عن التحديث وأوعده بالنفي إلى بلاده ، وقال له لَتَرْكَنَ الْحَدِيثَ عَنِ الْأَوَّلِ أَوْ لَا لِحِفْنَكَ بِأَرْضِ الْقِرْدَةِ.

Diriwayatkan dari Umar bin Khattab bahwa ia pernah melarang Ka'ab al-Ahbar untuk menceritakan kisah terkait umat-umat terdahulu dan mengancam akan memulangkannya ke negerinya, Umar berkata kepadanya "tinggalkanlah olehmu berkisah mengenai umat terdahulu atau akan kukembalikan engkau ke tanah kera". Ramzi Na'na'ah mengisyaratkan bahwa yang dimaksud dengan negeri tanah kera ialah negeri Yaman.⁷⁹

Berdasarkan penjelasan dari Al-Qur'an, hadis dan atsar sahabat di atas maka terdapat beberapa kesimpulan mengapa pelansiran riwayat *isrâiliyyât* dilarang. *Pertama*, disebabkan karena kaum ahl kitab (Yahudi dan Nasrani) mereka telah mengubah isi kitab mereka sendiri yang menyebabkan keotentikan dari kitab tersebut dipertanyakan, *kedua*, dikhawatirkan terjadinya kesalahan informasi pada saat kaum muslimin meriwayatkan berita dari ahl kitab disebabkan apa yang mereka ucapkan terkadang mengandung kebenaran akan tetapi kalian mendustakannya dan juga apa yang mereka ucapkan mengandung kebohongan akan tetapi kalian membenarkannya. *Ketiga*, isi dari kitab Al-Qur'an murni dari Allah sedangkan isi dari kitab ahl kitab telah terjadi distorsi di dalamnya dan juga mereka tidak bertanya mengenai isi kitab kalian sebagaimana kalian bertanya mengenai isi kitab mereka. *Keempat*, pelarangan dari Umar merupakan sikap tegasnya dalam menjaga berita-berita dari kaum Yahudi.

b. Dalil membolehkan pelansiran *isrâiliyyât*

Dalam Al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang menjelaskan bolehnya kita mengambil ilmu dari ahl kitab yang mendalami Taurat dan Injil yaitu:

1) Dalil Al-Qur'an

فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْأَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ... ٩٤

Jika engkau (Nabi Muhammad) berada dalam keraguan tentang apa (kisah nabi-nabi terdahulu) yang Kami turunkan kepadamu, tanyakanlah kepada orang-orang yang membaca kitab sebelum kamu. (Yunus/10:94).

⁷⁹ Ramziy Na'nâ'h, *Isrâiliyyât wa Atsahâfy Kutubi Tafsyri*, hal. 87.

Selain surat Yusuf/10:94 yang menjelaskan kebolehan melansir riwayat *isrâiliyyât* terdapat pula ayat yang lain sebagaimana pada firmanya surat ar-Ra'd/13:43.

وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا ۖ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ ۚ..... ٤٣

Orang-orang yang kafur berkata, “Engkau (Nabi Muhammad) bukanlah seorang Rasul.” Katakanlah, “Cukuplah Allah dan orang yang menguasai ilmu al-Kitab menjadi saksi antara aku dan kamu.”

Dalam tafsir ath-Thabari ia menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan ahl kitab ialah mereka yang mempunyai ilmu tentang Taurat dan Injil dari golongan Yahudi dan Nasrani. Ada yang berpendapat diantara mereka itu terdapat Salman al-Farisi, Abdullah bin Salam, dan Tamim ad-Dari.⁸⁰

2) Dalil hadis dan atsar sahabat

Penguatan dalil dari hadis terkait kebolehan meriwayatkan riwayat *isrâiliyyât* sebagai berikut.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً وَحَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ». رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ⁸¹

Dari Abdullah bin ‘Amr ra. Ia berkata bahwa Nabi saw telah bersabda, “sampaikanlah oleh kalian apa yang engkau dapat dariku walaupun seayat, ceritakanlah terkait Bani Israil dan tidak terdapat dosa di dalamnya, barang siapa yang dengan sengaja berdusta kepadaku maka persiapkanlah dirinya mendapatkan tempat di Neraka. (Hr. Bukhari).

Terdapat beberapa sahabat senang dalam membaca kitab Taurat seperti yang dilakukan oleh Abdullah bin Amr bin Al-Aas ia ketagihan dan takjub akan keajaiban isinya, dan juga yang dilakukan oleh ‘Abdullah bin Salam, ia pernah datang kepada Nabi dan berkata:

إِنِّي قَرَأْتُ الْقُرْآنَ وَالتَّوْرَةَ فَقَالَ: اقْرَأْ هَذَا لَيْلَةً وَ هَذَا لَيْلَةً

⁸⁰ Abdullah bin Muhammad, *Tafsir Ibnu Katsir*, diterjemahkan oleh Abdul Ghaffar dari judul *Lubâbu tafsîr min Ibnu katsir*, juz 15. hal. 408.

⁸¹ Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahîh al-Bukharî*, Beirut: Ibnu Katsir, cet 1 2002, hal. 857, no hadits 3461, kitab *Ahadisul Anbiya*, bab *Ma Dzukira An Bani Israil*.

*Saya sangat senang membaca Al-Qur'an dan Taurat, lantas Nabi bersabda, Bacalah olehmu Al-Qur'an pada malam ini dan Taurat malam ini.*⁸²

Berdasarkan penjelasan dari Al-Qur'an, hadis dan atsar sahabat di atas maka terdapat beberapa kesimpulan mengapa pelansiran riwayat *isrâiliyyât* dibolehkan. *Pertama*, dibolehkan karena ahl kitab mereka memiliki pengetahuan dan keilmuan yang luas mengenai Taurat, sehingga keilmuan mereka seringkali dibutuhkan oleh para sahabat. *Kedua*, terdapat perizinan dari Nabi akan bolehnya bercerita terkait Bani Israil. *ketiga*, Nabi membolehkan salah seorang sahabat untuk membaca Taurat dan mengambil ilmu padanya.

- c. Mengkompromikan dalil-dalil yang melarang dan membolehkan dalam periwayat *isrâiliyyât*

Terdapat beberapa hal yang harus dikompromikan mengenai periwayatan *isrâiliyyât*, dilihat dari segi pelarangan dan pembolean dalam meriwayatkan *isrâiliyyât* maka ada beberapa hal yang harus didudukkan kembali atau dikompromikan mengenai dalil-dalil yang melarang dan membolehkan, atau bisa dikatakan dicari jalan tengahnya, beberapa hal tersebut sebagai berikut:⁸³

- 1) Islam sebagai agama yang datang terakhir berusaha menyempurnakan agama-agama sebelumnya, penganut agama-agama sebelum datangnya Islam seperti ahl kitab yang terdiri dari kaum Yahudi dan Nasrani lahir dengan pengetahuan yang luas oleh sebab itu Islam tidak menutup diri dari sejarah dan keilmuan yang datang dari mereka, Islam membolehkan penganutnya untuk belajar dan berfikir dari perilaku kaum-kaum sebelumnya agar mereka dapat menggali hikmah dan pelajaran darinya, Islam sebagai agama penyempurna tentu akan menyeleksi paham-paham dan keyakinan-keyakinan yang benar dan akan menolak semua pemahan serta perilaku penyimpangan yang dilakukan oleh kaum-kaum dari para Nabi sebelumnya. Jika kita memperhatikan ayat-ayat Al-Qur'an maka akan didapati beberapa ayat yang secara jelas memerintahkan agar kaum muslimin belajar dari kaum-kaum terdahulu, berusaha menanyakan kembali amalan-amalan mereka, keyakinan

⁸² Lihat Ramziy Na'nâ'h, *Isrâiliyyât wa Atsahâfy kutubi tafsyri*, hal. 90.

⁸³ Muhammad Husain al-Dzahabiy, *Isrâiliyyât dalam Tafsir dan Hadis* diterjemahkan oleh Didin Hafidhuddin dari judul al- *Isrâiliyyât fi al-Tafsir wa al-Hadis*, hal. 50-60. Lihat juga Ahmad Dimyathi, *Kisah-Kisah Isrâiliyyât dalam Tafsir Al-Munir*, hal. 56-62.

mereka, kebenaran yang datang pada mereka, persoalan-persoalan yang menyangkut akidah Islam dan menyangkut tentang keislaman atau agama-agama sebelumnya. Ayat-ayat yang membolehkan Nabi dan para kaum muslimin untuk bertanya atau mengukur kebenaran yang datang kepada para ahl kitab sebagai berikut:

سَلِّ بَنِي إِسْرَءِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُم مِّنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ ٢١١

Tanyakanlah kepada Bani Israil, "Berapa banyak bukti nyata (kebenaran) yang telah Kami anugerahkan kepada mereka?" (al-Baqarah/2:211).

Quraish Shihab dalam tafsirnya menjelaskan maksud bertanya pada Yahudi ialah bertanya kepada mereka dengan menggunakan lisan (secara langsung) atau dengan mempelajari sejarah yang telah mereka lalui berupa tanda-tanda kebenaran yang telah Allah berikan melalui para Nabi atau peristiwa yang mereka alami, seperti terangkatnya Thur di atas mereka, kami jadikan kera dalam bentuk fisik dan sifat bagi mereka yang melanggar, dan menurunkan *al-maan* dan *as-salwa* sebagai salah satu nikmat.⁸⁴

Terdapat ayat lain juga yang menjelaskan akan kebolehan bertanya kepada Ahl Kitab, yaitu surat al-Isra/17:101 dan al-Anbiya/21:7.

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَسَأَلَ بَنِي إِسْرَءِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ ١٠١

Sungguh, Kami telah menganugerahkan kepada Musa sembilan mukjizat yang nyata. Maka, tanyakanlah kepada Bani Israil ketika dia datang kepada mereka

Ibn Katsir menafsirkannya bahwa Allah swt telah mengutus Nabi Musa dengan membawa sembilan ayat berupa kekuasaan dan kebenaran terkait kenabiannya, yang akan ia sampaikan kepada Fir'aun. Sembilan mukjizat itu ialah tangan, bukit thur, tongkat, topan, laut, belalang, katak, kutu dan darah.⁸⁵

وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ٧

Kami tidak mengutus sebelum engkau (Nabi Muhammad) melainkan beberapa orang laki-laki yang Kami beri wahyu

⁸⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, cet. Ke-5, hal. 451.

⁸⁵ Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir* diterjemahkan oleh M. Abdul Ghoffar dan Abdurrahim Mu'thi dari judul *Lûbab Al-Tafsîr Min Ibnu Katsir*. Bogor: Pustaka Imam asy-Syafi'I, 2003, Jilid ke-5, Hal.219.

kepada mereka. Maka, bertanyalah kepada orang yang berilmu jika kamu tidak mengetahui.

Maksud firman Allah di atas menurut Ibn Katsir bahwa semua Nabi sebelum engkau Muhammad adalah seorang laki-laki dan bukan Malaikat. Maka bertanyalah olehmu kepada orang-orang yang berilmu di antara golongan umat terdahulu seperti Yahudi, Nasrani dan aliran manapun, apakah para Rasul yang telah menyampaikan kebenaran kepada mereka merupakan seorang manusia ataukah seorang Malaikat?. Mereka merupakan seorang manusia, ini menandakan sebuah nikmat karena orang yang di utus yakni Rasul dan Nabi dari bagian manusia bukan golongan Malaikat.⁸⁶

- 2) Selain bertanya kepada ahl kitab, didalam Al-Qur'an terdapat beberapa kisah mengenai Bani Israil yang Allah swt maktubkan, antara lain:

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً ۖ قَالُوا أَتَذْبَحُ بَقَرَةً ۖ إِنَّهَا لَعَذَابٌ أَلِيمٌ ۚ فَلَمَّا أَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُخَيِّبُ اللَّهُ الْمُكْفِرِينَ وَيُؤَيِّدُ الْوَحِيدَ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَعَلَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

٧٣ - ٦٧

(Ingatlah) ketika Musa berkata kepada kaumnya, "Allah memerintahkan kamu agar menyembelih seekor sapi."..... sampai pada firmanNya "Pukullah (mayat) itu dengan bagian dari (sapi) itu!" Demikianlah Allah menghidupkan (orang) yang telah mati, dan Dia memperlihatkan kepadamu tanda-tanda (kekuasaan-Nya) agar kamu mengerti. (al-Baqarah/2: 67-73).

Kisah-kisah Bani Israil yang Allah swt ceritakan ternyata bukan hanya pada surat al-Baqarah saja, akan tetapi terdapat juga pada beberapa surat seperti surat al-Maidah/5:112-115.

إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يُعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ ۖ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ ۚ

١١٥ - ١١٢

(Ingatlah) ketika para pengikut setia Isa berkata, "Wahai Isa putra Maryam, sanggupkah (bersediakah) Tuhanmu menurunkan hidangan dari langit kepada kami?...sampai pada firmanNya Allah berfirman, "Sesungguhnya Aku akan menurunkannya (hidangan itu) kepadamu. Siapa yang kufur di antaramu setelah

⁸⁶ Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir* diterjemahkan oleh M. Abdul Ghoffar dan Abdurrahim Mu'thi dari judul *Lūbāb Al-Tafsīr Min Ibnu Katsir*, hal. 439.

(turun hidangan) itu, sesungguhnya Aku akan mengazabnya dengan azab yang tidak pernah Aku timpakan kepada seorang pun di antara (manusia) seluruh alam.”.

- 3) Selain terdapat dalam Al-Qur'an apa yang difirmankan Allah mengenai kebolehan bertanya kepada Bani Israil dan mengenai kisah mereka, terdapat pula dalam hadis bahwa Rasul juga mengisahkan mengenai Bani Israil kepada kita, antara lain sebagai berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِنَّ ثَلَاثَةً مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ: أَبْرَصَ، وَأَقْرَعَ، وَأَعْمَى، أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَبْتَلِيَهُمْ، فَبَعَثَ إِلَيْهِمْ مَلَكًا...⁸⁷

Dari Abu Huraitah ra sesungguhnya ia telah mendengar Nabi bersabda “ sesungguhnya ada tiga orang dari Bani Israil yang seseorang yang berpenyakit kusta, satunya lagi botak dan satunya lagi buta, Allah saw hendak menguji mereka dengan mengutus malaikat kepada mereka..... (Hr. Bukhari).

Hadis lain dari Abu Hurairah yang mengisahkan Nabi menceritakan kisah terkait Bani Israil.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَمْ يَتَكَلَّمْ فِي الْمَهْدِ إِلَّا ثَلَاثَةٌ: عِيسَى، وَكَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ: جُرَيْجٌ، كَانَ يُصَلِّي، جَاءَتْهُ أُمُّهُ فَدَعَتْهُ، فَقَالَ: أُجِيبْهَا أَوْ أَصَلِّي؟ فَقَالَتْ: اللَّهُمَّ لَا تُمِتَّهُ حَتَّى تُرِيَهُ وَجْهَهُ الْمُرْمَسَاتِ...⁸⁸

Dari Abu Hurairah ra dari Nabi saw telah bersabda: “tidak ada yang dapat berbicara dalam buaian melainkan tiga orang, pertama Nabi Isa, kedua pada zaman Bani Israil ada seorang laki-laki yang bernama Juraij, pada suatu saat ia sedang dalam keadaan shalat, ibunya datang kepadanya seraya memanggilnya. Juraij berkata “aku memenuhi panggilan ibuku atau aku meneruskan shalat? Ibunya berkata “ya Allah janganlah engkau mematikannya sebelum engkau hadirkan wajah-wajah perempuan pelacur kepadanya....(Hr. Bukhari).

⁸⁷ Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahîh al-Bukharî*, Beirut: Ibnu Katsir, cet 1 2002, hal. 857, no hadits 3464, kitab *Ahadisul Anbiya*, bab *Abroso wa 'ma wa Aqroa Fi Bani Israil*.

⁸⁸ Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahîh al-Bukharî*, Beirut : Ibnu Katsir, cet 1 2002, hal. 352, no hadits 3436, kitab *Ahadisul Anbiya*, bab *Qoulullahi Fi Kitabi Maryam*

Kisah lainnya datang dari seorang pelacur yang memberi minum kepada anjing. Nabi mengisahkannya agar para sahabat dapat mengambil pesan moral darinya.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، قَالَ : قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : بَيْنَمَا كَلْبٌ يُطِيفُ بِرَكْبَةٍ ، كَادَ يَفْتُلُهُ الْعَطَشُ ، إِذْ رَأَتْهُ بَغِيٌّ مِنْ بَعَايَا بَنِي إِسْرَائِيلَ ، فَزَعَتْ مُوقَهَا فَسَقَتْهُ فَعَفَرَ هَا بِهِ⁸⁹

Dari Abu Hurairah ra ia berkata, Nabi saw bersabda ada seekor anjing yang mengelilingi sebuah sumur yang berisi air disebabkan dahaganya, anjing tersebut terlihat oleh seorang pelacur dari Bani Israil, lalu ia membuka sepatunya dan mengambil air dengannya kemudian memberi minum anjing tersebut, maka diampuni dosanya karena perubuatan baiknya itu. (Hr. Bukhari).

Apa yang telah diuraikan diatas mengenai perintah Allah untuk bertanya kepada Ahl kitab itu menandakan bahwa adanya kebolehan untuk mengambil ilmu dari mereka, serta kisah-kisah yang Allah cantumkan dalam Al-Qur'an mengenai ahl kitab dan hadis-hadis Nabi saw yang menceritakan tentang mereka. Semua itu memberi tanda bahwa terdapat beberapa kisah dan cerita serta ilmu yang dapat ambil dari mereka, karena sejatinya kisah-kisah yang telah diceritakan oleh Nabi itu adalah sebuah kebenaran yang dapat kita ambil hikmah atau pelajaran darinya sebagaimana firmah Allah swt dalam surat Yusuf/12:11. Yaitu:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولَى الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۝ ۱۱۱

Sungguh, pada kisah mereka benar-benar terdapat pelajaran bagi orang-orang yang berakal sehat. (Al-Qur'an) bukanlah cerita yang dibuat-buat, melainkan merupakan membenar (kitab-kitab) yang sebelumnya, memerinci segala sesuatu, sebagai petunjuk, dan rahmat bagi kaum yang beriman.

Oleh sebab itu, Berdasarkan beberapa ayat-ayat Al-Qur'an, Hadis dan atsar sahabat, kisah-kisah yang datang dari Bani Israil dapat kita ambil sebagai pegangan selama sejalan dengan syariat Islam dan kita jadikan sebagai sebuah gambaran akan hikmah dan pelajaran yang terkandung didalamnya.

⁸⁹ Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Beirut: Ibnu Katsir, cet 1 2002, hal. 859, no hadits 3467, kitab Ahadisul Anbiya.

- d. Kesimpulan mengenai pembahasan dalam menetapkan hukum meriwayatkan *isrâiliyyât*

Mengenai hukum meriwayatkan *isrâiliyyât* berdasarkan dalil-dalil di atas sejatinya tidak saling bertentangan, pelarangan ulama mengenai pelansiran *isrâiliyyât* itu sebenarnya terkait riwayat *isrâiliyyât* yang bertentangan dengan syariat Islam dan ulama yang membolehkan itu berkenaan dengan riwayat *isrâiliyyât* yang sejalan dengan Islam sehingga riwayat tersebut dapat menguatkan keislaman seseorang dan juga kita dapat mengambil hikmah serta pelajaran dari kisah-kisah tersebut. Adapun riwayat-riwayat yang didiamkan atau tidak masuk dalam kategori golongan bertentangan dengan Islam dan sejalan dengan Islam itu ulama memberi rambu-rambu agar tidak membenarkannya atau mendustakannya sampai ada dalil yang kuat perihal riwayat tersebut.⁹⁰

B. Diskursus Kitab Tafsir, Epistemologi dan Tipologi Tafsir

3. Sejarah singkat penulisan dan pembukuan kitab tafsir

Studi mengenai sejarah penulisan kitab tafsir memiliki beberapa cara pandang yang berbeda dalam penentuan periodisasinya, mengingat sulitnya menentukan kategorisasi periodik berdasarkan perjalanan pembuatan kitab tafsir. Abdullah Saeed misalnya, ia membagi periodisasi tafsir menjadi dua masa, masa klasik (*early period*) dan masa modern (*modern period*), M. Zainal Arifin dalam bukunya khazanah ilmu Al-Qur'an membagi sejarah tafsir menjadi lima masa, masa Rasulullah saw, masa sahabat, masa tabi'in, masa mutaqqaddimin, masa muta'akhirin, dan masa modern, Dadan Rusmana membagi periodisasi masa tafsir menjadi tiga masa, pertama, masa Nabi yang di dalamnya terdapat masa sahabat dan tabi'in, kedua, masa tadwin, ketiga, masa modern. Husein al-Dzahabi membagi periodisasi tafsir Al-Qur'an menjadi empat fase, fase awal yaitu zaman Nabi dan sahabat, fase kedua zaman tabi'in, fase ketiga zaman pembukuan masa tabiut tab'in, dan fase keempat masa modern.⁹¹

Melihat banyaknya penentuan periodisasi yang ditinjau dari berbagai latar belakang dan aspek dari para pemerhati kajian tafsir Al-Qur'an sehingga tergambarkan bahwa penentuan periodisasi semakin sulit ditentukan secara jelas dan terang. Akan tetapi untuk memudahkan penentuan periodisasi sejarah penulisan dan pembukuan kitab tafsir

⁹⁰ Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Isrâiliyyât dalam Tafsir Ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*, hal. 51.

⁹¹ Syukran Affani, *Tafsir Al-Qur'an: dalam Sejarah Perkembangannya*, Jakarta: Prenamedia Group, 2019, hal 13-14.

penulis lebih condong kepada pembagian periodisasi yang dilakukan oleh Abdullah Saeed dan Husein al-Dzahabi, hemat penulis perumusan yang dilakukan oleh keduanya lebih simple dan mudah dimengerti dikarenakan kita dapat melihat perkembangan tafsir dari beberapa zaman, zaman Nabi dan sahabat, pada zaman tersebut Nabi hidup berdampingan dengan sahabat sehingga secara otomatis perkembangan tafsir pada masa keduanya tidak terlalu berbeda, masa selanjutnya diikuti dengan masa tabi'in sudah tentu masa ini akan sedikit berbeda dengan masa sahabat, bagitupun masa pembukuan yang terjadi pada masa tabiut tabi'in dan sampai masa modern, semua akan tergambarkan secara sistematis melalui pemetaan yang dilakukan oleh Husein al-Dzahabi.

a. Tafsir zaman Nabi dan sahabat

Al-Qur'an turun kepada Nabi pada saat ia telah dipercayai oleh Allah swt untuk mengembangk sebuah amanah besar dengan menjadikan dirinya sebagai salah satu Nabi dan Rasul, berbicara mengenai tradisi penafsiran pada masa Nabi maka akan dijumpai bahwa mufassir awal ialah Nabi sendiri, dengan memiliki hak otoritatif yang besar maka ia berhak menjadi mufassir pertama dalam menerangkan isi kandungan Al-Qur'an kepada para sahabat, sebagaimana salah satu riwayat yang datang dari Ibnu Mas'ud, ia berkata bahwa pada saat turun ayat 82 dari surat al-An'am yang berbunyi:

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ هُمُ الْأَمَنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ ٨٢

Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), merekalah orang-orang yang mendapat rasa aman dan mendapat petunjuk.

Para sahabat saat itu merasa keberatan dengan ayat tersebut dikarenakan siapa diantara diri mereka yang tidak akan menzholimi dirinya sendiri, lantas perkara itu ditanyakan kepada Rasulullah, maka Rasul menjawab jangan salah dalam memahami makna ayat tersebut, sudahkah kalian mendengar perkataan seorang hamba yang shaleh yang mengatakan bahwa “*sesungguhnya mempersekutukan Allah merupakan kezaliman yang besar*” (luqman/31:13). Oleh sebab itu maksud kezhaliman yang besar ialah syirik (kalian menyekutukan Allah dengan sesembahan yan lain).⁹²

Dari riwayat di atas telah terlihat bahwa Nabi lebih mengetahui isi serta maksud Al-Qur'an itu sendiri dibanding para sahabat pada saat itu, dalam penafsiran terhadap Al-Qur'an yang dilakukan oleh

⁹² Manna' Al-Qathan, *Mabahist fi ulum Al-Qur'an*, terjemah oleh Umar Mujtahid dengan judul *Dasar-Dasar Ilmu Al-Qur'an*, Jakarta: Ummul Qura, 2021, hal. 19.

Nabi para ulama berbeda pendapat mengenai apakah Nabi menafsirkan seluruh Al-Qur'an atau Nabi hanya menafsirkan beberapa ayat saja dari Al-Qur'an?. Dalam meninjau pertanyaan tersebut ulama terbagi kepada dua golongan, golongan pertama diwakili oleh Ibnu Taimiyah, ia mengatakan bahwa Nabi menafsirkan Al-Qur'an secara keseluruhan kepada para sahabat dengan argumen bahwa Al-Qur'an diturunkan agar Nabi menjelaskan kepada manusia sebagaimana firman Allah yaitu:

....وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ٤٤

.....*Kami turunkan az-Zikr (Al-Qur'an) kepadamu agar engkau menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan agar mereka memikirkan.* (an-Nahl/16:44).

Argumen keduanya ialah terdapat beberapa riwayat mengenai para sahabat dalam mempelajari Al-Qur'an, Ibn Umar misalnya, Malik bin an-Nas berkata bahwa "Ibn Umar menghafal salah satu surat dari Al-Qur'an (al-Baqarah) dengan memerlukan waktu bertahun-tahun, ada yang mengatakan sampai delapan tahun". Terkait penjelasan riwayat tersebut bahwa Ibnu Umar bukan saja menghafal surat al-Baqarah akan tetapi ia berusaha mendalami setiap maknanya dan mempelajarinya secara cermat, Abu Abd al-rahman berkata bahwa sahabat pada saat mempelajari Al-Qur'an mereka akan membacanya dihadapan Nabi secara tuntas disertai pemahaman dan berusaha untuk mengamalkannya.⁹³

Golongan kedua diwakili oleh al-Khawi dan al-Suyuthi yang menganggap bahwa Nabi tidak menafsirkan Al-Qur'an secara keseluruhan kepada para sahabatnya waktu itu dengan berargumen membawa sebuah riwayat dari aisyah "Rasulullah tidak menafsirkan atau menjelaskan sesuatupun dari Al-Qur'an melainkan apa yang diberitakan oleh Jibril". Ulama yang berpegang pada pendapat kedua memiliki alasan bahwa agar manusia dapat menggunakan nalar dan pikirannya dalam merenungi isi dari Al-Qur'an. Dan juga terdapat beberapa ayat yang secara mujmal sudah dipahami oleh orang Arab karena Al-Qur'an turun menggunakan bahasa Arab, jadi ada ayat-ayat yang secara jelas butuh penafsiran yang tidak dimengerti oleh orang Arab dan juga ada ayat-ayat yang mungkin sudah dimengerti oleh orang Arab pada saat itu, sehingga tidak terlalu membutuhkan penafsiran dari Nabi.⁹⁴

⁹³ Saifuddin Herlambang, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Samudera Biru, 2020, hal. 14-15. Lihat juga Fahd al-Rumi, *Buhûts fî usûl al-Tafsîr wa manâhijihî*, t.p: Maktabah al-Taubah 1419, hal, 16.

⁹⁴ Saifuddin Herlambang, *Pengantar Ilmu Tafsir*, hal. 16.

Melihat perdebatan tersebut, Husein al-Dzahabi dan fahd bin ‘Abd al-Rahman al-Rumi berinisiatif untuk menengahkan kedua pendapat tersebut dengan berpendapat bahwa Al-Qur’an yang ditafsirkan oleh Nabi jumlahnya tidak banyak dan tidak sedikit yang kita kira tentunya, menurutnya setidaknya Nabi ada beberapa klasifikasi ayat yang tidak dijelaskan oleh Nabi, *pertama*, ada beberapa ayat Al-Qur’an yang telah dipahami oleh orang Arab tanpa dijelaskan oleh Nabi secara sempurna, *kedua*, ayat yang penjelasannya telah jelas baik lafaz dan pengertiannya seperti Qs an-Nisa/4:23 *hurrimat ‘alaykum ummahatukum*, ketiga, ayat-ayat yang pada dasarnya tidak membutuhkan penafsiran secara sempurna seperti ayat yang berkaitan dengan Nabi Musa dan tongkatnya, ashab al-Kahfi dan anjingnya, dan juga Nabi Ibrahim beserta burung-burung yang Allah hidupkan kembali, keempat, ayat-ayat *mutasyâbihat* hanya Allah yang mengetahui maknanya seperti hari kiamat, hakikat ruh, dan juga huruf-huruf *muqaththa’ah pada fawath al-suwar*. Menurut seandainya Rasulullah saw telah selesai menjelaskan seluruh ayat Al-Qur’an maka tidak akan kita dapati perbedaan pandangan yang dilakukan oleh para ulama setelah kewafatan Nabi.⁹⁵

Secara garis besar penafsiran pada zaman Nabi memiliki nilai kebenaran yang sangat tinggi dikarenakan semua penafsiran merujuk pada penjelasan yang datang dari Nabi, andaipun terdapat dua penjelasan dari beberapa sahabat maka penjelasan yang telah diverifikasi oleh Nabi yang akan diikuti karena kuat kebenaran yang terkandung didalamnya.⁹⁶ Selain itu Nabi juga memanfaatkan kepawain sebagian sahabat dalam menyampaikan isi Al-Qur’an menggunakan bahasa yang Nabi tidak bisa, seperti Salman Al-Farisi yang menguasai bahasa Persia, Shuhaij yang menguasai bahasa Romawi, dan Bilal serta Ja’far bin Abi Thalhah yang dapat berbicara menggunakan bahasa Ethiopia. Mereka menjadi penerjemah Nabi dalam menyampaikan Al-Qur’an kepada khalayak manusia pada beberapa Negara, sebagaimana kisah Ja’far bin Abi Thalhah yang bertemu dengan Raja Najasyi dan terjadi dialog diantara keduanya, maka Ja’far menyampaikan beberapa ayat dalam surat maryam sehingga ia sang raja mengakui akan kebenaran Nabi Muhammad

⁹⁵ Syukran Affani, *Tafsir Al-Qur’an: dalam Sejarah Perkembangannya*, hal. 73.

⁹⁶ Tinggal Purwanto, *Pengantar Studi Tafsir Al-Qur’an: Sejarah, Metodologi dan Aplikasi di Bidang Pendidikan*, Yogyakarta: Adab Press, 2013, hal 10.

dan apa yang disampaikan oleh Al-Qur'an terdapat pula di dalam Injil.⁹⁷

Penafsiran pada masa sahabat dapat dikatakan tidak jauh berbeda dengan penafsiran pada masa kehidupan Nabi disebabkan apa yang disampaikan oleh Nabi secara verbal langsung dipahami dan dikerjakan oleh para sahabat, sehingga membuat mereka semakin mudah dalam memahami Al-Qur'an. Walaupun terjadi beberapa perbedaan kemampuan secara intelektual diantara para sahabat dalam memahami dan menyamapaikan isi Al-Qur'an, Ada beberapa latar belakang yang melandasi perbedaan tersebut. *pertama*, perbedaan dalam segi kecerdasan, tingkat kecerdasan para sahabat berbeda satu dengan yang lainnya, seperti Ibnu Abbas yang didoakan oleh Nabi saw sehingga ia memiliki kecerdasan yang tinggi. *Kedua*, perbedaan dalam pengetahuan bahasa, diantara sahabat ada yang mengetahui bahasa Arab *Fusha* ada yang mengetahui bahasa syair, karena bahasa syair berbeda dengan bahasa Arab pada umumnya. *Ketiga*, mendampingi Nabi dalam berbagai urusan, semua sahabat tidak secara langsung dapat mendampingi kehidupan sosial Nabi secara bersamaan. *Keempat*, pengetahuan mengenai budaya dan adat-istiadat bangsa Arab. *Kelima*, pengetahuan informasi dari kaum Yahudi dan Nasrani disebabkan pada masa sahabat telah mulai tersebar riwayat-riwayat *isrâ'iliyyât*.⁹⁸

Kelima alasan di atas yang menyebabkan pengetahuan secara intelektual dan pengalaman pada diri para sahabat berbeda satu dengan yang lainnya, walaupun berbeda Ibnu katsir tetap menyannjung kegigihan mereka dalam mengenal Islam dan mendalami Al-Qur'an, ia berkata bahwa ketika kami tidak mendapatkan penjelasan secara sempurna dari Al-Qur'an dan Hadis maka kami akan menjadikan ucapan sahabat sebagai pedoman terkait hal tersebut, disebabkan mereka mengetahui kondisi pada saat itu dan pemahaman mereka lebih baik serta ilmu yang mereka miliki lebih shahih dan amal shaleh mereka yang mengantarkan mereka ketaraf yang lebih tinggi.⁹⁹

Diantara tokoh-tokoh mufassir penting era sahabat ialah *khulafaurrasyidin* (Abû Bakar, 'Umar Ibn Khattab, 'Utsman ibn

⁹⁷ Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmawan, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutik*, Bandung: Pustaka Setia, 2012, hal. 32.

⁹⁸ Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmawan, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutik*, hal. 34.

⁹⁹ Manna' Al-Qathan, *Mabahist Fi Uhum Al-Qur'an*, terjemah oleh Umar Mujtahid dengan judul *Dasar-Dasar Ilmu Al-Qur'an*, hal. 520.

Affan, dan ‘Ali ibn Abi Thâlib), Ibnu Mas‘ud, ‘Ubay ibn Ka‘ab, Ibn Abbas, Zaid bin Stabit, ‘Abdullah ibn Zubair dan Abu Musa al-Asy‘ari. Selain dari sepuluh sahabat penting tersebut terdapat pula sahabat yang menafsirkan Al-Qur‘anakan tetapi riwayat aktivitas penafsiran mereka sangat minim dijumpai, mereka ialah Abu Hurairah, Abd allah ibn Umar, Anas ibn Malik, Jabir bin Abdallah, ‘Abd allah ibn ‘Amr, ibn al-Ash dan Aiyasah r.a.¹⁰⁰

Sumber utama penafsiran pada zaman sahabat selain merujuk kepada riwayat dari Nabi mereka menggunakan ijtihad dengan teknik munasabah ayat, penalaran individual, analisa kebahasaan dan syair kuno orang Arab. Contoh pemahaman individual pada terkait surat al-Ma‘un/107:5. Yaitu:

الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ٥

(yaitu) orang-orang yang lalai terhadap shalatnya,

Mush‘ab bin Saad berkata kepada Ubay bin Ka‘ab perihal maksud ayat di atas “apakah yang dimaksud dengan orang lalai itu tatkala kita berbicara dengan diri kita sendiri (melamun)? Ka‘ab menjawab “bukan, yang dimaksud lalai pada ayat tersebut ialah orang yang meninggalkan waktu shalat”. Contoh lain pada surat al-Hadid/57:10. Yaitu:

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَّنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتِلٌ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ وَقَاتِلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ١٠

Mengapa kamu tidak menginfakkan (hartamu) di jalan Allah, padahal milik Allah semua pusaka langit dan bumi? Tidak sama orang yang menginfakkan (hartanya di jalan Allah) di antara kamu dan berperang sebelum penaklukan (Makkah). Mereka lebih tinggi derajatnya daripada orang-orang yang menginfakkan (hartanya) dan berperang setelah itu. Allah menjanjikan (balasan) yang baik kepada mereka masing-masing. Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan.

‘Umar bin Khattab menafsirkan ayat di atas dengan mencoba menolak pandangan Abu Bakar yang menyamakan status kontribusi bagi seluruh kaum muslimin. ‘Umar membedakan kaum muslimin dalam pembagian kontribusi menjadi dua golongan, golongan pertama mereka yang sejak awal berkorban untuk Islam dan

¹⁰⁰ Syukran Affani, *Tafsir Al-Qur‘an: dalam Sejarah Perkembangannya*, hal. 96-97

golongan kedua mereka yang berkorban pada saat Islam sudah tersebar luas. Dan telah berdiri panji Islam.¹⁰¹

b. Tafsir zaman Tabi'in

Periode kedua perkembangan tafsir mulai masuk kepada generasi tabi'in, awal mula masa periodik ini terjadi pada akhir abad 1 H yang mana sahabat-sahabat yang masih ada sudah lanjut usia seperti Ibn 'Abbas, Ibn 'Umar, dan Anas bin Malik dan pada saat yang bersamaan tokoh-tokoh dari para tabi'in sudah dewasa dan dapat menggantikan posisi para sahabat tersebut. Penafsiran pada masa tabi'in sedikit berbeda dengan penafsiran yang terjadi pada masa Nabi dan sahabat, pada masa ini tabi'in mulai membuka ruang untuk melansir riwayat-riwayat yang datang dari kaum Yahudi dan Nasrani yang telah memeluk agama Islam. Pelansiran *isrâ'iliyyât* sebenarnya telah terjadi pada masa Nabi dan sahabat akan tetapi mereka selektif dalam meriwayatkannya, berbeda dengan masa tabi'in yang melansirnya secara ugal-ugalan tanpa menyeleksi kebenarannya. Perawi *isrâ'iliyyât* yang terkenal dari kaum Yahudi seperti 'Abd Allah bin Salam, Ka'ab dan Wahb bin Munabbih, adapun dari kaum Nasrani seperti Ibnu Juraij yang berkebangsaan Romawi.¹⁰²

Pelansiran-pelansiran yang semakin banyak dari berbagai sumber menandakan bahwa terjadinya akulturasi yang semakin berkembang pada masa tersebut. Bukan hanya budaya luar yang masuk kedalam Islam akan tetapi perbedaan mengenai sebuah permasalahan dalam fiqih, politik dan hadis sering kali terjadi polemik diantara para tabi'in. Dalam perkembangan tafsirpun terjadi hal demikian dengan berdirinya lima (5) aliran (madrasah) tafsir selama masa tabi'in berlangsung. Abu Syahbah membaginya menjadi 5 aliran, *pertama*, madrasah Makkah yang dipimpin oleh Ibn Abbas dengan murid-muridnya antara lain Mujahid Ibn Jabr al-Makki (21 H-102 H), Said Ibn Jubair (w.722), Atha' Ibn Abi Rabbah (w. 114H), Ikrima (w.105 H), Thawus Ibn Jabir Kasyan. *Kedua*, Madrasah Madinah yang dipimpin oleh Ubay Ibn Ka'ab dengan memiliki murid-murid seperti Zaid ibn Aslam (w. 130 H), Abu Aliah (w. 90 H), Muhammad Ibn Ka'ab (w. 118), Abdurrahman Ibn Zayd, dan Malik bin an-Nas.

Ketiga, madrasah Irak yang dipimpin oleh Abdullah Ibn Mas'ud yang memiliki murid antara lain ialah Masruq Ibn al-Ajdah (w. 63 H), Qatadah Ibn Da'amah (w. 117 H), Hasan al-Bashri w.

¹⁰¹ Syukran Affani, *Tafsir Al-Qur'an: dalam Sejarah Perkembangannya*, hal. 106-107.

¹⁰² Hasbi Ash-Shiddiqy, *Sejarah Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, hal. 189.

116 H), Murrah al-Hamadani (w. 76), Dhahak Ibn Muzahim (w. 105 H). *Keempat*, madrasah Syam yang memiliki ulama seperti Abdurrahman Ibn Ghanam al-Asy'ari (w. 78), Umar ibn Abdul Aziz (w. 101 H), *kelima*, madrasah Mesir yang memiliki ulama seperti Yazid ibn Abi Habib al-Azdi (w.128 H), dan Abu Kair Murtsid (w. 90 H). *Keenam*, madrasah Yaman dengan ulama seperti Thawus ibn Kaisan al-Yamani (w. 106). Dan Wahab Ibn Munabih (w. 114 H). Dari semua madrasah-madrasah tersebut yang paling populer hanya tiga madrasah yaitu madrasah Ibn Abbas di Makkah dengan ciri khas kekuatan tafsir dan takwilnya, madrasah Ubay ibn Ka'ab di Madinah yang memiliki ciri khas kuatnya periwayatan hadis dan atsar sahabat dan madrasah Ibnu Mas'ud di Irak yang memiliki ciri khas kuat dalam studi naskah dan qiraatnya.¹⁰³

Menurut Mahmud Basuni banyaknya ragam dan varian studi keilmuan dalam aliran tafsir menimbulkan produk tafsir pada masa ini terbagi menjadi beberapa bagian, *pertama*, keterpengaruhannya oleh disiplin ilmu masing-masing gurunya dan mazhab yang dianutnya, *kedua*, mengadopsi riwayat-riwayat *isrâ'iliyyât* (Yahudi dan Nasrani) serta kebudayaan mereka pada saat mereka memeluk agama Islam, *ketiga*, melahirkan banyaknya polemik dikalangan ulama baik terkait fiqih, hadis, qiraat, dan politik.¹⁰⁴

Ulama berbeda pandangan mengenai tafsir yang datang dari para tabi'in, terdapat dua pandangan, golongan pertama mengatakan tidak dapat dijadikan dasar sebagai hujjah, mereka berargumen para tabi'in tidak mendengar langsung dari Nabi berbeda dengan para sahabat yang hidup berdampingan secara langsung dengan Nabi, para tabi'in mereka tidak hadir atau merasakan pada saat turunya ayat Al-Qur'an sehingga bisa saja tafsiran mereka salah, dan kapabilitas tabi'in berbeda dengan kapabilitas sahabat dalam memahami Al-Qur'an. Adapun golongan kedua yang mengatakan bahwa tafsiran tabi'in dapat dijadikan hujjah dengan argumen bahwa para tabi'in mereka belajar langsung dari para sahabat, seperti Mujahid bin Jabr yang telah mengaji Al-Qur'an bersama Ibn Abbas sebanyak tiga kali dengan pembahasan ayat per ayat, begitupun Qatadah bin Di'amah telah belajar Al-Qur'an dengan ayat per ayat. Menyikapi kedua golongan tersebut menurut husein al-Dzahabi tafsir tabi'in dapat dijadikan rujukan dan pegangan selama tafsiran

¹⁰³ Muhammad Abu Syahbah, *Israiliyyat dan Hadis-Hadis Palsu Tafsir Al-Qur'an* diterjemahkan oleh Mujahidin Muhayyan, et.al., dari judul *Isrâ'iliyyât wa Mauduat fi Kitâb Tafsir*, 2019, hal. 58-66.

¹⁰⁴ Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmawan, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutik*, hal. 36-37.

mereka disepakati oleh tabi'in yang lainnya dan jika terdapat keragu-raguan maka lebihbaik ditinggalkan.¹⁰⁵

Kontestasi penafsiran tabi'in begitu marak diperbincangkan oleh ulama-ulama terdahulu disebabkan penafsiran mereka yang tidak bertemu langsung dengan Nabi dan kondisi mereka yang tidak ada pada saat turunya Al-Qur'an. Akan tetapi hemat penulis jikalau semua berpandangan seperti itu maka penafsiran Al-Qur'an tidak akan berkembang keberbagai wilayah sehingga tidak dapat dipahami oleh manusia pada wilayah-wilayah tersebut, oleh sebab itu penafsiran Al-Qur'an harus tetap dikembangkan walau kita tidak bertemu Nabi atau berada pada masa kenabian. Tafsiran pada masa tabi'in tetap dijaga dan diikuti selama apa yang mereka tafsirkan tidak jauh dari masud ayat seperti penafsiran yang dilakukan oleh Mujahid bin Jabir pada surat al-Baqarah/ 2: 65 yaitu:

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ٦٥

Sungguh, kamu benar-benar telah mengetahui orang-orang yang melakukan pelanggaran di antara kamu pada hari Sabat, lalu Kami katakan kepada mereka, "Jadilah kamu kera yang hina!"

Mujahid menafsirkan ayat di atas yang dimaksud orang-orang itu ialah Bani Israil yang pembangkang dan mereka tidak diubah menjadi kera secara fisik akan tetapi hatinya yang diubah menyerupai kera, kera pada ayat tersebut sebuah perumpamaan dari Allah sebagaimana perumpamaan keledai (himar) pada surat al-Jumu'ah/62:5.

مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ٥

Perumpamaan orang-orang yang dibebani tugas mengamalkan Taurat, kemudian tidak mengamalkannya, adalah seperti keledai yang membawa kitab-kitab (tebal tanpa mengerti kandungannya). Sangat buruk perumpamaan kaum yang mendustakan ayat-ayat Allah. Allah tidak memberi petunjuk kepada kaum yang zalim.

Dalam tafsiran lain al-Hasan al-Bashri menafsirkan surat al-Fath/48:29, yaitu:

¹⁰⁵ Syukran Affani, *Tafsir Al-Qur'an: dalam Sejarah Perkembangannya*, hal. 130-131. Lihat juga Muhammad Abu Syahbah, *Israiliyyat dan Hadis-Hadis Palsu Tafsir Al-Qur'an* diterjemahkan oleh Mujahidin Muhayyan, et.al., dari judul *Isrâiliyyât wa Mauduat fi Kitâb Tafsir*, hal. 50.

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا
يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِمَّنْ آتَرَ السُّجُودَ ذَلِكَ.....

٢٩

Nabi Muhammad adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengannya bersikap keras terhadap orang-orang kafir (yang bersikap memusuhi), tetapi berkasih sayang sesama mereka. Kamu melihat mereka rukuk dan sujud mencari karunia Allah dan keridaan-Nya. Pada wajah mereka tampak tanda-tanda bekas sujud (bercahaya).....29.

Menurut Hasan al-Bashri dalam tafsirannya yang dimaksud *walladzîna ma'ahû* ialah sahabat Abu Bakar, *asyiddâ'u 'alal-kuffâri* ialah Umar bin al-Khattab, *ruhamâ'u bainahum* ialah 'utsman bin Affan, *tarâhum rukka'an sujjaday* ialah Ali bin Abi Thalib, *yabtaghûna fadllam minallâhi wa ridlwânan* ialah Thalhah, al-Zubayr, 'Abd al-Rahman, Sa'ad, Sa'id dan Abu Ubaydah, *sîmâhum fî wujûhihim min atsaris-sujûd*, diartikan sebagai wajah-wajah yang dipakai sujud oleh mereka kelak akan berwarna putih dan bersinar pada hari kiamat.¹⁰⁶

c. Tafsir zaman Tadwin (tabiut tabi'in)

Pada pembahasan sebelumnya telah dibahas mengenai periode perkembangan tafsir pada masa Nabi, sahabat dan tabi'in, begitupun telah mengetahui sepaik terjang disetiap periodiknya. Sekarang penulis akan membahas perkembangan tafsir pada masa tadwin atau yang sering dikenal dengan masa pembukuan tafsir dan pemisahan tafsir dari kitab hadis, dalam artian pada masa ini disiplin ilmu tafsir telah berdiri sendiri. Pada masa tadwin ini tafsir telah menyatu dengan ilmu-ilmu pengetahuan lainnya seperti ilmu mantiq, filsafat, teologi, kedokteran, politik dan hukum. Maka nanti pada perkembangannya akan kita dapati berbagai corak dan ragam penafsiran yang dilakukan oleh para ulama pada masa tersebut.

Periode pembukuan tafsir dimulai pasca tabi'in sampai akhir masa dinasti Abasyiyah, diperkirakan sekitar tahun 150 H/782 M sampai tahun 656 H/1258 M. Masa inilah pembukuan tafsir dengan tranformasi dari ilmu pengetahuan lainnya berjalan saling beriringan karna perkembangan Islam dalam dunia pendidikan melesat semakin tinggi.¹⁰⁷ Syukron Affani membagi proses kodifikasi kitab tafsir dari

¹⁰⁶ Syukran Affani, *Tafsir Al-Qur'an: dalam Sejarah Perkembangannya*, hal. 133-134.

¹⁰⁷ M. Zaenal arifin, *Khazanah Ilmu Al-Qur'an*, Tangerang:Yayasan Mesjid At-Taqwa, 2018, hal 455.

era awal sampai pertengahan menjadi 5 bagian, *pertama*, periode riwayat-talaqqi, pada masa ini pengajaran tafsir masih bersifat verbal yang terjadi pada masa Nabi, sahabat dan tabi'in. Masa ini dikenal dengan masa tafsir al-riwayah yaitu penafsiran Al-Qur'an lebih menonjolkan sisi riwayat dari pada bi al-ray (ijtihad). *Kedua*, periode penyatuan kitab hadis dan tafsir, dalam artian pada periode ini pembukuan kitab hadis dan tafsir masih menyatu belum ada pemisahan diantara keduanya. Ulama-ulama yang berhasil mengumpulkan hadis yang berkaitan dengan tafsir antara lain ialah Yazid bin Harun al-Salami (w. 117H), Waki' bin al-Jarrah (w. 197 H), Syu'bah bin al-Hajja (w. 160 H), Sufyan bin Uyaynah (w. 198 H). Adam bin Abi Ilyas (w. 220 H), Akan tetapi tulisan mereka tidak sampai pada generasi kita saat ini.

Ketiga, penulisan kitab tafsir terpisah dari hadis yang ditulis sesuai tertib mushfa (*Tartib mushafi*) ulama yang berjasa pada masa ini ialah Abu Bakar bin Mundzir al-Naysaburi (w. 318 H), Ibn Abi Hatim (w. 327 H), Ibn Majah (w. 273), Ibn Hibba (w. 369 H), Ibn Jarir ath-Thabari (w. 310 H). *Keempat*, penulisan kitab tafsir berdasarkan tertib mushaf akan tetapi berbagai macam keterangan dimasukkan kedalam kitab tafsir, tanpa diteliti sanad termasukpun riwayat-riwayat israiliyat dan riwayat-riwayat yang tak tau asalnya dari mana. *Kelima*, penulisan kitab tafsir secara tertib mushafi dengan mempertimbangkan riwayat serta sanad yang dipakainya dan berusaha mengkompromikan tafsir bergaya bil al-ma'tsur dengan tafsir bi al-ray.¹⁰⁸

Semakin luasnya Islam maka semakin banyak pemahaman dalam menginterpretasikan Al-Qur'an, bersamaan dengan pengkodifikasian secara besar-besaran dibelahan benua lainnya perkembangan tafsir melalui berbagai varian muncul. Dalam masalah akidah terdapat tiga sekte yang melahirkan gaya penafsirannya sendiri, sekte Muktazilah, sekte Sunni dan sekte Syi'ah. Dari kalangan muktazilah muncul tafsir al-Kasyaf an haqaiq at-Tanzil karya dari az-Zamakhshary (w. 1143). dari Sunni lahir kitab Ibn Arabi (w. 1148 H) dengan kitab ahkam Al-Qur'an dan Al-Qurthubi (w. 1275 H), menyusun kitab al-Jami' li al-Ahkam Al-Qur'an. Dari kalangan Syi'ah lahir kitab tafsir karya 'Ali Ibrahim al-Qummi (w. 932 H), dan Muhammad Ibn al-Hasan ath-Thusi (w. 1067 H) dengan tafsir at-Tibyan fi Tafsir Al-Qur'an. Bergeser ke

¹⁰⁸ Syukran Affani, *Tafsir Al-Qur'an: dalam Sejarah Perkembangannya*, hal 137-138.

Persia terdapat kitab tafsir berjudul Tafsir Bahr Mawaj karya Syihab ad-Din ad-Dawlah yang membahas segi linguistik.¹⁰⁹

d. Tafsir zaman modern

Fase keempat ialah fase modern, Istilah modern-kontemporer dalam pengistilahan melahirkan dua perspektif. Pendapat pertama mengistilahkan penamaan masa ini dengan *al-tafsîr al-hadis* yang berarti tafsir modern atau tafsir baru. Al-hadis antonim dari *al-Qadim* yang berarti masa lampau atau klasik sehingga mereka menamakan periodik modern dengan al-tafsir al-hadis. Pendapat kedua mengistilahkan periode kontemporer ini dengan *al-tafsîr al-mu'âshir* yang berarti masa terkini dari era modern, kata *mu'âshir* seakar dengan *'âshara* (sewaktu atau sezaman) sehingga dapat kita artikan bahwa tafsir kontemporer ialah sebuah karya tafsir yang dalam pembuatannya bersamaan dengan sipengkaji karya tafsir tersebut. Dalam penamaannya tidak ada perbedaan secara signifikan, karenanya dua tren tersebut bisa dipakai dalam penyebutan istilah modern. Hemat penulis yang menjadi urgensinya pada periodik ini ialah lahirnya terobosan baru dalam menafsirkan Al-Qur'an baik metode, pendekatan, dan corak sehingga dapat membedakannya dari masa-masa sebelumnya.¹¹⁰

Jika ditinjau dari segi sejarah peradaban Islam maka yang dimaksud dengan masa modern menurut Harun Nasution dimulai sejak tahun 1800 M. Sedangkan jika ditinjau dari Sejarah peradaban Barat masa modern dimulai pada abad 15 M sampai abad 19 M. namun, jika ditinjau dalam konteks Sejarah tafsir maka masa modern diperkirakan dimulai sejak abad 18 M dengan munculnya tokoh-tokoh pemikir Islam seperti Sayyid Ahmad Khan dengan kitabnya berjudul Tafhîm Al-Qur'an, M. Abduh dan muridnya Rasyid Ridha dengan karya mereka berjudul tafsir al-Manar, Maulana Abul Kalam Azad dengan karya tafsirnya berjudul tarjuman Al-Qur'an, Musthafa al-Maraghi dengan tafsirnya berjudul tafsir al-Maraghi.¹¹¹

Husein al-Dzahabi mengidentifikasi masa modern dengan lahirnya sain modern (*'ashar al-nahdhah al-'ilmiyah al-hadisah*) al-Dzahabi sendiri tidak menandai masa modern dengan jelas, akan tetapi diperkirakan sejak abad ke 19 M dengan lahirnya kitab tafsir

¹⁰⁹ Yayan Rahtikawati dan Dadan Rusmawan, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutik* Hal. 41-42.

¹¹⁰ Andi Risa, *Tafsir Modern: Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan Ayat Al-Qur'an*, hal. 17.

¹¹¹ Tinggal Purwanto, *Pengantar Studi tafsir Al-Qur'an: Sejarah, Metodologi dan Aplikasi di Bidang Pendidikan*, hal 34.

seperti *kasyf al-Asrar al-Nuraniyah* karya Muhammad bin Ahmad al-Iskandaria dan Thanthawi Jawhari dengan karyanya yang berjudul tafsir al-jawhari.¹¹²

Tafsir pada masa modern tentu sangat berbeda dengan tafsir pada masa Nabi, sahabat, tabi'in dan tabiut tabiin. Pada masa ini mufasssir telah merekonstruksi arah baru dan orientasi baru dari perkembangan penafsiran, 'Abd al-Majid 'Abd al-Slam al-Muhtasib misalnya membagi orientasi arah tafsir pada masa moder menjadi tiga, *pertama*, *Ittijah salafi* atau sering disebut tafsir salafi, tafsir tersebut berusaha untuk mereaktualisasikan kembali tafsir-tafsir sesudahnya seperti yang ada pada masa pertengahan. *Kedua*, *ittijah aqli tawfiqi* atau tafsir nalar afirmatif, tafsir yang berusaha berkolaborasi dengan peradaban Barat secara rasional, terdapat tiga tokoh menurut al-Muhtasib yang masuk dalam kategori tersebut, ialah Musthafa al-maraghi, M. Abduh dan muridnya Rasyid Ridha. *Ketiga*, *ittijah 'ilmi* atau sering dikenal tafsir saintifik, tafsir yang berusaha mengelaborasi penafsiran dengan penemuan-penemuan ilmiah dan teknologi.¹¹³

Shalah Abd al-fattah Khalidi mengklasifikasikan orientasi tafsir pada masa modern menjadi enam bagian, Tafsir normatif, penafsiran yang dilakukan dengan ayat Al-Qur'an itu sendiri, tafsir rasional, tafsir saintifik, tafsir reformasi sosial kemasyarakatan, tafsir bahasa-sastra dan tafsir dakwah pergerakan.¹¹⁴ Adapun J.J.G Jansen dalam penelitiannya membagi orientasi kitab tafsir modern kedalam tiga kategori, Tafsir ilmi, tafsir adabi lughawi, tafsir ijtima'i sebuah tafsir yang berlandaskan hal-hal praktis pada masyarakat.¹¹⁵

Pada masa modern saat ini perkembangan mengenai kedudukan tafsir modern dan kontemporer semakin marak dinarasikan dan digaungkan, perbedaan paradigma tidak dapat terelakan yang timbul dari latar belakang pengkaji ilmu Al-Qur'an dan tafsir, dalam penentuan konsep, klasifikasi dan karakteristiknya pun berbeda-beda. Menurut Abdul Mustaqim ada beberapa karakteristik dari tafsir modern-kontemporer yang menonjol, *pertama*, Menjadikan Al-Qur'an sebagai sebuah kitab petunjuk, yang dimaksud dengan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk ialah isi dan kontennya dapat

¹¹² Syukran Affani, *Tafsir Al-Qur'an: dalam Sejarah Perkembangannya*, hal. 14.

¹¹³ Syukran Affani, *Tafsir Al-Qur'an: dalam Sejarah Perkembangannya*, hal. 186.

¹¹⁴ Shalah 'Abd al-fattah Khalidi, *Ta'rif al-Darisin bi Manahij al-Mufasssirin*, Damaskus: Dar al-Qalam, 2008, hal. 566-568.

¹¹⁵ J.J.G Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Hairussalim dan Syarif Hidayatullah dari judul *The Interpretation of the Koran in Modern*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997, hal. 123.

difungsikan dalam kehidupan manusia secara universal. Paradigma ini lahir dari M. Abduh yang merasa bahwa tafsir-tafsir klasik hanya sibuk dalam mempertahankan ideologi dari sang mufassir sehingga fungsi dari diturunkannya Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk hilang dari perhelatan dakwah Al-Qur'an. *Kedua*, Bernuansa hermeneutis, tafsir era modern sangat berbeda dengan tafsir pada era klasik dan pertengahan, era modern lebih menonjolkan sisi hermeutik dengan memperhatikan epistemologi dan metodologis baru. Hermeneutik semakin digandrungi oleh pengkaji tafsir era modern-kontemporer, eksistensinya semakin dirasakan, dan dimanfaatkan dalam tataran praktis.

Ketiga, pendekatan kontekstual dan berorientasi pada spirit Al-Qur'an, dalam pandangan tafsir terdapat beberapa cara pandang dalam melihat interpretasi teks, tekstual, kontekstual dan isyari (makna batin), adapun pendekatan tafsir kontekstual ialah sebuah pendekatan yang berkembang secara signifikan pada masa modern dengan meninjau ulang konteks historis, sosial, budaya, dan situasi saat teks tersebut diturunkan atau ditulis dan berusaha memadukan tafsir dengan disiplin keilmuan modern, seperti ilmu filsafat bahasa, semiotik, semantik, antropologis, sosiologi, dan sains.¹¹⁶ Pendekatan tafsir tersebut mendapat ruang yang begitu besar pada cendekiawan muslim di zaman modern ini, dengan spirit progresif mereka berusaha menjembatani antara ajaran agama dengan realitas modern sehingga Islam tetap relevan dan aplikatif pada kehidupan sehari-hari.

Keempat, selalu menjaga sisi keilmiahannya, kritis dan non-sektarian, klasifikasi karakteristik terakhir dari tafsir era modern-kontemporer senantiasa bersifat ilmiah, kritis, dan tidak bertempu pada golongan serta sekte masing-masing kelompok. Sebuah produk tafsir dikatakan ilmiah jika konsisten dalam penggunaan metodologi dan terbuka untuk menerima kritik dari mimbar akademik, produk tafsir dikatakan kritis jika mampu membongkar pesan-pesan yang disuguhkan oleh sang mufassir, dan dikatakan non-sektarian jika konten dan isi tafsirnya tidak mengedepankan pandangan kelompoknya sehingga terkesan subjektif dalam menafsirkan Al-Qur'an. Penafsiran yang benar terkait dengan hal tersebut ialah sang mufassir dapat menyuguhkan penafsiran yang terseksi dari berbagai pandangan dan disiplin keilmuan sehingga dapat melahirkan sebuah tafsiran yang objektif.¹¹⁷

¹¹⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Modern*, hal. 63.

¹¹⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Modern*, hal. 68-66.

Dengan adanya pandangan baru dalam dunia tafsir diharapkan dapat melahirkan metodologi yang selaras dengan Islam. Metodologi yang lahir pada abad modern tidak semuanya dapat diterima secara langsung, banyak juga yang menolak akan kehadiran metodologi tafsir baru pada periode tersebut, dikarenakan metode yang disuguhkan dapat merombak sendi-sendi dan nilai-nilai Islam. Oleh sebab itu harus ada pengkajian yang mendalam pada saat melahirkan sebuah metode atau teori interpretasi tafsir sehingga tafsir yang lahir bersifat fungsional dan praktis dalam menjelaskan permasalahan-permasalahan yang terjadi dalam tatanan sosial masyarakat. Terdapat sebuah adagium yang memandang bahwa penafsiran harus terus dikembangkan dan tidak boleh diberhentikan, adagium *shalih li kulli zaman wa makan* membawa angin segar bagi para pengkaji Al-Qur'an zaman modern-kontemporer, bagaimana tidak, asumsi tersebut memberi jawaban bahwa Al-Qur'an akan tetap ditafsirkan dan dapat menjawab problem-problem sosial keagamaan dan kebudayaan pada masa modern-kontemporer tersebut.¹¹⁸

4. Epistemologi kitab tafsir dan tipologi tafsir

Berbicara mengenai epistemologi maka kita akan masuk pada studi Barat yang menawarkan sudut pandang baru dalam dunia keilmuan, Barat telah berhasil menyumbang pengetahuan yang begitu banyak dan besar dengan melahirkan struktur keilmuan dasar sehingga dapat membuka ruang seseorang dalam berfikir secara rasional, sistematis dan kritis. Dalam filsafat terdapat tiga struktur keilmuan dasar yaitu ontologi, epistemologi, dan aksiologi.

Struktur pertama ialah ontologi yang membahas mengenai hakikat yang ada atau realitas yang ada. Epistemologi berbicara mengenai kebenaran ilmu pengetahuan, yang didalamnya terdapat dasar-dasar pengetahuan, karakter pengetahuan, metode pengetahuan, sumber pengetahuan, luas pengetahuan, batasan pengetahuan dan validitas pengetahuan. Aksiologi mengkaji tentang nilai-nilai (etika, estetika, dan religi) yang dilahirkan dari pengetahuan tersebut sehingga dapat diterapkan secara praktis dan dinamis. Secara sederhana dalam pandangan filsafat ontologi ialah filsafat yang mengkaji tentang yang ada, epistemologi ialah cara pembuktian mengetahui yang ada dalam filsafat, aksiologi ialah filsafat yang berusaha menilai yang ada tersebut.¹¹⁹

¹¹⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Modern*, hal. 54.

¹¹⁹ Darwis A. *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Perspektif Barat dan Islam*, Aceh: Bandar Publishing, 2019. hal. 11-12.

Seiring berjalannya waktu ilmu pengetahuan semakin berkembang pesat dan diterima oleh berbagai kalangan, kalangan muslim misalnya mulai mengadopsi pemikiran dan konsep yang ditawarkan oleh Barat dalam mengetahui dan memperoleh ilmu pengetahuan. Pengetahuan mengenai ontologi (yang ada), epistemologi (sumber pengetahuan) dan aksiologi (nilai dari pengetahuan) kini mulai masuk dalam ranah tafsir Al-Qur'an, kehadirannya semakin diterima dengan memperjelas arah tafsir. Tafsir dalam paradigma ontologi akan berbicara mengenai hakikat eksistensi, realitas dan kategori keberadaan tafsir itu sendiri, tafsir mengenai epistemologi akan mengkaji mengenai sumber, ciri-ciri, karakter, metode, dan validitas tafsir, dan aksiologis akan berbicara mengenai nilai-nilai etis yang terdapat dalam tafsir.

Ketiga aspek di atas saling terikat satu dengan yang lainnya dalam memahami Al-Qur'an secara komprehensif. Pendekatan yang seimbang terhadap ontologi, epistemologi, dan aksiologi dalam tafsir akan membantu para mufassir (penafsir) dalam memberikan penafsiran yang lebih mendalam dan kontekstual. Pendekatan seperti ini mendapat tempat begitu luas dalam paradigma tafsir modern-kontemporer seperti Muin Salim seorang pemikir Islam dan pengkaji Al-Qur'an yang telah menerbitkan bukunya yang berjudul "beberapa aspek metodologi tafsir Al-Qur'an" yang didalamnya terdapat penjelasan mengenai filsafat ilmu (ontologi, epistemologi, dan aksiologi) tafsir Al-Qur'an.¹²⁰

Dalam penelitian ini penulis akan membahas mengenai epistemologi tafsir, epistemologi tafsir berdasarkan penjelasan di atas maka akan membahas mengenai sumber, metode, validitas penafsiran, dan karakteristik serta tujuan penafsiran tersebut. Abdul Mustaqim dalam bukunya epistemologi tafsir modern dengan menggunakan teori *the history of idea of Qur'anic interpretation* membagi epistemologi tafsir menjadi 3 (tiga) bagian yaitu: tafsir era formatif dengan menggunakan nalar quasi-kritis, tafsir era afirmatif dengan menggunakan nalar ideologis, tafsir era reformatif dengan menggunakan nalar kritis.¹²¹ penulis akan menguraikan epistemologi tafsir berdasarkan alurnya beserta rincian sumber, metode, validitas dan karakter serta tujuan dari setiap pembagian epistemik tersebut.

a. Epistemologi tafsir era formatif dengan menggunakan nalar quasi-kritis

Bagi Abdul Mustaqim yang dimaksud dengan era formatif dengan nalar quasi kritis ialah sebuah cara pandang yang belum atau tidak didominasi peran akal (rasio) dalam menginterpretasi Al-

¹²⁰ Wardani, *Trand Perkembangan Pemikiran Modern: Metodologi Tafsir Al-Qur'an di Indonesia*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Yogyakarta, 2017, Hal. 43.

¹²¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Modern*, hal. 34.

Qur'an dan belum lahirnya tradisi kritis dalam mengkaji sesuatu. Baginya ciri khas dari berfikir nalar quasi-kritis ialah *pertama*, menjunjung tinggi nilai ketokohan seseorang, pada masa tersebut ketokohan dipandang memiliki power yang besar dalam mengatasi segala perkara, seperti pada masa Nabi ketokohan Nabi sangat dikagumi dan didengar oleh para sahabat, begitupun pada masa sahabat dan tabi'in yang selalu patuh pada sahabat dan tabi'in yang lebih tua atau memiliki power yang besar dalam komunitasnya, *kedua*, kurang adanya rasa kritisisme pada saat menerima sebuah interpretasi, interpretasi yang dilakukan berangkat dari hal-hal yang abstrak-metafisis sehingga sering memandang sebelah perkara yang konkrit-realistis, dari pandangan tersebut Al-Qur'an sering digunakan sebagai subjek bukan sebagai objek, dan juga dominan pemikiran yang dipakai pada saat itu bersandar pada pemikiran deduktif bukan induktif, sehingga merupakan hal yang wajar jika zaman tersebut didominasi oleh penafsiran *ar-riwayah* bukan *ar-ra'yi*.

Abdul Mustaqim berhasil merumuskan struktur dasar dari epistemologi tafsir era formatif dengan menggunakan nalar quasi-kritis, dalam perumusannya terdapat beberapa dasar epistemik penting beserta spektrumnya. Epistemik pertama dari segi sumber penafsiran ialah pada masa tersebut penggunaan rujukan atau sumber tafsir lebih didominasi oleh Al-Qur'an, al-hadis, Qiraat, perkataan serta ijtihad dari sahabat, tabi'in, dan tabiut tabi'in, cerita *isrâiliyyât*, dan syair-syair jahiliyah. Epistemik kedua dari segi metode penafsiran merujuk pada *bi ar-riwayah* (deduktif) dan disampaikan secara lisan (oral) dengan sedikit analisi yang tertuang dalam kaidah-kaidah kebahasaan saja. Epistemik ketiga dari segi validitas penafsiran, dalam menjaga serta membentuk sebuah kebenaran dalam tafsir pada masa ini berlandaskan pada shahih dan tidaknya sebuah sanad dan matan dari sebuah periwayatan dan adanya kesesuaian hasil penafsiran dengan kaidah kebahasaan serta hadis yang shahih. Epistemik keempat meliputi karakteristik dan tujuan penafsiran, karakteristiknya ialah sangatlah sedikit tradisi dan budaya kritisisme yang lahir, penafsirannya masi bersifat ijmali (global), praktis dan implementatif. Adapun tujuannya ialah hanya berusaha memahami makna serta teks Al-Qur'an di pandang sebagai subjek dan mufassir sebagai objeknya.¹²²

Perumusan sumber sebenarnya dilakukan juga oleh beberapa pengkaji Al-Qur'an dan tafsir, sebagaimana yang dilakukan oleh

¹²² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Modern*, hal. 45.

Husayn az-Dzahabi dalam bukunya Ilmu tafsir yang memetakan sumber penafsiran pada periode tersebut sebagai Al-Qur'an, sunnah Nabi baik *qauliyah*, *fi'liyah*, dan *taqririyyah*, ijtihad dan istinbath hukum, serta cerita dari kaum Yahudi dan Nasrani (israiliyyat).¹²³ Ma'mun Mu'min memberi kategori sumber penafsiran pada masa tersebut dengan merujuk pada ayat-ayat Al-Qur'an itu sendiri, riwayat yang datang dari Rasul dan diteruskan oleh sahabat, apa yang datang dari Ahl kitab (Yahudi dan Nasrani), dan ijtihad yang mereka miliki.¹²⁴

Sejatinya pemetaan seperti ini banyak dilakukan oleh para pengkaji Al-Qur'an dan tafsir, akan tetapi hemat penulis pemetaan dalam perumusan epistemologi tafsir masa era formatif nalar quasi-kritis (masa-masa awal) yang sangat jelas dan lugas ialah apa yang dilakukan oleh Abdul Mustaqim.

b. Epistemologi tafsir era afirmatif dengan menggunakan nalar ideologis

Setelah era formatif berlalu dan memasuki era afirmatif maka akan kita dapati perkembangan tafsir yang mulai tersebar luas dengan berbagai corak dan ideologis yang mewarnai setiap kitab tafsir. Dalam masa afirmatif setidaknya terdapat dua indikator besar yang mendukung perkembangan tafsir pada era tersebut. *pertama*, penafsiran Al-Qur'an berlatar belakang ideologis mufasssir, maksudnya ialah Al-Qur'an ditafsirkan berdasarkan sumber kepercayaan dan ideologi serta mazhab yang mereka yakini, dalam periode tersebut terdapat beberapa sekte yang sangat menonjolkan sisi ideologisnya dalam disiplin ilmu tafsir, seperti sekte Sunni, Syiah, Muktazilah dan Suffi. Para mufasssir dari setiap golongan selalu mengedepankan pemahaman dan mazhab mereka serta terkadang terjadi perdebatan antar golongan. *Kedua*, adanya integrasi tafsir dengan keilmuan lainnya, pada perkembangan tafsir era ini mulai masuk kejayaan Islam dari segi keilmuan sehingga disiplin ilmu tafsir dapat disatukan dengan pendekatan lainnya, seperti pendekatan tasawuf, falsafi, politis, saintifik klasik, dan linguistik.¹²⁵

Adapun struktur dasar epistemologi tafsir era afirmatif dengan nalar ideologis yang ditawarkan oleh Abdul Mustaqim terbagi

¹²³ Husayn az-Dzahabi, *Tafsir Al-Qur'an: sebuah Pengantar*, diterjemahkan oleh M. Nur Prabowo dari judul *Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016. hal 22-25.

¹²⁴ Ma'mun Mu'min, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2016, hal. 62.

¹²⁵ Syukron Affani, *Tafsir Al-Qur'an: dalam Sejarah Perkembangannya*, hal. 139-145.

menjadi empat bagian beserta spektrumnya, epistemik pertama dari segi sumber penafsiran, sumber penafsiran yang dipakainya tidak terlalu berbeda jauh dengan era sebelumnya yaitu Al-Qur'an, hadis Nabi, ijtihad menggunakan akal (rasio) dan yang terpenting dalam periode ini dominasi peran akal (rasio) dari pada Al-Qur'an dan Hadis Nabi, menambah teori-teori keilmuan lainnya, epistemik kedua dari segi metode penafsiran, metode pada periode ini bi ar-ra'yi, deduktif dan tahlili, tak lupa juga sisi kebahasaan yang ditonjolkan dengan berusaha menyesuaikan disiplin ilmu sang mufassir, epistemik selanjutnya mengenai validitas penafsiran, penentuan kebenaran data dalam sebuah tafsir bersandar pada kepentingan penguasa, mazhab dan latar belakang keilmuan mufassir. Epistemik terakhir dari segi karakteristik dan tujuan penafsiran, penafsiran pada fase ini berkarakter ideologis, berbau sektarian, atomistik, repertatif, dan adanya pemaksaan konsep selain Al-Qur'an, dan penafsiran yang dilakukan bertujuan untuk membenarkan pandangan kelompok serta golongan mereka sendiri.¹²⁶

Tafsir era afirmatif (pertengahan) ini sangat didominasi oleh peran mazhab dari setiap mufassir yang hidup pada zaman tersebut, belum juga dari segi keilmuan yang mereka tekuni sehingga produk dari tafsirnya berlandaskan ideologi dan disiplin keilmuan yang mereka tekuni. Al-fara misalnya dengan ideologi muktazilah dan menekuni ilmu bahasa maka tafsirnya bercorak bahasa serta lebih menonjolkan sisi kemuktizalahannya, dalam hal ini sama seperti dengan az-Zamakhshari seorang sastra bahasa yang berideologi Muktazilah yang selalu memenangkan pandangan kelompoknya, dari sisi lain lahir Ibn Jarir ath-Thabari seorang sejarawan muslim yang berideologi Sunni, dengan tafsir lengkapnya memenuhi semua penjelasan tafsir. Adapun dari segi fikih lahir al-Kiya al-harasi dengan mazhab Syafi'i, dalam tasawuf muncul al-Qurthubi dan Ibnu Arabi dengan teori wahdatul wujudnya, dari kalangan Syi'ah lahir Mulla Muhsin al-rasyi, Abu Ali at-Tabarsi, dan al-Syaukani dari Syi'ah Zaidiyah. Lahirnya sekte-sekte dan adanya berbagai disiplin ilmu dari setiap mufassir selain memperkeruh penafsiran Al-Qur'an dengan ideologi masing-masing ternyata ada sisi positifnya yang menandakan bahwa Al-Qur'an harus bisa dipahami dari berbagai sisi sehingga ia dapat menjadi petunjuk dan pedoman bagi segenap kalangan manusia.¹²⁷

¹²⁶ Abdul Mustaqi, *Epistemologi Tafsir Modern*, hal. 51.

¹²⁷ Mawardi, "Subjektivitas dalam Penafsiran Al-Qur'an Fenomena Tafsir Bercorak Sektarian," dalam *jurnal at-tibyan* Vol. 3 No. 1 Tahun 2018, hal. 129.

c. Epistemologi tafsir era reformatif dengan menggunakan nalar kritis

Fase yang ketiga masuk babak baru dari perjalanan pembukuan kitab tafsir dan perkembangan berbagai epistemologinya, memasuki era yang benar-benar membuka pintu dan ruang ijtihad sebesar-besarnya dan mengelaborasinya dengan keilmuan yang lain secara konsisten dan disiplin. Era reformatif dikenal juga dengan era modern-kontemporer yang mana perkembangan tafsir pada era tersebut mulai menemukan jalan baru dalam perkembangannya, dipenuhi dengan berbagai corak, metode dan pendekatan baru dalam memahami Al-Qur'an.

Pembabakan baru ini dimulai pada era pemikiran dari Sayyid Ahmd Khan dan Muhammad Abduh, keduanya berhasil menemukan titik permasalahan yang dihadapi oleh kaum muslimin pada saat itu mengenai stagnasi dalam perkembangan ilmu keislaman lebih khusus terkait perkembangan penafsiran Al-Qur'an yang masih bertumpu pada pandangan golongan, mazhab, dan berbau sektarian. Bagi keduanya penafsiran Al-Qur'an tidak akan berkembang jika masih mengikuti alur penafsiran dan pemikiran dari ulama terdahulu, yang selalu menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan kehendak dan berdasarkan mazhabnya, Al-Qur'an akan menjadi petunjuk dan ilmu jika seorang mufassir berhasil menggali pesan yang terkandung di dalamnya dengan berbagai pendekatan disiplin ilmu sehingga Al-Qur'an dapat dipahami oleh berbagai golongan. Pemikiran mereka diikuti oleh para cendekiawan muslim modern seperti Muhammad Syahrur, Hasan Hanafi, Muhammad Arkoun, Fazlu Rahman, para tokoh tersebut berhasil merumuskan metode berfikir baru mereka dalam melihat perkembangan tafsir era dahulu sehingga melahirkan metode kritis dalam memahami Al-Qur'an.¹²⁸

Abdul Mustaqim memandang bahwa ada beberapa hal yang harus disadari oleh mufassir pada babak baru ini terkait langkah-langkah metodologisnya, Baginya merupakan sebuah keniscayaan dalam perkembangan ilmu pengetahuan yang didalamnya terdapat ilmu tafsir harus memiliki asumsi metodologis sehingga dapat menggambarkan perkembangan arah tafsir pada era modern-kontemporer tersebut, ia merumuskan terdapat tiga asumsi metodologis yang ditawarkan oleh paradigma tafsir kontempore, *pertama*, Al-Qur'an memiliki sifat *shalih likulli zaman wa makan*, asumsi tersebut dikembangkan dari sebuah adagium bahwa Al-Qur'an harus ditafsirkan sesuai tuntutan zaman dengan memperhatikan sisi keuniversalnya, karena Al-Qur'an bukan

¹²⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Modern*, hal. 52.

hanya diperuntukkan bagi kaum Arab saja, akan tetapi isinya untuk seluruh umat di dunia sehingga penafsirannya memperhatikan sisi tempat dimana sang mufassir tersebut diam atau tinggal, karena boleh jadi terdapat beberapa permasalahan yang sama terjadi pada dua negara muslim akan tetapi cara penyelesaiannya mungkin saja berbeda dan tidak harus sama disebabkan perbedaan tempat, waktu, dan budaya yang mengitarinya. Implikasi dari asumsi tersebut ialah penafsiran Al-Qur'an akan terus berkembang, dan akan ditafsir secara terus-menerus serta tafsirannya diharapkan dapat menjawab berbagai permasalahan-permasalahan pada zaman sekarang.

Kedua, teks Al-Qur'an yang statis dan konteks yang dinamis, teks Al-Qur'an bersifat statis dalam artian tidak ada penambahan teks baru atau ayat baru dalam Al-Qur'an, semuanya telah selesai diturunkan sejak kewafatan Nabi dan telah dibukukan pada zaman sahabat, sehingga telah disepakati bahwa Al-Qur'an tidak lagi turun dan teksnya telah selesai dibukukan secara keseluruhan. Dengan teks yang terbatas dan konteks yang tidak terbatas membuat para mufassir harus ekstra dalam menyelesaikan persoalan-persoalan yang berkembang setiap zamannya dengan berlandaskan pada Al-Qur'an, oleh sebab itu dalam perkembangannya dibutuhkan metode dan pendekatan baru dalam menafsirkan Al-Qur'an, Fazlur Rahman misalnya, seorang pemikir muslim era modern yang berhasil menawarkan metode *double movement*nya dalam menginterpretasikan Al-Qur'an, cara kerja metodenya dengan mencari idea moral apa yang terkandung dibalik teks dengan memperhatikan sosio-historinya setelah itu ditarik kemasa sekarang dan dikembangkan untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang terjadi pada masa saat ini.

Ketiga, hasil penafsiran bersifat relatif dan tentatif, relatif yang dimaksudkan disini ialah sebuah hasil penafsiran yang bergantung pada *prior text* atau horizon dari sang mufassir, entah itu dari segi keilmuan, konteks sosial, budaya, politik dan kepentingan serta tujuan mufassir. Adapun yang dimaksud dengan tentatif ialah hasil penafsiran bersifat sementara dan dapat berubah kapan saja dengan adanya penafsiran baru atau perspektif baru yang merevisi tafsiran lama, dengan demikian hasil penafsiran tidaklah dianggap sebagai tafsiran yang final akan tetapi masih terbuka untuk selalu direvisi dan dievaluasi ulang. Dengan demikian hasil dari sebuah penafsiran terkadang tidaklah sama tergantung *prior text* atau *horizon* dari sang mufassir dan juga hasil penafsiran selalu berkembang serta dapat menghasilkan makna atau arti baru sebagai pemecah masalah dalam

segala konteks.¹²⁹ Jika ditinjau kembali maka yang paling berperan dalam menghasilkan penafsiran baru ialah apa yang datang dan dibawa dari horizon sang mufassir.¹³⁰

Padangan atau asumsi metodologis Abdul Mustaqim dapat menggambarkan struktur epistemologi tafsir era reformatif dengan nalar kritis, struktur pertama terkait sumber penafsiran ialah Al-Qur'an, sedikitnya pemakaian hadis atau merujuk padanya sangatlah minim, realitas-akal yang berdialog secara sirkular dan fungsional, Al-Qur'an dan mufassir diposisikan sebagai objek dan subjek. Epistemik kedua dari segi metode dan pendekatan, penafsirannya bersifat interdisipliner baik tematik, linguistik dan hermeneutik dengan mencoba memadukan pendekatan historis, antropologis, sosiologis, sains, semantik, dan berbagai disiplin ilmu yang melekat pada sang mufassir. Epistemik ketiga dari segi validitas penafsiran dapat diperoleh dari konsistensi hasil penafsiran dengan proporsinya sebelumnya, relevansi penafsiran dengan fakta empiris, penafsiran yang dilakukan diharapkan sebagai solusi dan sejalan dengan kepentingan umat. Epistemik keempat dari segi karakteristik dan tujuannya ialah adanya sikap kritis dari mufassir, adanya transformatif penafsiran, penafsiran yang dilakukan harus menjadi solusi (solotif bagi umat), dan penafsirannya tidak berlandaskan satu ideologi atau sekte tertentu (non-idealis), berhasil mengidentifikasi "ruh" atau ideal moral dari Al-Qur'an, dan penafsirannya bertujuan untuk transformasi sosial.¹³¹

Tipologi penafsir dan tafsir ialah perumusan klasifikasi paradigma tafsir baik dari segi objektivitas atau subjektivitasnya dan tipe tafsir dari segi pendekatan dan paradigmanya. Syukron Affani menjelaskan tipologi penafsir dalam karyanya dengan merujuk pada klasifikasi yang disampaikan oleh Abu Hamid al-Ghazali, al-Syatibi, dan Syahiron Samsudin. Adapun tipologi tafsir merujuk pada Ignaz Goldziher, Hasan Hanafi, Amina Wadud, Muhammad Abduh dengan muridnya Rasyid Ridha dan Komarudin Hidayat.¹³²

Tipologi penafsir pertama Abu Hamid al-Ghazali membagi aliran tipologi tafsir menjadi lima bagian, *pertama*, aliran tekstual ekstrem, kelompok yang memandang bahwa penafsiran hanya berdasarkan teks lahiriahnya saja. *Kedua*, rasionalis ekstrem, golongan yang memakai peran akal (rasio) yang berlebihan dalam menafsirkan teks. *Ketiga*,

¹²⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Modern*, hal. 53-58.

¹³⁰ Horizon merupakan sebuah konsep dalam hermeneutika yang dikembangkan oleh Gadamer. Lihat F. Budiman Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: Pt Kanisius, 2022, hal. 180.

¹³¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Modern*, hal. 84.

¹³² Syukron Affani, *Tafsir Al-Qur'an: dalam Sejarah Perkembangannya*, hal. 15.

rasionalis progresif, kelompok yang mengikuti peran akal jika pemahaman teks berbenturan dengan akal (rasio) mereka, hamper mirip dengan golongan kedua. *Keempat*, tekstualis progresif, mereka berusaha berpedoman pada teks dan lahiriahnya sebagai pijakan, jika terdapat teks yang bertentangan dengan nalar mereka enggan membahasnya atau mengkritiknya. *Kelima*, moderat, golongan yang berusaha mencari jalan Tengah (mengkompromikan) antar teks dan rasionalitas.

Asy-Syatibi membagi tipologi penafsir menjadi empat bagian, *pertama*, hyper-tekstual yang berpedoman pada lahiriah teksnya sajah, mereka meyakini bahwa Al-Qur'an merupakan kehendak Allah dan tidak usah dijelaskan atau didalami sehingga mereka hanya fokus pada dhahir ayatnya sajah. *Kedua*, anti-tekstual, golongan yang berkeyakinan bahwa kehendak Allah tidak terletak pada teks akan tetapi berjalan dengan semua yang berhubungan teks tersebut, golongan ini merupakan anti tesis golongan pertama. *Ketiga*, semi-tekstual, kelompok yang mendewakan peran akal (rasio) sehingga memandang bahwa Al-Qur'an hanya akan dimengerti jika memiliki makna logisnya. *Keempat*, kontekstual, salah satu golongan yang berusaha memadukan antara teks dan konteks untuk mendapatkan penafsiran yang komprhensif.

Syahiron Samsudin membagi tipologi penafsir menjadi tiga golongan, *pertama*, quasi-objektivis tradisioalis, penafsiran Al-Qur'an harus dilakukan secara objektif dengan sesuai dengan pada saat turunnya, jadi pandangan seperti ini ingin Al-Qur'an dipahami dan diaplikasikan sebagaimana pada zaman Nabi. *Kedua*, Quasi-objektivis modernis, golongan tersebut tidak jauh berbeda dengan golongan awal, pada golongan ini mereka berusaha menggali makna asal dan memandang hanya sebagai pijakan awal untuk dicari makna yang relevan dengan masa kini, *ketiga*, subjektivis, golongan yang berpendapat bahwa penafsiran Al-Qur'an tidak akan final dan tidak akan dapat menemukan sebuah penafsiran yang objektif, dengan kata lain golongan ini memandang bahwa setiap penafsiran pasti bersifat subjektif dan bersifat relativisme sesuai dengan horizon si penafsir.¹³³

Adapun tipologi tafsir pertama ialah Ignaz Goldziher, ia merumuskan perkembangan tafsir ke dalam lima bagian, tafsir berdasarkan keterangan dari Nabi dan sahabat, tafsir teologis-dogmatis, tafsir mistik, tafsir hukum sektarian, tafsir cara pandang Islam modern.

¹³³ Syukron Affani, *Tafsir Al-Qur'an: dalam Sejarah Perkembangannya*, hal. 15-20. Lihat juga Syahiron Samsudin, "Tipologi dan Proyeksi Penafsiran Modern terhadap Al-Qur'an," dalam *Jurnal ilmu-ilmu Al-Qur'an dan hadis*, Vol. 8 N0. 2 Tahun 2017, hal 198-200.

Hasan Hanafi membagi perkembangan tafsir menjadi tiga kelompok dengan merujuk pada kondisi sosial masyarakat, *pertama*, tafsir kelas atas (elite) borjuis, tafsir yang mementingkan dan mempertahankan struktur sosial kaum borjuis semata. *Kedua*, tafsir kelas menengah, tafsir yang berusaha menjaga tatanan sosial dengan damai. *Ketiga*, tafsir kelas bawah proletari, tafsir yang bersifat protektif terhadap segolongan orang yang tertindas oleh kaum atas. Amina Wadud membagi tipologi dari segi gender menjadi tiga bagian, pertama, tafsir tradisional, kedua, tafsir reaktif, ketiga tafsir holistic dan keempat tafsir.

Pandangan tipologi lainnya diusung oleh Komarudin Hidayat yang memandang tipologi tafsir berdasarkan teks Al-Qur'an, ia membagi tipologi tafsir menjadi empat bagian, pertama, ayat yang ditafsirkan harus mendapatkan kesimpulan akhir, yaitu benar atau salah. *Kedua*, lahirnya makna baru dari hasil penafsiran (makna tersirat) yang menyempurnakan makna lahir atau mengganti makna lahir tersebut. *Ketiga*, sebuah penafsiran yang reproduktif dari suatu ayat, *keempat*, penafsiran berlandaskan tekstualis dan menconca melahirkan makna baru yang mana makna tersebut tidak bertabrakan dengan makna tekstualnya.¹³⁴

C. Realitas dan Fenomena *Isrâ'iliyyât* dalam Kitab Tafsir Klasik, dan Modern

Adanya *isrâ'iliyyât* dalam kitab tafsir tidak dapat dielakkan lagi, begitu banyak kisah-kisah *isrâ'iliyyât* yang dikutip oleh para mufassir klasik dan modern dalam menguraikan tafsir mereka. Walaupun kehadirannya masih menjadi perdebatan diantara golongan ulama, sebagian ada yang menyetujui *isrâ'iliyyât* dijadikan sumber penafsiran dan sebagian lainnya menolak untuk dijadikan sebagai salah satu sumber penafsiran dalam Al-Qur'an. Fenomena adanya *isrâ'iliyyât* dalam studi tafsir harus direspon dengan bijak oleh para mufassir dan pengkaji ilmu tafsir terkait keberadaanya apakah dia dapat diverifikasi kebenarannya atautkah tidak, sehingga apa yang dimasukkan ke dalam kitab tafsir dapat dikonsumsi oleh kaum muslimin dan tidak menjadi sebuah berita bohong yang mengitari pemahaman mereka.

Posisi *isrâ'iliyyât* dalam kitab tafsir dapat dipandang menjadi tiga bagian, *isrâ'iliyyât* yang sejalan dengan Islam dan ini dapat diterima, *isrâ'iliyyât* yang tidak sejalan dengan Islam dan ini harus dihilangkan, dan *isrâ'iliyyât* yang didiamkan sampai ada dalil yang mengingkarinya atau menyetujuinya. Jika diperhatikan dalam kitab-kitab tafsir klasik maupun

¹³⁴ Syukron Affani, *Tafsir Al-Qur'an: dalam Sejarah Perkembangannya*, hal. 21-28.

modern maka akan kita dapati ketiga klasifikasi *isrâiliyyât* di atas dalam berbagai kitab tafsir, dalam melihat fenomena tersebut penulis akan menguraikan beberapa kitab tafsir yang masih memasukkan *isrâiliyyât*. Penulis akan membaginya menjadi dua kategori, kategori pertama *isrâiliyyât* dalam kitab tafsir klasik, dan kategori kedua *isrâiliyyât* dalam kitab tafsir modern.

1. *Isrâiliyyât* dalam kitab tafsir klasik

Terkait hal ini penulis akan menguraikan beberapa tafsir klasik yang terdapat riwayat-riwayat *isrâiliyyât*, Adapun kitab tafsir dan mufasssirnnya sebagai berikut:

a. Kitab tafsir *Jami' al-Bayan fi tafsir Al-Qur'an* (Imam ath-Thabari)

Imam ath-Thabari nama aslinya ialah Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir Ibn Yazid Ibn Katsir Ibn Ghalib al-Thabari, seorang ulama muslim besar yang paham akan berbagai disiplin keilmuan muslim seperti tafsir, fiqh, Sejarah dan hadis. Ia lahir pada tahun 224 H dan wafat pada tahun 310 H. ia berhasil membukukan sebuah kitab tafsir yang diberi nama *jami' al-bayan fi tafsir Al-Qur'an*, kitab tafsirnya berjumlah tiga puluh (30) juz dan termasuk kitab tafsir terlengkap serta yang tertua saat ini.¹³⁵ Sumber penafsiran dalam kitabnya memakai *bi al-ma'tsur* dengan merujuk pada Al-Qur'an itu sendiri serta perkataan Nabi, sahabat dan Tabi'in, dan kitab tafsirnya memakai metode tahlili serta corak dalam tafsirnya lebih condong kepada kebahasaan dan fikih walaupun kebahasaan lebih dominan disetiap tafsirannya.¹³⁶ Walaupun ia terkenal sebagai ulama besar dalam bidang tafsir dan sejarah akan tetapi dalam kitab tafsirnya masih terdapat kisah-kisah *isrâiliyyât* yang bertentangan dengan Islam, pada saat ia menafsirkan Surat Al-A'raf/7:150.

وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي ۖ أَعَجَلْتُمْ
أَمْرَ رَبِّكُمْ ۖ وَالْقَىٰ الْأَلْوَابَ ۖ وَآخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ ۚ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّوْنِي
وَكَادُوا يَفْقُلُونَنِي ۖ فَلَا تَشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا ۝ ١٥٠

Ketika Musa kembali kepada kaumnya dalam keadaan marah lagi sedih, dia berkata, "Alangkah buruknya perbuatan yang kamu kerjakan selama kepergianku! Apakah kamu hendak mendahului janji Tuhanmu?" Musa pun melemparkan lauh-lauh (Taurat).....

¹³⁵ Zuhad, *Isrâiliyyât dan Ayat-Ayat Setan dalam Tafsir At-Thabari*, Semarang: Rasail Media Group, 2012, hal. 19.

¹³⁶ Eman Suherman dan Khairul Katsirin, "Corak dan Logika Penafsiran At-Thabari dalam Jamiul Bayan 'An Ta'wil Qur'an," dalam *jurnal Aksioreligia Studi Keislaman*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2023, hal. 42.

Ath-Thabari dalam menafsirkan ayat di atas menukil dari Qatadah terkait kemarahan Nabi Musa karena kelebihan dan keunggulan yang Allah berikan kepada Nabi Muhammad sehingga membuatnya iri. Terdapat beberapa kelebihan yang diberikan oleh Allah swt kepada umat Nabi Muhammad diantaranya ialah, umat Nabi Muhammad termasuk umat yang terbaik yang memerintahkan kepada kebaikan dan melarang kepada kemungkar, umat yang terakhir akan tetapi mereka terdahulu masuk Surga, umat yang diberikan kelebihan dengan dimudahkan dalam menghafal injil (Al-Qur'an) berbeda dengan kaum-kaum sebelumnya yang sedikit sulit dalam menghafal kitab mereka, umat yang beriman kepada kitab yang datang lebih awal dan yang terakhir sehingga mereka dapat memerangi kesesatan dan membunuh sipendusta bermata satu, jika seseorang ingin melaksanakan sebuah kebaikan akan tetapi ia tidak dapat melaksanakannya maka ia telah terhitung mendapatkan pahala, dan jika ia berhasil menunaikannya maka pahalanya dilipat gandakan, begitupun sebaliknya jika seseorang ingin melakukan perbuatan jahat akan tetapi ia tidak melaksanakannya maka tidak ditulis sebagai sebuah dosa, dan apabila ia melakukannya maka ditulis sebagai satu kesalahan, umat Nabi Muhammad dapat memberi syafaat dan dapat diberi syafaat. Qatadah berkata bahwa Nabi Musa membuang luh-luh taurat seraya berkata jadikanlah aku sebagai salah satu ummat Nabi Muhammad.¹³⁷

Menurut Sya'bah riwayat diatas termasuk kedalam salah satu kisah *isrâiliyyât* yang telarang dan harus ditolak, Qatadah menerima riwayat tersebut dari ahl kitab sebagaimana yang telah diriwayatkan oleh ats-Tsa'labi dan muridnya dan juga al-Baghawi dari Ka'ab al-Ahbar. Baginya riwayat tersebut mengandung hinaan serta sikap iri hati diantara para Nabi dan hal tersebut sangat tidak baik dinisbahkan kepada Nabi Musa.¹³⁸ Ibnu katsir dalam mengomentari riwayat di atas ia menjelaskan bahwa riwayat tersebut datangnya dari ahl kitab yang terkenal dengan kedustaan, pemalsu, dan pembohong. Baginya ath-Thabari telah meriwayatkan sesuatu yang

¹³⁷ Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Tafsir ath-Thabari Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Ahmad Muhamamd Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, Jakarta, Pustaka Azzam, 2009, hal. 560-563.

¹³⁸ Muhammad Abu Syahbah, *Israiliyyat dan Hadis-HadisPalsu Tafsir Al-Qur'an* diterjemahkan oleh Mujahidin Muhayyan, et.al., dari judul *Isrâiliyyât wa Mauduat fi Kitab Tafsir*, hal. 211-222.

sangat aneh serta sanadnya dianggap tidak shahih, Ibn ‘athiyah dan ulama terdahulu telah menolak riwayat tersebut.¹³⁹

Kisah *isrâiliyyât* kedua yang terdapat dalam kitab ath-Thabari pada saat ia menafsirkan Surat al-Maidah/5:22.

قَالُوا يَمُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَنَ نَدْخُلُهَا حَتَّى يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دُخِلُونَ ٢٢

Mereka berkata, “Wahai Musa, sesungguhnya di dalamnya (negeri itu) ada orang-orang yang sangat kuat dan kejam. Kami tidak akan memasukinya sebelum mereka keluar. Jika mereka keluar dari sana, kami pasti akan masuk.”

At-Thabari menguraikan kisah terkait ayat di atas, yang mana kisah tersebut bersumber dari ahl kitab. Ath-thabari menukil dari Ibnu Abbas bahwa Nabi Musa sedang melakukan pengintaian bersama pengikutnya terhadap salah satu kaum pembangkang di tanah Baitul Maqdis, sesaat sampai ke tempat tujuan Musa mengutus beberapa petingginya untuk masuk ke dalam daerah lawan untuk mencuri informasi, akan tetapi alangkah naasnya mereka tertangkap oleh salah seorang dari kaum pembangkang tersebut dan dibawa dihadapan Raja untuk diinterogasi, sehabis itu Raja melepaskan mereka seraya berkata kalian telah melihat perangai kami yang besar, kuat dan ganas maka kembalilah kekaum kalian dan ceritakanlah apa yang kalian lihat. Dalam riwayat lain Mujahid berkata ukuran berat buah delima mereka seberta lima orang dari kaum Nabi Musa.¹⁴⁰

Dalam kisah lainnya dikatakan bahwa tinggi mereka sampai 3333 hasta yang satu hasta sajah sekitar 45 cm ada yang menaminya dengan Iwaj, Uj Ibn Uqdan Auq Ibn Auq, bagi Syu’bah cerita tersebut termasuk kisah *isrâiliyyât* yang sangat hina dan memalukan jika diyakini oleh kaum muslimin, bagaimana tidak, kisah tersebut bertentangan dengan hadis Nabi bahwa sesungguhnya Allah menciptakan Adam dengan tinggi enam puluh hasta, dan tinggi manusia setalahnya akan terus berkurang.¹⁴¹

¹³⁹ Abdullah bin Muhammad, Tafsir Ibnu Katsir, diterjemahkan oleh Abdul Ghaffar dari judul *Lubâbu tafsîr min Ibnu katsir*, hal 755.

¹⁴⁰ Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Tafsir ath-Thabari Jami’ al-Bayan fî Ta’wil al-Qur’an*, diterjemahkan oleh Ahmad Muhamamd Syakir dan Mahmud Muhammad Syakir, juz 8 hal. 566.

¹⁴¹ Muhammad Abu Syahbah, *Israiliyyat dan Hadis-Hadis Palsu Tafsir Al-Qur’an* diterjemahkan oleh Mujahidin Muhayyan, et.al., dari judul *Isrâiliyyât wa Mauduat fî Kitab Tafsir*, hal. 189.

Rasyid Ridha menambahkan bahwa kisah-kisah seperti itu datangnya dari ahl kitab dan mengandung unsur khurafat serta kedustaan yang sengaja disebar luaskan pada golongan kaum muslimin. Al-Alusi berkata bahwa cerita terkait dengan Iwaj merupakan hasil rekayasa ahl kitab yang sedikitpun tidak ada dalam kitab mereka, dengan berlandaskan pendapat Ibnu Qayyim ia mengatakan bahwa cerita kisah tersebut palsu dan hasil kebohongan kaum Zindik yang ingin merusak dan mengolok-ngolok kewibawaan para Nabi dan Rasul yang mulia, cerita tersebut adalah khurafat baginya.¹⁴²

b. Kitab tafsir *al-jami' li ahkam Al-Qur'an* (Imam al-Qurthubi)

Imam al-Qurthubi memiliki nama asli Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abu Bakar Ibn farah al-Anshori al-Khazrafi al-andalusi Abu Abdillah al-Qurthubi.¹⁴³ Ia wafat pada tahun 671 H di Mesir, nama al-Qurthubi dinisbatkan kepada kampung halamannya *Qurthubah* dari kampung inilah ia berhasil mendalami ilmu-ilmu keislaman seperti fiqh, Nahwu, Qira'at dan bahasa Arab serta Syair dengan kepandaianya ia berhasil membuat salah satu karya fenomenalnya ialah kitab *al-Jami' li ahkam Al-Qur'an wa al-Mubayyin lima tadhamanahu min as-sunnah wa ayi Al-Qur'an*.¹⁴⁴ ia bermazhab Maliki, walaupun begitu ia tidak fanatik terhadap mazhab yang dianutnya, jika ditinjau dari segi sumber maka tafsirnya masuk ke dalam kategori tafsir *bi al-iqtirani* yaitu ia berusaha menggabungkan antara *bi al-ma'tsur* dengan *bi al-ra'yi*, dari segi tertib ayat kitab tafsirnya masuk dalam sistematika *mushafi* atau *tahlili* dengan menafsirkan dari surat al-fatihah sampai dengan an-Nas, Adapun corak dalam tafsirnya ialah corak fiqh dengan banyak mengulas dan memberi ruang pembahasan terkait fiqh dalam tafsirnya.¹⁴⁵

Dalam kitab tafsir al-Qurthubi terdapat beberapa kisah *isrâiliyyât* yang bertentangan dengan Islam, sebagaimana pada saat ia menafsirkan Surat Shad/38:34.

وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ ۝٣٤

¹⁴² Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Isrâiliyyât dalam Tafsir Ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*, hal. 95.

¹⁴³ Adil Nuwayhed, *Mu'jam al-Mufasirun*, Beirut: 1988, hal. 92.

¹⁴⁴ Imam Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurhtubi*, diterjemahkan oleh Fathurrahman dan Ahmad Hotib dari judul *al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Azzam, juz 01, hal. Xxxi.

¹⁴⁵ Moh. Jufriyadi Sholeh, "Tafsir Al-Qurthubi: Metodologi, Kelebihan dan Kekurangannya," dalam *jurnal Reflektika*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2018, hal. 54-56.

Sungguh, Kami benar-benar telah menguji Sulaiman dan Kami mengeletakkan(-nya) di atas kursinya sebagai tubuh (yang lemah karena sakit), kemudian dia bertobat.

Dalam menafsirkan ayat tersebut Imam al-Qurthubi menukil dari Ibnu Abbas, tatkala Nabi Sulaiman hendak masuk ke kamar kecil ia menitipkan cincinnya kepada salah seorang istrinya (al-Amniyah), pada saat yang bersamaan setan yang bernama Sakhr atau Asif datang menemui istrinya dengan menjelma sebagai Nabi Sulaiman dan berhasil mengambil cincinnya. Cincin tersebut kononnya merupakan tata surya kekuatan yang dimiliki oleh Nabi Sulaiman, sehabis itu setan tersebut menguasai seluruh kerajaan Nabi Sulaiman dan Nabi Sulaiman dibuang oleh para pengikutnya atas perintah setan tersebut. Berbeda dengan riwayat yang datang dari Mujahid, ia berkata bahwa cincin Nabi Sulaiman direbut oleh setan pada saat Nabi Sulaiman bertanya kepadanya mengenai caranya dalam menyesatkan manusia, sebelum setan itu menjawab ia menginginkan cincin yang dipakai oleh Sulaiman, karena rasa keinginan darinya membuat ia memberikan cincinnya kepada setan tersebut, pada saat yang bersamaan setan berhasil menjelma sebagai diri Nabi Sulaiman dan menduduki kerajaannya, bukan hanya itu, setan tersebut pergi untuk menggauli istri-istri dari Nabi Sulaiman, dalam riwayat Ibnu Abbas dan Wahab Ibn Munabbih mereka menambahkan bahwa setan menggauli istri-istri Sulaiman pada saat mereka sedang haid. Menurut Qatadah setelah setan berhasil menguasai isi kerajaan Nabi Sulaiman, iapun diusir oleh bangsa Israil dan bekerja sebagai seorang nelayan dan penjaga ikan, pada suatu saat ia memotong ikan dan menemukan cincinnya berada dalam perut ikan, dalam riwayat Ali Sulaiman pergi ke laut untuk mencari cincinnya karena kekuatan kerajaannya berada pada cincinnya tersebut.¹⁴⁶

Al-Qadhi mengomentari riwayat di atas dengan mengatakan bahwa tidak benar dan tidak dapat dibenarkan riwayat yang mengatakan bahwa setan menyerupai Sulaiman, menguasai kerajaannya, dan menetapkan hukum atasnya, Allah swt telah menjaga Nabi dan Rasulnya dari perilaku demikian sehingga sangat mustahil setan dapat berbuat hal yang demikian tersebut. Ibnu Abi Hatim berkata bahwa kisah tersebut berasal dari ahl kitab karena pada sebagian golongan ahl kitab ada yang tidak mengakui kenabian Sulaiman dan mendutakannya, oleh sebab itu mereka berdusta denan

¹⁴⁶ Imam Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurhtubi*, diterjemahkan oleh Fathurrahman dan Ahmad Hotib dari judul *al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*, juz 15 hal. 455-459.

membuat cerita mengenai dirinya, apalagi terkait dengan istri-istri Sulaiman yang digauli oleh setan tersebut, ini merupakan penghinaan terhadap Nabi Sulaiman itu sendiri.

c. Kitab tafsir Al-Qur'anal-Adzim (Ibnu Katsir)

Ibnu Katsir seorang mufassir yang berasal dari Basrah bernama lengkapnya Imad ad-Din Abu al-Fida' Ismail bin al-Khatib Syihab ad-Dina Abi Hafsah Umar bin Katsir al-Quraisy asy-Syafi'i. Ia dilahirkan di kota Basrah pada tahun 700 H atau 1300 M dan wafat pada tahun 774 H atau 1374 M.¹⁴⁷ Ia merupakan seorang ahli hadis dan sejarah dan ia sangat kagum kepada gurunya yaitu Ibnu Taimiyah seorang pembaharu dalam Islam.¹⁴⁸ Dalam penamaan kitabnya masih terjadi simpang siur, ada yang menamakannya dengan tafsir Al-Qur'anal-Adzim dan ada juga yang memberi nama kepadanya dengan sebutan tafsir *al-Hafidz bin Ibn katsir al-Musamma tafsir Al-Qur'anul al-Adzim*, nama tersebut menurut al-ash-Shabunny diberikan sendiri oleh Imam Ibnu Katsir, akan tetapi belum ditemukannya data yang valid akan hal itu dikarenakan penamaannya tidak dijelaskan secara langsung oleh Imam Ibnu Katsir pada muqaddimah kitabnya, berbeda dengan para mufassir lainnya yang memberi nama dan menguraikan sedikit asal-usul nama serta kitabnya pada muqaddimah kitab mereka.¹⁴⁹ Melihat hal demikian nama yang paling terkenal dalam lintas generasi mengenai kitab Ibnu katsir ialah tafsir *Al-Qur'anal-Adzim*, penyusunan kitab tersebut berdasarkan tertib *mushafi*, dan masuk dalam kategori tafsir bil al-matsur dengan memakai metode tahlili.¹⁵⁰

Ibnu katsir merupakan salah satu mufassir yang sangat kritis dalam menukil riwayat-riwayat *isrâiliyyât*, terlepas dari kekritisannya dalam menilai beberapa nukilan *isrâiliyyât* ia hanya manusia biasa yang memiliki kesalahan dan kekhilafan layaknya manusia pada umumnya. Dalam penukilan riwayat-riwayat *isrâiliyyât* ternyata Ibn katsir tidak mengkritisnya secara keseluruhan sebagaimana pada Surat Shad/38:34.

وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ ۚ ٣٤

¹⁴⁷ Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Isrâiliyyât dalam Tafsir Ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*, hal 69.

¹⁴⁸ H. Saifuddin Herlambang, *Studi Tokoh Tafsir: dari Klasik hingga Modern*, Pontianak: IAIN Pontianak, 2018, Hal 75.

¹⁴⁹ Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Isrâiliyyât dalam Tafsir Ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*, hal. 71.

¹⁵⁰ Maliki, "Tafsir Ibnu Katsir:Metode dan Bentuk Penafsirannya," dalam *jurnal al-Umdah Ilmu Al-Qur'andan Tafsir*, Vol. 1 No. 1 Tahun, 2018, hal. 83.

Sungguh, Kami benar-benar telah menguji Sulaiman dan Kami mengeletakkan(-nya) di atas kursinya sebagai tubuh (yang lemah karena sakit), kemudian dia bertobat.

Ibnu Katsir dalam menceritakan kisah terkait Nabi Sulaiman dan Jin hampir persis dengan apa yang dituliskan oleh al-Qurthubi dalam kitab tafsirnya, walaupun memiliki kemiripan ada beberapa nukilan yang berbeda dengan apa yang dituliskan oleh al-Qurthubi. Misalnya riwayat yang datang dari Ibnu Abbas terkait kekuatan yang terkandung di dalam cincin yang dimiliki oleh Nabi Sulaiman, kononya cincin tersebut memiliki kekuatan yang dapat mengelolah seluruh kerajaan Nabi Sulaiman, jadi tatkala Sulaiman masih memiliki cincin tersebut selama itu pula kerajaannya di bawah tangannya, akan tetapi jika cincin tersebut jatuh kepada tangan yang lain maka dialah yang akan memimpin sebagaimana kisah *isrâiliyyât* berikut ini, dikatakan bahwa Nabi Sulaiman pergi menuju kamar kecil untuk menunaikan hajatnya, sedangkan cincinnya ditiptkan kepada seorang istrinya yang bernama Jaradah, diwaktu yang bersamaan jin mengetahui hal itu lalu ia mulai menyusun siasat dengan berubah dirinya menjadi Nabi Sulaiman dan berusaha membujuk Jaradah agar memberikan cincinnya, setelah mendapatkan cincin tersebut dari tangan Jaradah ia mulai menduduki kursi kerajaan dan alangkah hinanya kisah ini dimana dijelaskan bahwa jin tersebut berhasil meniduri istri-istri dari Nabi Sulaiman yang sedang haid, setelah merasa keganjalan para istri Sulaiman membaca Taurat dihadapan jin tersebut sehingga membuatnya pergi terbang menjauh ke arah laut dan membuang cincin dari Nabi Sulaiman dilaut, disisi lain Nabi Sulaiman telah dibuang pada saat kejadian pengambilan cincin oleh jin, pada waktu tersebut Nabi Sulaiman sedang berjalan di samping laut dengan keadaan lapar ia meminta ikan kepada para nelayan, setelah diberikan beberapa ikan Nabi Sulaiman membersihkan dan memotongnya dan ia kaget menemukan cincinya di dalam perut ikan tersebut, dengan demikian Allah mengembalikan kerajaan dan istrinya kepadanya.¹⁵¹

Kisah yang dinukil oleh Ibnu Katsir merupakan salah satu kisah *israiliyyat* yang mengandung penghinaan terhadap Nabi Sulaiman dan merusak kewibawaanya, bagaimana mungkin istri Sulaiman dapat dizinahi oleh jin dan mereka dalam keadaan haid dan juga alangkah rusaknya cerita tersebut dengan penyerupaan jin kepada diri Nabi Sulaiman, jikalau jin bisa merubah dirinya sebagai seorang

¹⁵¹ Ismail ibn Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir Al-Qur'anal-Azim*, jilid 12, hal 92.

Nabi maka rusaklah syariat yang dibawakan oleh mereka, karena bisa sajah sewaktu-waktu jin dapat menyerupai diri para Nabi dan berkehendak sesuai keinginan mereka atas agam Allah ini.

- d. Kitab tafsir *al-Dur al-Manstur fi at-tafsir al-ma'tsur* (Imam as-Suyuti)

Imam as-Suyuthi nama lengkapnya adalah Abdurrahman bin Abi Bakar bin Muhammad bin Saabiquddien bin al-fakhr Utsman bin Nashuruddien Muhammad bin Saifuddin Khadhari bin Najmuddien Abi ash-Shalaah Ayub ibn Nashruddien Muhammad bin asy-Syaich Hammamuddien al-Hamman al-Khadlari al-Syuuthi. Ia lahir di sebuah daerah bernama Asyuth Kairo Mesir pada 3 oktober 1445 M atau 1 rajab 849 H. Ia bermazhab Syafi'i sebagaimana ayahnya yang sering mengajar fiqih mazhab Syafi'i, nama as-Suyuthi merupakan sebuah penisbatan dari tempat lahirnya yaitu Asyuth, ia wafat pada 19 Jumadil Ula 911 H atau 18 oktober 1505 M di Raudha dengan usia akhir 61 tahun 10 bulan, ia dimakamkan di Qushun sebuah daerah di Kairo.¹⁵²

As-Suyuthi merupakan seorang ulama yang progresif dengan menghasilkan berbagai karya dalam berbagai bidang keilmuan, dalam karya ilmu Al-Qur'an dan tafsir ia berhasil membukukan beberapa kitab ternamanya seperti *tafsir al-Jalalyn*, *al-Itqan fi ulum Al-Qur'an*, *al-Dur al-mantsur fi at-tafsir bil ma'tsur* dan tujuh kitab lainnya. Posisi tafsir *al-jalaly* sangat sentral dikaji pada pesantren-pesantren, begitupun *al-itqan fi ulum Al-Qur'an* yang dikaji sampai perguruan tinggi, kedua kitab tersebut sangat diminati oleh kalangan pelajar dan akademisi di Indonesia. Adapun kitab tafsir *al-Dur al-mantsur fi at-tafsir bil ma'tsur* rasanya tidak seterkenal kedua kitab sebelumnya karena ia merupakan sebuah ringkasan dari salah satu kitab as-Suyuthi yang berjudul Turjuman Al-Qur'an, akan tetapi hadirnya kitab tersebut bisa dibilang dapat mengisi ruang informasi dalam studi kajian tafsir. Kitab *al-Dur al-mantsur fi at-tafsir bil ma'tsur* memakai sumber *bil al-ma'tsur* dalam menyajina data penafsirnya, dengan metode tahlili as-Suyuthi berhasil memaparkan kandungan Al-Qur'an dari berbagai aspek.¹⁵³

Walaupun dengan segala kelebihan dan kegigihan as-Suyuthi dalam menjelaskan dan menguraikan tafsirnya, masih terdapat

¹⁵² As-Suyuthi, *ar-Risalah as-Sulthoniyah: Surat Imam Suyuthi Kepada Sang Sultan*, diterjemahkan oleh Bahrudin Achmad, dari judul *Ar-Risalah As-Sulthoniyyah*, Bekasi: Pustaka al-Muqsih, 2021, hal. 1-10.

¹⁵³ Ica Fauziah Husaini, "Tafsir al-Dur al-mantsur fi tafsir al-ma'tsur: Studi Deskriptif atas Metodologi Hingga Aspek Pendekatan Interpretasi," dalam jurnal *Mufatih Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, vol. 1. No. 1 Tahun 2021, Hal. 41.

riwayat *isrâiliyyât* yang dinukil olehnya dalam tafsirannya sebagaimana Surat Yusuf/12:24.

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ
إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ٢٤

Sungguh, perempuan itu benar-benar telah berkehendak kepadanya (Yusuf). Yusuf pun berkehendak kepadanya sekiranya dia tidak melihat tanda (dari) Tuhannya. Demikianlah, Kami memalingkan darinya keburukan dan kekejian. Sesungguhnya dia (Yusuf) termasuk hamba-hamba Kami yang terpilih.

Dalam tafsir *al-Dur al-mantsur* as-Suyuthi menafsirkannya dengan menukil riwayat dari Ibnu Abbas tatkala Yusuf dan istri raja itu berdua dalam sebuah ruangan, wanita cantik itu mulai menggoda Yusuf dengan paras cantinya sehingga membuat Yusuf tergoda, ketergodaan Yusuf mengantarnya kepada perbuatan keji dengan duduk diantara paha wanita tersebut. Dalam riwayat al-Hilyah dijelaskan bahwa Nabi Yusuf telah membuka celananya dan duduk disebuah kursi. Sedangkan dari riwayat Muhajid lebih parah lagi dalam menggambarkan kejadian tersebut dengan mengatakan Yusuf telah melingkar ditubuh perempuan itu dan telah duduk di atasnya sebagaimana duduknya seorang suami yang hendak berhubungan dengan istrinya.¹⁵⁴

Penafsiran-penafsiran seperti ini seyogyanya tidak dimasukkan ke dalam kitab tafsir karena hanya akan merusak isi penafsiran dan merusak alur cerita terkait kewibawaan seorang Nabi. Bagi Syuhbah cerita tersebut merupakan *isrâiliyyât* dan khurafat yang disebarkan oleh kaum zindik dari ahl kitab pada masa lalu, yang berniat merusak kema'shuman seorang Nabi dan Rasul, cerita-cerita tersebut berhasil disebarluaskan dengan pendekatan tokoh, dalam artian mendekati pemuka atau pemimpin pada saat itu dengan maksud menghasur mereka dengan kisah-kisah ini.¹⁵⁵

2. *Isrâiliyyât* dalam kitab tafsir modern

Pelansiran riwayat-riwayat *isrâiliyyât* ternyata bukan hanya terdapat dalam kitab-kitab tafsir klasik saja, pelansirannya masih bertebaran pada kitab tafsir modern, Adapun kitab tafsir dan mufassirnya sebagai berikut:

a. Kitab tafsir al-Misbah (M. Quraish Shihab)

¹⁵⁴ As-Suyuti, *Al-Dur Al-Mantsur Fi At-Tafsir Bil Ma'tsur*, juz 8 hal. 223-226.

¹⁵⁵ Muhammad Abu Syahbah, *Israiliyyat dan Hadis-Hadis Palsu Tafsir Al-Qur'an* diterjemahkan oleh Mujahidin Muhayyan, et.al., dari judul *Isrâiliyyât wa Mauduat Fi Kitab Tafsir*, hal 233.

Quraish Shihab nama penjangnya ialah Muhammad Quraish Shihab, ia lahir di Rappang Sulawesi Selatan pada tanggal 16 Februari 1944 dan merupakan anak ke-4 dari pasangan Abdurrahman Shihab dan Asma Aburisyi.¹⁵⁶ Quraish Shihab merupakan seorang ulama dan cendekia muslim yang dimiliki negara Indonesia, ia masuk dalam deretan mufassir modern yang sangat berpengaruh pada gerakan penafsiran Al-Qur'an khususnya di Indonesia. Dengan kitab tafsirnya yang berjudul tafsir *al-Misbah* ia mampu menghadirkan sebuah kitab tafsir yang dapat dipahami oleh kaum awam tanpa kekurangan substansi dan bobot dari tafsiran ayat-ayat al-Quran tersebut. Al-Misbah secara bahasa berarti pelita, lampu atau lentera yang berfungsi sebagai penerang di dalam kegelapan, dengan memiliki makna yang begitu dalam sehingga melahirkan sebuah kitab tafsir yang menjadi penerang bagi masyarakat. Awal penulisannya dimulai sejak hari Jum'at 18 Juni 1999 M atau 14 Rabiul awwal 1420 sampai dengan 5 September 2003 atau 8 Rajab 1423 H, kurang lebih selama lima tahun Quraish Shihab berkonsentrasi dan mencurahkan segala kemampuannya untuk menyusun kitab tafsir tersebut.¹⁵⁷

Kitab al-Misbah dibagi menjadi 15 volume yang terdiri dari 30 juz, penulisan kitab ini ada yang ditulis di Indonesia dan ada yang ditulis di Mesir. Sumber penulisannya merujuk pada *bil al-ma'tsur* dan *bil al-ra'yi*, metode dan penyajiannya menggunakan metode tahliliy dan coraknya lebih cenderung memakai corak sastra dan buddaya kemasyarakatan (*al-adabi al-ijtima'i*).¹⁵⁸ kitab tersebut sangat populer di Indonesia dan menjadi rujukan utama baik dikalangan akademisi maupun masyarakat biasa. Walau dengan begitu jika kita telusuri ternyata masih terdapat riwayat-riwayat *isrâiliyyât* yang dimasukkan oleh Quraish Shihab dala tafsirnya, sebagaimana ia menafsirkan Surat Yusuf/12:24.

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ
إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ٢٤

Sungguh, perempuan itu benar-benar telah berkehendak kepadanya (Yusuf). Yusuf pun berkehendak kepadanya sekiranya dia tidak melihat tanda (dari) Tuhannya. Demikianlah, Kami memalingkan

¹⁵⁶ Farid Hasan, "Peta Pemikiran M. Quraish Shihab dalam Wacana Studi Al-Qur'an di Indonesia," dalam *jurnal Citra Ilmu*, Vol. Xvii Tahun 2021, hal 17.

¹⁵⁷ Farid Hasan, "Peta Pemikiran M. Quraish Shihab dalam Wacana Studi Al-Qur'an di Indonesia," hal. 19.

¹⁵⁸ Yayat Suharyat dan Siti Asiah, "Metodologi tafsir al-Misbah," dalam *jurnal Pendidikan Indonesia: Tepir, Penelitian dan Inovasi*, vol. 2 No. 5 Tahun 2022, hal. 308.

darinya keburukan dan kekejian. Sesungguhnya dia (Yusuf) termasuk hamba-hamba Kami yang terpilih.

Dalam penafsirannya Quraish Shihab menukil sebuah riwayat yang ia sendiri tidak menjelaskan asal dan usul riwayat tersebut, ia hanya menjelaskan bahwa terdapat beberapa pendapat yang berbeda dengan pandangan sebagian mufassir di atas bahwa Nabi Yusuf berkeinginan melakukan apa yang diinginkan oleh istri sang raja pada saat itu, Yusuf telah membuka celananya dan pedangnya telah berdiri tegak dihadapan wanita tersebut, dalam pendapat lain datanglah seekor burung seraya berkata kepadanya janganlah terburu-buru sungguh ia telah menjadi milikmu dan halal bagimu. Quraish Shihab tidak berusah keras dalam mengkritisi hal itu, ia hanya menjelaskan bahwa yang demikian tidak dapat dipertanggung jawabkan dan bertentangan dengat ayat-ayat yang menjelaskan terkait kesucian Nabi Yusuf.¹⁵⁹

b. Kitab al-Azhar (Buya Hamka)

Buya Hamka singkatan dari Haji Abdul Malik karim Amrullah yang lahir di Tanah Sirah pada tanggal 16 februari 1908 M atau 13 Muharram 1326 H. Penulis tafsir al-Azhar itu wafat karena sakit jantung di Rumah Sakit Pertamina Jakarta pada tanggal 24 Juli 1981 diusianya yang ke-73.¹⁶⁰ Penamaan al-Azhar pada tafsir Hamka dilatar belakangi oleh sebuah Masjid yang dinamai oleh Rektor Universitas al-Azhar pada sat itu Syaikh Mahmoud Syaltout dengan Nama Masjid Agung al-Azhar, di Masjid inilah awal Hamka menyampaikan kuliah shubuhnya dengan membahas tafsir Al-Qur'an dan juga awal Hamka mulai menyusun kitab tafsirnya. Tafsir al-Azhar pertama kali diterbitkan oleh penerbit Pembimbing Masa yang dipimpin oleh H. Mahmud dengan menyelesaikan dari juz 1 sampai juz 4, diikuti oleh Yayasan Nurul Islam Jakarta dengan menerbitkan juz 5 sampai juz ke-14, dan diselesaikan oleh penerbit Pusaka Islam dengan menerbitkan juz 15 sampai juz 30.¹⁶¹ Tafsir al-Azhar jika ditinjau dari manhaj tafsirnya maka ia berbentuk tafsir al-iqtiran yaitu menggabungkan sumber bil al-ma'tsur dan bi al-ra'yi, susunan penafsirannya menggunakan metode tahlili, dan corak yang Hamka pakai lebih dominan corak adabi wa ijtima'i.¹⁶² Dalam tafsir

¹⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, juz 6, hal. 431.

¹⁶⁰ Malkan, Tafsir al-Azhar: Suatu Tinjauan Biografis dan Metodologis, "dalam *jurnal Hunafa*, Vol. 6 No. 3 Tahun 2009, hal 366.

¹⁶¹ Malkan, "Tafsir al-Azhar: Suatu Tinjauan Biografis dan Metodologis," hal. 368.

¹⁶² Aviv Alviyah, "Metode Penafsiran Buya Hamka dalam Tafsir Al-Azhar," dalam *jurnal ilmu ushukuddin*, Vol. 15 No. 1 tahun 2016, hal. 31.

al-Azhar, hamka masih memasukkan riwayat israiliyyat sebagaimana ia menafsirkan Surat al-Baqarah/2:248.

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ ٢٤٨

Nabi mereka berkata kepada mereka, “Sesungguhnya tanda kerajaannya ialah datangnya Tabut kepadamu yang di dalamnya terdapat ketenangan dari Tuhanmu dan sisa dari apa yang ditinggalkan oleh keluarga Musa dan keluarga Harun yang dibawa oleh para malaikat. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagimu jika kamu orang-orang mukmin.

Buya Hamka dalam tafsirnya menerangkan bahwa banyaknya riwayat-riwayat *isrâiliyyât* yang menceritakan tentang tabut seperti asal-usul tabut itu dari Syurga, benda tersebut turun bersamaan dengan turunya Nabi Adam. Tabut sendiri dibuat dari kayu cendana berkulit emas dan diukir seperti sebuah peti yang didalamnya terdapat naskah perjanjian Bani Israil dengan Tuhannya serta catatan-cataan taurat pusaka Nabi Musa. Naskah dan catatan tersebut sebagai penenang, dan pembangkit semangat karena ia laksana sebuah lambang dan harga diri bagi Bani Israi. Adapun dalam menafsirkan kata *سَكِينَةٌ* ia mengutarakan bahwa banyak penafsiran *isrâiliyyât* yang dikemukakan oleh sebagian mufasssir seperti *sakinah* ialah seekor kucing yang memiliki dua bola mata yang sangat bercahaya dan bersinar terang, dan jika peperangan sedang berlangsung maka akan keluar kucing tersebut dari dalam tabut dan membuat musuh takut dan lari terbirit-birit, ada yang menafsirkan juga wajah dari kucing itu menyerupai wajah manusia yang sangat menakutkan seraya menghembuskan angin yang keras, dalam riwayat lain yang dimaksud dengan *sakinah* ialah sesuatu yang berbentuk angin, rupanya seperti rupa kucing memiliki dua sayap dan mempunyai ekor, ada juga yang menjelaskan bahwa *sakinah* itu merupakan sebuah piala yang datang dari Syurga, terbuat dari emas dan kegunaanya untuk membasuh hati para Nabi Allah. Riwayat lain mengatakan *sakinah* ialah Roh Allah yang berbicara dengannya sendiri. Mengenai penafsiran di atas Buya Hamka berpendapat bahwa riwayat-riwayat tersebut merupakan *isrâiliyyât* yang berasal dari Yahudi dan berhasil dimasukkan ke dalam kitab tafsir. Jika dilihat riwayat-riwayat tersebut tidak ada yang shahih. Bagi Buya Hamka penafsiran yang benar mengenai *sakinah* ialah ketentraman, kemantapan hati, dan keteguhan semangat dalam diri. Apa yang

dimaksud oleh Hamka sejalan dengan tafsiran Ibnu Abbas bahwa sakinah ialah *rahmah* dan thuma'ninah, atau tafsiran al-Hasan sakinah ialah sesuatu yang mendatangkan ketentraman kedalam hati, dan Qatadah berkata yang dimaksud sakinah ialah *al-Waqar* rasa kerendahan hati dengan mengharapkan pertolongan Tuhan agar menang menghadapi musuh.¹⁶³

c. Kitab tafsir al-Munir (Wahbah al-Zuhaili)

Al-Zuhaili nama lengkapnya ialah Wahbah bin Musthafa bin Wahbah al-Zuhaili, nama al-Zuhaili merupakan sebuah penisbatan kepada tempat di mana ayahnya lahir yaitu Zahlah yang berada pada wilayah Lebanon. Wahbah memiliki nama kunyah dengan sebutan Abu 'Ubadah, ia lahir pada tanggal 6 Maret 1932 di Desa Dair 'Athiyyah Damaskus Syiria. Ia menutup usia diumur ke-83 pada tanggal 8 Agustus 2015.¹⁶⁴ Tafsir al-Munir terdiri dari 16 juz, al-Zuhaili dalam penyusunan tafsirnya menggabungkan sumber *bil ma'tsur dan bi al-ra'yi*, metode yang ia pakai metode *tahlili* walaupun di beberapa tempat ia memakai *maudhui*, akan tetapi *tahlili* lebih dominan dalam kitab tafsirnya, dan corak dari tafsirnya menggunakan corak kesastraan dan sosial kemasyarakatan, adapun corak fiqih hanya pada ayat-ayat hukum sajah.¹⁶⁵ Dalam tafsirnya al-Zuhaili masih menggunakan riwayat-riwayat *isrâiliyyât* sebagaimana ia menafsirkan Surat Shad/38:34.

وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ۚ ٣٤

Sungguh, Kami benar-benar telah menguji Sulaiman dan Kami mengeletakkan(-nya) di atas kursinya sebagai tubuh (yang lemah karena sakit), kemudian dia bertobat.

Dalam menafsirkan ayat di atas Wahbah dengan jelas mengatakan bahwa diantara riwayat *isrâiliyyât* dalam kisah ini ialah kekuatan yang dimiliki oleh Nabi Sulaiman bertempat pada cincinya, suatu ketika ia hendak menunaikan hajatnya dan melepaskan cincinnya untuk dipegang oleh istrinya Aminah, disaat yang bersamaan datang seorang Jin yang menjelma sebagai Sulaiman dan berhasil mengambil cincin tersebut dari tangan Aminah, selepas berhasil mengambil cincin Jin itu berjalan ke arah singga sanah dan

¹⁶³ Buya Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 2019, juz 1 hal, 594-594.

¹⁶⁴ Muhamad Sukron, "Tafsir Wahbah al-Zuhaili Analisis Pendekatan, Metodologi, dan Corak Tafsir Al-Munir terhadap Ayat Poligami," dalam *jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2018, hal 263.

¹⁶⁵ Baihaki, "Studi Kitab Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili dan Contoh Penafsirannya tentang Pernikahan Beda Agama," dalam *jurnal Analisi*, VI. Xvi No. 1 Tahun 2016, hal. 138.

duduk seperti layaknya seorang raja dengan dikelilingi burung-burung, pada saat Sulaiman keluar dari dengan bentuk yang lain dari dirinya dan berkata akulah Sulaiman, akan tetapi para pengikutnya tidak mempercayainya dan mengusirnya. Dalam melihat riwayat seperti ini Wahbah tidak mengomentarnya begitu dalam, ia hanya menekankan dalam tafsirnya bahwa riwayat tersebut tidak shahih dan tidak jelas asalnya.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir: Aqidah, Syari'ah dan Manhaj* diterjemahkan oleh Abdul Hayyie al-Kattani, *et. al.*, dari judul *Tafsir al-Munir fi Aqidah wa Syari'ah wa Manhaj*, Depok: Gema Insani, 2018, juz 23-24, hal. 184.

BAB III

METODOLOGI KRITIK *AL-DAKHÎL FÎ AL-TAFSÎR*

Untuk memperoleh wawasan tentang *al-Dakhîl*, baik dalam tataran definitif dan teoretis, kita perlu melihat aspek lain yang otomatis terkait dengannya, yakni *al-Ashîl*. Untuk memahaminya secara utuh, kedua istilah ini harus dibahas secara bersama. Sekaligus memahami *al-Dakhîl* juga berarti menjadi pengantar pemahaman *al-Ashîl*, begitu pula sebaliknya. *Al-Ashîl* menjadi barometer dalam sebuah penafsiran, jika seorang mufassir melakukan sebuah penafsiran dan bertentangan dengan teori *al-Ashîl* maka penafsirannya telah masuk ke dalam kategori *al-Dakhîl*.¹⁶⁷

Masuknya *al-Dakhîl* dalam sebuah penafsiran menandakan bahwa tafsiran tersebut harus diteliti dan dievaluasi kembali, dan jika penafsirannya sudah terlalu parah dalam merusak keotentikan al-Qur'an maka bisa jadi penafsiran tersebut harus direkonstruksi kembali dengan pemahaman dan tafsiran baru yang memadai serta sesuai dengan syariat Islam. Al-Qur'an yang merupakan pedoman hidup (petunjuk) bagi manusia harus ditafsiri oleh orang yang berkompeten dan memiliki otoritas tinggi dalam bidangnya, sehingga ia dapat dengan mudah memahami dan menerangkannya, Al-Qur'an merupakan kitab petunjuk dan dikatakan ia sebagai sebuah petunjuk karna tidak mendatangkan dan melahirkan kepada sebuah kesesatan dan penyimpangan.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Eva Musyarrofah, *Al-Dakhîl fî al-Tafsîr: Refleksi Analitik terhadap Infiltrasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Jakarta: Kencana, 2023, hal. 9.

¹⁶⁸ Salman Parisi, "Penyimpangan dalam Al-Qur'an," dalam *Jurnal Hikmah*, Vol. Xv No. 2 Tahun 2019, hal.118.

Penyimpangan yang terjadi dalam tafsir dapat dideteksi dengan metode *al-Dakhil*, sebuah metode yang dibuat demi menjaga keotentikan al-Qur'an. Metode tersebut dapat dicerna jika kita memahami terlebih dahulu apa itu *al-Ashil*, oleh sebab itu dalam memandang kedua konteks istilah ini, kita akan membahas terlebih dahulu bagian *al-Ashil* sebelum masuk ke pembahasan *al-Dakhil*. Secara sistematis ini akan menggambarkan dan memperjelas posisi teoretis dari metode *al-Dakhil*.

E. *Al-Ashil* dalam tafsir

4. Pengertian *Al-Ashil*

Sebagaimana telah dijelaskan di atas bahwa sebelum memahami apa itu konsep dan metode *al-Dakhil* maka penulis akan menguraikan terlebih dahulu mengenai *al-Ashil*. *Al-Ashil* ditinjau dari segi bahasa ialah *al-asl* yang memiliki arti asal, dasar, valid, jujur, pokok dan sumber.¹⁶⁹ *al-Ashil* dalam bahasa Inggris merupakan sinonim dari *authentic* yang diartikan dengan orisinal, valid, asli, dan *genuine*.¹⁷⁰ Dalam bahasa Arab terdapat adagium seperti *rajulun asilun* yang berarti laki-laki yang diketahui asal-usulnya, jelas silsilahnya, dan memiliki kesehatan akal yang kuat serta sehat jasmaninya. Adagium lainnya mengatakan *syay'un asilun* yang diartikan sebagai sesuatu yang asal-usulnya dapat diketahui dengan kuat. Fayrûz Âbâdî mengartikan *al-Asl* dalam Qamus dengan dasar atau fondasi sedangkan *al-Ashil* diartikan dengan manusia yang memiliki asal-usul yang jelas dan terang.¹⁷¹ Dalam pengertian lain *al-Ashil* ialah sesuatu yang mempunyai akar dan asal yang kokoh dan memiliki sifat keorisinalitasnya baik mencakup wilayah abstrak atau konkret.¹⁷² Dari definisi secara etimologi di atas dapat kita cerna bahwa *al-Ashil* ialah apa saja yang mempunyai asal usul yang jelas, terang, pasti, autentik, valid dan orisinal serta dasar atau fondasi yang kuat untuk diketahui.

Adapun pengertian *al-Ashil* secara terminologi merujuk kepada pengertian yang disampaikan oleh Fayed bahwa *al-Ashil* ialah sebuah penafsiran yang dapat diketahui asal-usul, dalil-dalil serta argumentasi yang dibangunnya secara jelas di atas agama, dalam pengertian lain ia

¹⁶⁹ Ahmad Ibn Muhammad ibn 'Ali al-Fayyûmi, *al-Misbâh al-Munîr fî Gharîb al-Syarh al-Kabîr*, Kairo: al-Maktabah al-'ilmîyah, 200, hal. 119.

¹⁷⁰ John M. Echolas dan Hasan Syadily, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: PT Gramedia, 1997, hal. 46.

¹⁷¹ Muhammad Ulinuha, *Metode Al-Dakhil Fî Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, hal. 48.

¹⁷² Irwanto, "Analisis *Al-Asil* wa *al-Dakhil* pada Catatan Kaki Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama Edisi Penyempurnaan 2019," dalam *Jurnal Liwaul Dakwah: Jurnal Kajian Dakwah dan Masyarakat Islam*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2022, hal. 98-99.

sampaikan bahwa penafsiran yang napas dan ruhnya sejalan dengan apa yang disampaikan oleh Al-Qur'an, sunnah, perkataan sahabat dan tabi'in.¹⁷³ Walaupun pengertian yang disuguhkan Fayed belum sempurna menurut Ulinnuha, sehingga dalam bukunya ia mencantumkan definisi dari Husayn Muhammad yang mendefinisikan *al-Ashil* secara komprehensif dengan tafsiran-tafsiran yang mempunyai rujukan, sumber dan dasar yang jelas serta bisa dipertanggungjawabkan, baik sumber asalnya dari Al-Qur'an, hadis shahih, pendapat sahabat, tabi'in yang teruji kevalidannya, serta yang berasal dari rasio yang sehat yang telah memenuhi kriteria serta syarat ijtihad.¹⁷⁴

Dalam pengertian lain yang dimaksud dengan *al-Ashil* ialah tafsiran-tafsiran yang merujuk atau berpedoman serta tidak bertentangan dengan Al-Qur'an, hadis, perkataan sahabat, tabi'in, dan ijtihad serta *ra'yu* yang sejalan dengan kaidah bahasa arab dan Syari'ah.¹⁷⁵ Dari pengertian di atas dapat kita cerna bahwa secara terminologi *al-Ashil* ialah tafsiran-tafsiran ayat Al-Qur'an yang sejalan dengan Al-Qur'an itu sendiri, dibantu dengan hadis sebagai mitra sejatinya, dan perkataan sahabat-tabi'in serta apa-apa yang datang dari ijtihad mufassir yang sesuai dengan kaidah bahasa maupun syari'at.

Adapun secara garis besar dapat kita identifikasikan bahwa yang dimaksud dengan *al-Ashil* itu apa saja yang memiliki asal-usul yang jelas dan terang benderang baik dari Al-Qur'an, hadis, perkataan sahabat, tabi'in, serta *ra'yu* yang dibimbing oleh kaidah bahasa dan tidak keluar dari koridor syar'i. karna, walaupun sumber yang dijadikan rujukan ialah hadis akan tetapi ia *dhoif* atau lemah bahkan *ma'udhu* maka sumber tersebut tertolak dengan sendirinya, begitupun perkataan sahabat dan tabi'in. Maka perlunya verifikasi asal-usul yang jelas dan terang agar sumbernya dapat dipercaya. Sumber yang jelas, terang dan dapat dipercaya itulah yang dinamakan dengan *al-Ashil*.

Mengenai penukilan sumber dalam tafsir, lalu Muhammad mengutip perkataan az-Zarkasyi dalam bukunya yang memberikan pendapat bahwa, "begitu banyak sumber yang dapat dijadikan rujukan oleh seorang mufassir, akan tetapi ada empat sumber yang harus

¹⁷³ Muhammad Ulinnuha, *Metode al-Dakhil Fi Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, hal. 49.

¹⁷⁴ Muhammad Ulinnuha, *Metode al-Dakhil Fi Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, hal. 49. Lihat juga Husayn Muhammad Ibrahim Muhammad 'Umar, *Al-Dakhil Fi Tafsir Al-Qur'an Al-Kariim*, Kairo: Universitas al-Azhar, t.th, hal. 11.

¹⁷⁵ M. Rofiq Junaidi, "al-Asil wa al-Dakhil fi Tafsir, "dalam *Jurnal Hermeneutik: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2016, hal. 64.

ditekankan yaitu, penukilan dari perkataan sahabat, penukilan dari Rasulullah saw, penukilan dari segi bahasa yang kemutlakannya benar, dan penukilan dari makna yang dikehendaki kalam”.¹⁷⁶

Sumber penafsiran sangatlah penting dalam sebuah tafsir, ia merupakan awal mula dan asal-usul dijadikannya rujukan dalam pembuatan kitab tafsir. Sumber yang jelas kevalidan dan kredibilitasnya serta dapat dipertanggungjawabkan akan mengantar seorang mufassir kepada penafsiran yang benar, begitupun sebaliknya sumber yang tidak jelas asal muasalny akan mendatangkan kesesatan, kesalah pahaman dan kontroversi bagi pembaca atau penggiat tafsir. Kontroversi akan terus berkelanjutan jika tidak ada peninjauan ulang dari pakar tafsir terkait penafsiran-penafsiran klasik ataupun kontempore yang dirasa masih terindikasi salah dan mengandung makna yang sesat.

Kontroversi dan kesalahan sumber telah banyak kita dapati pada kitab tafsir klasik dan kontemporer, yang mana banyaknya mufassir yang memasukkan hadis dhoif dalam penafsirannya untuk melengkapi setiap keterangan yang ia tulis. Bukan hanya hadis dhoif saja, periwayat kisah-kisah *isrâiliyyât* terlampau banyak dalam setiap periode penyusunan kitab tafsir, tak hanya kitab tafsir klasik, kitab tafsir kontemporepun masih terdapat penukilan-penukilan riwayat tersebut. Sedihnya lagi para mufassir tidak mengkritisi sumbernya dan isi dari riwayatnya, mereka memasukkanya sebagai salah satu sumber yang mana sumber tersebut entah bertentangan dengan Islam atau tidak. Oleh sebab itu *al-Ashîl* berperan sebagai anti biotik dari penafsiran-penafsiran menyimpang seperti itu, dengan menjadikan kerangka *al-Ashîl* sebagai barometer dalam peninjauan sebuah tafsir.

5. Macam-Macam *Al-Ashîl*

Sebelum mendalami lebih jauh mengenai macam-macam *al-Ashîl* sebagai barometer dalam peninjauan sebuah tafsir secara keseluruhan dalam wacana penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, terlebih dahulu kita pahami langkah-langkah dalam penafsiran seperti sumber, bentuk, dan metode penafsiran yang bertujuan untuk menjelaskan ayat-ayat tersebut lebih baik. Sumber pengambilan hasil tafsir dalam Al-Qur'an setidaknya terbagi menjadi dua jenis. Pertama, penafsiran Al-Qur'an berdasarkan dalil-dalil *naqli*, yang biasa disebut oleh pengkaji tafsir dengan sebutan tafsir *bi al-riwayah*, tafsir *bi al-ma'thur*, dan tafsir *bi al-naqli*, kedua, penafsiran Al-Qur'an berlandaskan atau bersumber dari *aqli*, yang biasa terkenal dalam dunia tafsir dengan sebutan tafsir

¹⁷⁶ Lalu Muhammad, *al-Dakhîl Fî -Tafsir: Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Egaliter, 2022, hal. 14.

bi al-ra'yi, tafsir *bi al-dirayah*, dan tafsir *bi al-'aqli* yang sumber penafsirannya merujuk pada eksistensi akal atau rasio).¹⁷⁷

Pembagian tersebut berdasarkan konsesus para ulama, walaupun nantinya ada beberapa ulama yang menambahkan satu sumber dalam penafsiran Al-Qur'an, yaitu *isyârî*,¹⁷⁸ atau intuisi karena mereka menafsirkan Al-Qur'an dengan melihat lebih dalam menggunakan hati dan intuisi mereka, sebagaimana yang dikatakan Ali Shabuni bahwa tafsir *isyârî* ialah penakwilan ayat-ayat Al-Qur'an yang tidak memandang makna secara zhahirnya, melainkan pengambilan makna dari dalam ayat tersebut dikarenakan adanya isyarat yang tersembunyi di dalamnya yang hanya akan tampak bagi mereka ahli ilmu dan orang yang arif.¹⁷⁹

Berdasarkan konsesus para ulama di atas maka dapat tergambarkan bahwa pembagian *al-Ashîl* terdiri dari dua macam yaitu tafsir *al-riwayah* dan tafsir *al-'Aqli*. *al-Ashîl* dari tafsir *al-riwayah* meliputi beberapa rujukan sumber, diantaranya:

a. Sumber Al-Qur'an dengan Al-Qur'an

Al-Qur'an adalah Kalam atau Firman Tuhan. Satu-satunya yang paling mengetahui arti sebuah ayat Al-Qur'an adalah Allah sendiri, pemilik kata-kata tersebut. Oleh karena itu, Al-Qur'an sendiri merupakan sumber rujukan pertama dan terpenting bagi penafsiran Al-Qur'an.

Dalam masa-masa awal kenabian, Nabi Muhammad saw diutus sebagai Nabi dan sebagai penafsir bagi kaum muslimin. Beliau menafsirkan dan menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an kepada para sahabatnya ketika mereka belum mengetahuinya atau masih bingung. Contoh penafsiran Nabi kepada kaum muslimin pada saat itu terkait kezhaliman yang disalah pahami dalam surat al-An'am/6: 82.

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا ءِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّسْتَقِيمُونَ

Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), mereka itulah yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk.

¹⁷⁷ Eva Musyarrohfa, *Al-Dakhîl Fî Al-Tafsîr: Refleksi Analitik terhadap Infiltrasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, hal. 11.

¹⁷⁸ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, Tangerang: Lemtera Hati, 2021, hal. 297.

¹⁷⁹ Muhammad Ali Ash-Shabuni, *at-Tibyan Fî ulumul Qur'an*, Karachi: Maktabah Al-Busyro, 2010, hal. 191.

Ketika ayat ini diturunkan, para Sahabat merasa terbebani dengan isinya dan bertanya kepada Rasulullah tentang makna ayat tersebut. Kemudian Rasulullah saw menjawab, “Makna kezaliman dalam ayat ini tidak sesuai dengan pemahamanmu.” Dan Nabi saw bersabda dengan menggunakan Surat Luqman/31:13.

وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

(Ingatlah) ketika Luqman berkata kepada anaknya, saat dia menasihatinya, “Wahai anakku, janganlah mempersekutukan Allah! Sesungguhnya mempersekutukan (Allah) itu benar-benar kezaliman yang besar.”

Jadi, maksud dari kezaliman di sana berarti kemusyrikan, karena kezaliman yang paling besar ialah musyrik kepada Allah swt.¹⁸⁰

Masa awal ini Nabi saw memiliki hak otoritas paling besar dan leluasa untuk menafsirkan ayat Al-Qur'an. Nabi saw menafsirkan atau menjelaskan ayat Al-Qur'an dengan menjadikan ayat lain sebagai penjelasnya, hal ini memberi gambaran tentang proses penafsiran Nabi saw terhadap Al-Qur'an. Yaitu, berusaha menjadikan ayat Al-Qur'an untuk menafsirkan ayat lainnya, sebelum menggunakan akal atau nalar dalam menafsirkannya.

Penjelasan dan tafsiran Nabi sekaligus menjadi metode yang paling otentik dalam menafsirkan Al-Qur'an, Karena Al-Qur'an dianggap sebagai kalam Allah yang sempurna, maka menggunakan ayat-ayat lain untuk menjelaskan suatu ayat dianggap paling mendekati kebenaran. Selain dari tafsiran yang paling mendekati kebenaran. Tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'anpun sarat akan adanya kekeliruan dan kesalahan yang berlebihan, karena dengan merujuk pada ayat-ayat lain dalam Al-Qur'an, mufassir (penafsir) dapat menghindari penafsiran yang tidak sesuai atau menyimpang dari makna asli.

b. Sumber dari Hadis Nabi

Hadist merupakan mitra dari Al-Qur'an dan menjadi pengambilan sumber yang paling otentik kedua. Hadis yang datang dari selain menjadi petunjuk dalam kehidupan sehari-hari dari kaum muslimin ia juga memiliki fungsi menerangkan serta menjelaskan isi dari ayat-ayat Al-Qur'an. A. Zakaria menjelaskan dalam bukunya “makna kembali kepada Al-Qur'an dan as-Sunnah” bahwa Sunnah berfungsi setidaknya dalam tiga aspek, pertama, sebagai penguat hukum-hukum yang telah ada dalam Al-Qur'an

¹⁸⁰ Manna' Al-Qatthan, *Dasar-Dasar Ilmu Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Umar Mujtahid dari judul *Mabahis Fi Ulumi Al-Qur'an*, Jakarta: Ummul Qura, 2016, hal. 19.

(*ta'kidâ lima fil Qur'an*), penguat hukum disini seperti beberapa perintah dalam Al-Qur'an terkait pengeluaran zakat, larangan syirik, riba, dan mendirikan shalat serta beberapa hukum-hukum lainnya. Penyebutan terkait hukum-hukum tersebut telah ada dalam Al-Qur'an, penjelasannya pun jelas dan tegas. Akan tetapi jika kita amati dalam hadis maka akan kita dapati hukum-hukum seperti di atas disebutkan dan dijelaskan juga dalam hadis, oleh sebab itu dalam melihat hukum-hukum tersebut kita harus merujuk kepada dua sumber otentik ini.

Kedua, penjelas terhadap apa-apa yang ada dalam Al-Qur'an (*bayânân lima fil Qur'an*), hadis menjadi penjelas dari Al-Qur'an, seperti pada perintah shalat أَفِيْمُوا الصَّلَاةَ (dirikanlah shalat), penyebutan itu masih umum dan dijelaskan secara terperinci dalam hadis terkait tatacara pelaksanaannya baik bacaanya, caranya, dan tempatnya. Sebagaimana sabda Nabi صَلَّى (shalatlah kalian sebagaimana kalian melihatku shalat). Begitupun dalam perintah pelaksanaan manasik haji, Al-Qur'an menyebutkan secara umum وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ (sempurnakanlah haji dan umrah karena Allah), di dalamnya tidak disebutkan bagaimana tatacara sa'i, thawaf, wuquf dan melontar jumrah. Terkait penjabaran lebih jauh dan jelas maka akan kita temukan di hadis Nabi sebagaimana mana sabdanya خذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ (ambillah oleh kalian dariku tata cara manasik haji). Memang masih banyak hukum-hukum dalam Al-Qur'an yang membutuhkan penjelasan rinci dari hadis sebagai mitranya.

Ketiga, Syariat yang berdiri sendiri (*tasyrî'an mustaqilân*), terkait hal ini Sunnah berfungsi untuk menentukan sebuah hukum atau syari'at secara sendiri, yang mana hukum dan syari'at tersebut tidak disebutkan maupun disinggung dalam Al-Qur'an. Hukum atau syari'at yang berdiri sendiri seperti disyari'atkannya aqiqah, sunnah rawatib dan pengurusan jenazah yang kesemuanya hanya terdapat dalam hadis. Syari'at tersebut boleh saja dilaksanakan dan tidak ada larangan padanya dikarenakan Nabi sendiri disebutkan sebagai *shahib asy-Syari'at* (penentu syari'at), contoh lainnya seperti Nabi menikahi Sembilan istri yang mana di Al-Qur'an hanya membatasi sampai empat istri saja. Terlepas dari Nabi seorang penentu syari'at iapun akan ditegur secara langsung oleh Allah jika melakukan sebuah kesalahan, sebagaimana ia pernah mengharamkan madu

untuk dikarenakan istrinya, sehingga Allah menegurnya dalam firmanNya:

أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتِ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ١

Wahai Nabi (Muhammad), mengapa engkau mengharamkan apa yang dihalalkan Allah bagimu? Engkau bermaksud menyenangkan hati istri-istrimu. Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (Qs. At-Tahrim/66:1.

Diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Muslim bahwa Nabi mengharamkan madu pada dirinya disebabkan ingin menyenangkan hati para istrinya, maka turunlah ayat ini sebagai bahan teguran kepada Nabi terkait pengharaman apa yang telah Allah halalkan atasnya.¹⁸¹

c. Pendapat Atau Perkataan Sahabat

Pendapat sahabat dinilai oleh para ulama sebagai salah satu landasan yang dapat dijadikan rujukan dalam memahami agama Islam, tentu pastinya dalam memahami tafsiran dari Al-Qur'an juga. Dari sebagian ulama berpendapat jika ingin memahami makna Al-Qur'an dan tidak penjelasannya dari Al-Qur'an itu sendiri serta hadis Nabi, maka cobalah merujuk kepada pemahaman sahabat terlebih dahulu sebelum memahaminya dengan ijtihad kalian.

Setidaknya ada beberapa alasan yang melandasi kenapa perkataan dan pendapat dari sahabat sangat ditekankan untuk dipertimbangkan sebelum mufassir menafsirkan Al-Qur'an, alasan pertama, dekatnya mereka dengan Nabi, para sahabat adalah mereka yang hidup dan berkomunikasi langsung dengan Nabi Muhammad saw. Dengan cara berinteraksi secara langsung mereka dapat menyaksikan dan belajar darinya, baik ajarannya, tindakannya, dan cara menjalani hidup sesuai wahyu Tuhan. Pengalaman seperti ini memberi kesan dan pemahaman yang mendalam tentang ajaran Islam.

Kedua, pengetahuan yang didapat secara langsung, dalam konteks pemahaman terhadap Al-Qur'an para sahabat memiliki pengetahuan yang mendalam, karena mereka hidup berdampingan bersama Nabi, sehingga mereka dapat mengetahui alasan sebuah ayat diturunkan serta konteks historis dan sosial dibalik ayat-ayat tersebut. Oleh sebab itu perkataan mereka dianggap sangat otoritatif.¹⁸² *Ketiga*, kepercayaan dan kredibilitas, Nabi saw

¹⁸¹ A. Zakaria, *Makna Kembali kepada Al-Qur'an dan as-Sunnah*, Garut: IBN AZKA Press, 2011, hal.137-140.

¹⁸² Syaeful Rokim, "Tafsir Sahabat Nabi: Antara Dirayah dan Riwayah," dalam *Jurnal AL-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 05 No. 01 Tahun 2020, hal. 76

memberikan sebuah kepercayaan kepada para sahabat untuk menafsirkan Al-Qur'an, sebagaimana Nabi mendoakan Ibnu Abbas agar menjadi seorang mufassir dan pentakwil terbaik untuk Al-Qur'an. Doa Nabi tersebut selain ingin Ibnu Abbas memudahkan dalam memahami Al-Qur'an, sekaligus memberikan legitimasi bagi para sahabat untuk menafsirkan Al-Qur'an. Ibnu Abbas dikenal dengan sebutan *Turjuman Al-Qur'an* (penafsir Al-Qur'an), *Ra'isul mufassirin* (pemimpin para mufassir) dan *Habrul Ummah* (guru ummat).¹⁸³

Keempat, peran dalam penentuan hukum dan syari'at, semasa hidupnya Nabi terdapat beberapa sahabat yang diizinkan untuk menentukan hukum dengan ijtihadnya dan membuat syari'at baru sebagaimana kisah yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzî dalam Sunannya bahwa sebelum pegutusan Mu'adz Ibn Jabal ke Yaman, Nabi bertanya kepadanya "bagaimana engkau ya Mu'adz dalam menyelesaikan sebuah perkara?" Mu'adz menjawab saya akan merujuk kepada kitabullah, Nabi berkata "jika tidak terdapat jawabannya?" Mu'adz menjawab "saya akan melihat kepad hadis Nabi, dan jika tidak ada maka saya akan menggunakan ijtihad saya untuk menyelesaikan persoalan tersebut, lantas Nabi memuji Mu'adz dengan do'a yang baik.

Contoh yang lain diriwayatkan oleh Ibn Khuzaiman dalam shahihnya dan al-Hakim dalam al-mustadraknya bahwa Qais Ibn Fahd sedang melakukan shalat shubuh secara berjama'ah dengan Nabi, setelah selesai shalat ia bangkit dan melakukan shalat dua rakat, maka Nabi bertanya kepadanya, "dua rakat apa ini? Qais menjawab "ini adalah dua rakat sebelum fajar yang tidak sempat saya kerjakan ya Rasulullah, mendengar hal itu Nabi hanya diam dan tidak berkomentar. Dalam hal ini para ulama berpendapat diamnya Nabi menandakan kesetujuan Nabi terhadap perbuatan Qais, walaupun diamnya Nabi ini menurut ulama masuk ke dalam kategori sikap paling rendah mengenai persetujuannya terhadap perkataan dan perbuatan sahabat.¹⁸⁴ Oleh karena itu, pandangan dan fatwa para sahabat dianggap memiliki legitimasi yang tinggi dan diikuti oleh umat Islam dalam berbagai aspek kehidupan.

d. Pendapat Tabi'in

¹⁸³ Buaidha Mukhrim BM, "Kualitas dan Keistimewaan Penafsiran Sahabat," dalam *al-Mustafid Jurnal pf Quran and Hadits Studies*, Vol. 01 No. 1 Tahun 2022, hal. 3.

¹⁸⁴ Repa Hudan dan Eep Saefullah, "Ijtihad Sahabat di Masa Nabi saw: Studi Analisis Respon Nabi saw Terhadap Ijtihad Sahabat," dalam *el-Sunnah" Jurnal Kajian Hadis dan Integrasi Ilmu*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2022, hal 121-124.

Selain dari pendapat sahabat, pendapat tabi'in sangat penting untuk dijadikan sumber dalam penafsiran Al-Qur'an. Secara zahirnya kualitas dari tabi'in tentu sangat berbeda dengan para sahabat, walaupun begitu para ulama tetap menetapkan pendapat tabi'in sebagai rujukan keempat setelah pendapat sahabat. Penetapan tersebut tentu saja dilandasi dengan pikiran yang rasional, dalam penafsiran tabi'in mereka masih menjaga keotentikan sumber seperti merujuk kepada Al-Qur'an dan hadis serta perkataan sahabat yang menjadi guru-guru mereka.

Setidaknya terdapat tiga madrasah yang melahirkan generasi terbaik tabi'in, *pertama*, madrasah Makkah yang digurui oleh Ibn Abbas dengan muridnya seperti Mujahid, Thawus bin Kaisan al-Yamani, atha' bin Abi Rabbah, Ikrimah dan Sa'id bin Jubair. *Kedua*, madrasah Madinah dengan gurunya Ubay bin Ka'ab yang memiliki murid Muhammad bin Ka'ab, Zaid bin Aslam. Dan Abu Aliyah, *ketiga*, Ibnu Mas'ud dengan madrasahnyanya di Irak, yang memiliki murid Al-Qamah, Masruq, Amir asy-Sya'bi, Hasan al-Bashri dan Qatdah. Mereka merupakan generasi tabi'in yang digurui secara langsung oleh para sahabat yang terbaik dalam bidang tafsir.¹⁸⁵

Walaupun digurui secara langsung oleh sahabat terbaik dalam bidang tafsir, tidak menuntut kemungkinan pendapat dan perkataan tabi'in dapat diterima secara keseluruhan. Dikalangan ulama terjadi dua pandangan dalam menilai kualitas pendapat tafsir tabi'in, golongan pertama berpandangan bahwa pendapat dari tafsir tabi'in tidak dapat dijadikan rujukan disebabkan kehidupan mereka tidak berinteraksi secara langsung dengan Nabi atau tidak bertemu dengan Nabi, posisi mereka tidak sedang berada pada saat ayat-ayat Al-Qur'an turun dan mereka tidak memahami konteks historis dan sosial dari ayat tersebut. Dan juga kualitas diri mereka tidak terjamin sebagaimana para sahabat yang disabdakan oleh Nabi, sehingga mereka mungkin saja berbuat kesalahan dalam menafsirkan Al-Qur'an.¹⁸⁶

Golongan kedua berpendapat bahwa tafsiran dari para tabi'in dapat diterima disebabkan mereka berguru dan belajar secara langsung dari para sahabat Nabi, yang secara logika penuturannya akan sama dengan apa yang diajarkan oleh Nabi, karena sahabat mengambil ilmu secara langsung dari Nabi. Dalam menenganahi dua pendapat tersebut Sebagian ulama berpendapat bahwa

¹⁸⁵ Manna' Al-Qatthan, *Dasar-Dasar Ilmu Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Umar Mujahtid dari judul *Mabahis Fi Ulumi Al-Qur'an*, hal. 22

¹⁸⁶ Rahmat Agus dan Masopin, "Tafsir Al-Qur'an dengan Pendapat Tabi'in," dalam *Jurnal Kewarganegaraan*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2022, hal. 5030

penafsiran *tabi'in* dapat dijadikan acuan selama mereka sesama *tabi'in* saling menyepakai sebuah perkara dan tidak saling berselisih diantaranya, perkataan ini senada dengan apa yang dikatakan oleh Ibnu Taimiyah bahwa tafsiran *tabi'in* dapat dijadikan hujjah selama pendapat mereka saling mendukung dan tidak bertabrakan satu dengan yang lainnya, dan jika terjadi perselisihan diantara mereka maka merujuklah kepada siapa pendapatnya yang paling dekat dengan Al-Qur'an, hadis dan berlandaskan kaidah-kaidah bahasa Arab serta perkataan sahabat.¹⁸⁷

Di atas telah dipaparkan terkait sumber-sumber *al-Ashîl* dari segi tafsir *al-riwayah*. Adapun sumber dari *al-Ashîl* dari segi *al-'Aqli* terfokus pada penggunaan akal, logika, rasio dan ijtihad. Di bawah ini akan penulis uraikan sedikit terkait definisi, syarat-syarat, dan landasan tafsir *al-'Aqli* atau *al-ijtihâdi*.

a. Definisi *at-tafsîr al-'Aqli (al-ijtihâdi)*

Al-'aql menurut bahasa berarti *al-imsâk* (menahan), *al-hifzh* (menjaga) dan *man'u asy-syai* (mencegah dari sesuatu).¹⁸⁸ Ar-Râgib mendefinisikan *al-'Aql* dengan potensi yang disiapkan untuk penerimaan ilmu.¹⁸⁹ Al-Mushtafawî menambahkan bahwa makna sentral dari kata dasar *al-'aql* ialah diagnosis manfaat atau kerugian dalam kehidupan dalam kaitannya dengan sesuatu yang bersifat materi atau bermakna. Sifat normal dari kerja mental tersebut adalah menahan diri agar dapat memahami diri sendiri dengan baik (*husn al-fahm*), memahami sesuatu dengan benar dan tidak memihak, dan mengetahui sesuai dengan tempatnya. Fungsi lainnya (akal) adalah melindungi jiwa dari hawa nafsu dan mencegah segala sesuatu yang diharamkan.¹⁹⁰

Kalau kita perhatikan pengertian dari tafsir *al-aqlî* ialah kemampuan berfikir dari seorang mufassir dalam menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an. *al-aqlî* memiliki persamaan makna dengan *al-al-ijtihâdi* (keduanya memakai fungsi akal dan fikiran). Kamâl al-Haidarî dan Hâdi Ma'rifah mengartikan *al-'aqli al-ijtihâdi* dengan sebuah metode yang pengambilan dalil, kaidah dan qarinah rasional lebih dominan dibanding penggunaan dalil-dalil *naqliyah*, yang berimplikasi bahwa sumber awal tafsir ialah dalil *naqliyah* dan fungsi

¹⁸⁷ Manna' Al-Qatthan, *Dasar-Dasar Ilmu Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Umar Mujtahid dari judul *Mabâhis Fi Ulumi Al-Qur'an*, hal 522.

¹⁸⁸ Al-Mushtafawî, *at-Tahqîq fî kalimât al-Qur'an*, Juz 8, hal. 237. Dan Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, hal. 3046-3047.

¹⁸⁹ Ar-Râgib al-Ashfahânî, *Mufradât al-Fâzh Al-Qur'an*, Damaskus: Dâr-al-Qalm, 2009, Cet. 4 hal. 577.

¹⁹⁰ Al-Mushtafawî, *at-Tahqîq fî kalimât al-Qur'an*, Juz 8, hal. 238.

akal hanya sebagai penyingkap atau pembantu semata. Sedangkan Jawâdi Âmulî mendefinisikan *al-aqlî* dengan istilah *al-aql al-burhânî* yang berarti sumber tafsir dengan tujuan mencapai pengetahuan yang terdapat dalam Al-Qur'an, pengertian ini berimplikasi bahwa fungsi akal lebih dominan bahkan sebagai sumber awal dalam menafsirkan Al-Qur'an. Adz-Dzahabî dan 'Abdurrahmân al-'Ak memandang bahwa pengertian tafsir *al-aqlî* serupa dengan pengertian tafsir *bi al-ra'yî* yang berusaha menjelaskan dan menyingkap teks Al-Qur'an untuk mencari kandungan hukum, hikmah, nasihat, dan ibrah yang harus dilakukan dengan penuh usaha oleh mufassir, pengertian seperti ini berimplikasi bahwa sumber awal sebuah penafsiran ialah *naqliyah*, adapun posisi akal belum secara jelas terlampir dalam definisi yang dibawakan oleh Adz-Dzahabî dan 'Abdurrahmân al-'Ak.¹⁹¹

b. Syarat *at-tafsîr al-'Aqlî (al-ijtihâdî)*

Cakupan dalam pembahasan mengenai tafsir *al-'Aqlî (al-ijtihâdî)* sangat luas sehingga tidak menuntut kemungkinan seorang yang ingin menafsirkan Al-Qur'an dengan memakai metode ini akan terjerumus kepada kesalahan. Oleh sebab itu, ulama tafsir memberikan syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh mufassir jika ingin menggunakan metode tersebut. Persyaratan ini bisa dibilang sebagai langkah agar keotentikan Al-Qur'an tetap terjaga.

Khâlîd 'Abdurrahmân al-'Ak memberikan setidaknya lima belas syarat yang harus diemban oleh mufassir, *pertama*, ia harus memahami ilmu *hadis* (baik secara *riwâyah* dan *dirâyah*), *kedua*, bahasa arab, *ketiga*, *sharaf*, *keempat*, ilmu nahwu, *kelima*, *istiqâq*, *keenam*, al-ma 'ânî, *ketujuh*, *al-bayân*, *kedelapan*, *al-ba'dî*, *kesembilan*, *qirâat*, *kesepuluh*, *ushûluddîn*, *kesebelas*, *ushûl al-fiqh*, *keduabelas*, *asbâb nuzûl*, *ketiga belas*, *nâsikh-mansûkh*, *keempat belas*, *qishash*, dan *kelima belas*, ilmu *al-mauhibah*.¹⁹²

Adapun Ja'fat as-Subhânî memberikan syarat terlihat lebih umum dari apa yang diberikan oleh Khâlîd, syaratnya ialah *pertama*, menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an secara bersamaan, *kedua*, memahami makna perkata dari Al-Qur'an, *ketiga*, memahami dan mengetahui kaidah ilmu nahwu, *sharaf*, bahasa arab, dan *istiqâq*, *keempat*, menggunakan hadis shahîh dan *ijmâ*, *kelima*, tidak keluar dari konteks (*siyâq*) ayat, *keenam*, memahami sejarah

¹⁹¹ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Sebuah Pendekatan Tafsir Integratif dalam Memahami Kandungan Batin Al-Qur'an*, Disertasi, Pasca Sarjan Institut PTIQ Jakarta, 2018, hal. 215-216

¹⁹² Khalid 'Abdurrahman al-'Ak, *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâiduhû*, Beirut: Dâr an-Na'âs, 1986, hal. 187-188.

Islam, *ketujuh*, mengetahui *asbâb nuzûl*, *kedelapan*, memahami *dinamika dari pendapat para sahabat, tabi'in* dan ulama setelahnya, *kesembilan*, dapat membedakan ayat-ayat makkî dan madanî, *kesepuluh*, meninggalkan tafsir *bi al-ra'yi* (yang berlandaskan hawa nafsu).¹⁹³

Disisi lain 'Ali ar-Ridha'i memberikan persyaratan yang sedikit lebih khusus yang mesti dikuasai oleh mufasssir, *pertama*, mampu berijtihad dalam melakukan tafsiran, *kedua*, sebelum melakukan tadabbur, tafakkur dan istinbâth seorang mufasssir harus memahami dan memperhatikan secara selektif qarinah-qarinah, baik qarinah *'aqliah* atau *naqliah*, *ketiga*, tidak menggunakan metode maupun teori yang bersebrangan dengan Al-Qur'an, yang semua itu tidak ada korelasi dengan kata, ayat ataupun munasabah dalam Al-Qur'an, keempat, dalam menafsirkan Al-Qur'an mufasssir harus menggunakan argumentasi yang rasional dan sudah *qathî*.¹⁹⁴

Jika kita ingin menyederhanakan rumusan di atas, maka setidaknya seorang mufasssir harus memiliki sepuluh syarat tertentu, yaitu, *pertama*, memahami Al-Qur'an dengan baik, *kedua*, mengetahui hadis dengan baik, *ketiga*, mengetahui disiplin ilmu bahasa Arab, keempat, mengetahui sejarah dan kisah dengan baik, *kelima*, meninggalkan hawa nafsunya dalam menafsirkan Al-Qur'an, *keenam*, mampu berijtihad dengan baik, *ketujuh*, memahami setiap qarinah-qarinah, *kedelapan*, meninggalkan *tahmîl*, memakai argumentasi yang rasional dan benar, *kesepuluh*, dapat berfikir secara rasional dan menciptakan pemikiran rasional.

Perumusan yang telah dilakukan oleh sebagian ahli tafsir merupakan sebuah konsesus yang harus dipatuhi oleh setiap mufasssir yang hendak menafsirkan Al-Qur'an. Keilmuan dan dasar-dasar pijakan dalam melakukan tafsiran harus memiliki sumber yang kuat serta dapat dipertanggungjawabkan. Perumusan tersebut bukan sebagai limitasi dan pengungkungan daya kerja tafsir semata, akan tetapi guna menjaga kelestarian tafsir serta menjaga kedisiplinan mufasssir dalam menafsirkan Al-Qur'an, sehingga tidak sembarang orang dapat menafsirkan Al-Qur'an sesuai kehendak yang ia mau.

c. Landasan atau dasar *at-tafsîr al- 'Aqli (al-ijtihâdi)*

¹⁹³ Ja'far as-Subhânî, *al-Manâhij at-Tafsîriah fî 'Ulûm al-Quran*, Qum: Nasyr Muassasah al-Imâm ash-Shâdiq, 1384 hal. 24-45.

¹⁹⁴ 'Alî ar-Ridhâ'î Ashfahânî, *Manâhij at-Tafsîr wa al- Ittijâtuḥû: Dirâsah Muqâranah fî Manâhij Tafsîr al-Qurân*, Beirut: Markaz al-Hadharah li Tanmiyah al-Fikr al-Islâmî, 2011, hal. 186-187.

Terjadi perdebatan dikalangan ulama terkait posisi *at-tafsir al-'Aqli (al-ijtihâdi)* sebagai metode atau sumber penafsiran, beberapa ulama melarang dan beberapa lagi membolehkan. Adapun ulama yang melarang setidaknya mereka memiliki empat alasan yaitu:¹⁹⁵

pertama, Tafsir adalah ilmu yang berbicara tentang Allah swt. Menafsirkan dengan akal tanpa pengetahuan yang memadai sangat dilarang dalam Islam. Mereka merujuk kepada firman Allah dalam Surat al-A'raf/7:33.

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٣٣

Katakanlah (Nabi Muhammad), “Sesungguhnya Tuhanku hanya mengharamkan segala perbuatan keji yang tampak dan yang tersembunyi, perbuatan dosa, dan perbuatan melampaui batas tanpa alasan yang benar. (Dia juga mengharamkan) kamu mempersekutukan Allah dengan sesuatu yang Allah tidak menurunkan bukti membenaran untuk itu dan (mengharamkan) kamu mengatakan tentang Allah apa yang tidak kamu ketahui.”

Kedua, bagi golongan ini mereka meyakini bahwa yang berhak menafsirkan Al-Qur'an hanyalah Nabi semata, selain dari pada itu dilarang. Mereka berargumen dengan Surat al-Nahl/16:44.

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ٤٤
(Kami mengutus mereka) dengan (membawa) bukti-bukti yang jelas (mukjizat) dan kitab-kitab. Kami turunkan az-Zikr (Al-Qur'an) kepadamu agar engkau menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan agar mereka memikirkan.

Ketiga, mereka berargumen dengan hadis dari Ibn Abbas dan Hisyam.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اتَّقُوا الْحَدِيثَ عَنِّي إِلَّا مَا عَلِمْتُمْ
فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ وَمَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَبَوَّأْ
مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ¹⁹⁶

Dari Ibnu Abbas dari Nabi shallallahu 'alaihi wasallam, bersabda:
"Jagalah diri kalian dari menceritakan sesuatu dariku kecuali apa

¹⁹⁵ Muhammad Sofyan, *Tafsir wal Mufasssirun*, Medan: Perdana Publishing, 2015, hal. 7-8.

¹⁹⁶ Alhafidz Abu Isa Muhammad bin Isa bin Saurah At-Tirmidzi, *Jami' Tirmidzi*, Appl Jami' Kutubut Tis'ah, jilid 5, hal 66, no hadis 2951 Kitab *Abwabu Tafsir Qur'an An Rasulillah*, bab *Ma Jaa A Filladzi Yufassirul Qur'an Bi Ro'yih*. Diakses pada 30 September 2024. Lihat juga dalam kitab *Shahih al-Bukhari* no hadis 1291, kitab *Janaiz*, bab *Ma Yakrohu Minan Niyahah Ala Mayit*.

yang kalian ketahui, siapa saja yang berbohong atau berdusta memakai namaku, maka bersiap-siaplah untuk mendapatkan tempatnya di neraka dan siapa saja yang mengatakan tentang Al-Qur'an dengan opininya, maka bersiap-siaplah menempati tempatnya di neraka." Abu Isa berkata; Hadis ini hasan.

Hadis lain yang diriwayatkan dari Hisyâm Ibn Sâlim dari Abi Abdillah dengan nada serupa.

Keempat, mereka menolak karena melihat sebuah riwayat yang menceritakan bahwa Umar sang khalifah pada saat diminta keterangannya terkait surat *al-Ahruf al-Muqatha'ah* dalam Al-Qur'an, Umar tidak menjawab dan hanya diam.

Walaupun dengan adanya pelarangan tersebut tidak berarti *at-tafsîr al-'Aqli (al-ijtihâdi)* ditolak secara keseluruhan. Terdapat sebagian ulama yang membolehkan, mereka berargumen yaitu:¹⁹⁷

Pertama, mereka berusaha merujuk kepada ayat Al-Qur'an yang menerangkan bahwa dengan adanya Al-Qur'an, manusia disuruh untuk memahaminya dan mentadaburinya. Pemahaman dan tadabbur hanya akan berhasil jika manusia menggunakan pikiran dan akalanya. Terdapat beberapa ayat dalam Al-Qur'an yang menganjurkan manusia untuk berfikir sebagaimana firman Allah dibawah ini:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَفْقَاهَا ٢٤

Tidakkah mereka merenungkan Al-Qur'an ataukah hati mereka sudah terkunci? Surat Muhammad/47:24.

Buya Hamka menjelaskan bahwa apabila salah seorang hamba telah merenungkan isi Al-Qur'an maka hatinya akan lunak, fikiran dan karakternya akan lembut kesesama manusia. Karena sungguh kekuasaan tertinggi ialah kekuasaan Allah swt. Sebagaimana kisah Umar bin Khattab seorang kasar, keras kepala yang ingin membunuh Nabi, tapi pada saat ia mendengar ayat al-Qur'an, hatinya menjadi lunak dan masuk Islam.¹⁹⁸

Pada ayat lain menjelaskan bahwa Al-Qur'an diturunkan untuk keberkahan sebagaimana firmanNya. Surat as-Shad/38:29.

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ ٢٩

(Al-Qur'an ini adalah) kitab yang Kami turunkan kepadamu (Nabi Muhammad) yang penuh berkah supaya mereka menghayati ayat-ayatnya dan orang-orang yang berakal sehat mendapat pelajaran.

¹⁹⁷ Muhammad Sofyan, *Tafsir wal Mufasssirun*, hal. 8-10.

¹⁹⁸ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 9, hal. 6717.

Maksudnya ialah Al-Qur'an merupakan kitab yang telah sempurna, di dalamnya terdapat bimbingan yang menuntun manusia untuk hidup secara sejahtera di dunia dan bahagia di akhirat, dengan merenungkan isinya manusia dapat mengatur kemashlahatan di dunia.¹⁹⁹

Al-Qur'an juga diturunkan sebagai peringatan bagi manusia, sebagaimana firmanNya dalam Surat Al-Anbîyâ/21:10.

لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ١٠

Sungguh, Kami benar-benar telah menurunkan kepadamu sebuah Kitab (Al-Qur'an) yang di dalamnya terdapat peringatan bagimu. Apakah kamu tidak mengerti?

Menurut Ibn Katsir maksudnya ialah Allah swt ingin mengingatkan kepada kita terkait kemuliaan kitabnya dan memberi sinyal kepada kita agar mengetahui kedudukannya. *dzikrukum* itu menurut Ibnu Abbas sebagai kemuliaan kalian, menurut Mujahid sebagai cerita kalian dan bagi al-Hasan ialah agama kalian.²⁰⁰

Di sisi lain Al-Qur'an diturunkan menggunakan bahasa Arab untuk memudahkan kalian dalam memahaminya, hal itu disebutkan dalam Surat Yusuf/12:2.

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ٢

Sesungguhnya Kami menurunkannya (Kitab Suci) berupa Al-Qur'an berbahasa Arab agar kamu mengerti.

Allah swt telah memilih bahasa arab sebagai bahasa al-Qur'an, pemilihan ini buka mendeskriditkan kaum diluar arab, akan tetapi yang pertama menerimanya ialah penduduk Mekkah, maka sangat wajar jika bahasanya menggunakan bahasa arab dan nantinya akan berlaku pada seluruh manusia. Allah swt ingin menarik perhatian kaum Quraisy dengan menggunakan bahasa arab agar mereka ingin memahami Al-Qur'an karena di dalamnya terdapat hukum-hukum agama, cerita Rsul dan Nabi, dan ilmu pengetahuan yang bermanfaat.²⁰¹

Kedua, argument kedua yang disampaikan oleh pihak yang membolehkan mereka merujuk kepada hadîts.

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ²⁰²

¹⁹⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jilid, 8, hal. 369.

²⁰⁰ Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir* diterjemahkan oleh M. Abdul Ghoffar dan Abdurrahim Mu'thi dari judul *Lûbab Al-Tafsîr Min Ibnu Katsir*, Jilid ke-5, hal. 446

²⁰¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jilid ke-4, hal. 496.

²⁰² Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhari*, Beirut: Ibnu Katsir, cet 1 2002, hal. 49, no hadits 143, kitab al-wudhu, bab *Wado'al Ma Indal Khola*.

Nabi saw mendoakan Ibn Abbas dengan “ya Allah, hendaklah ia faqih dalam urusan agama dan ajarkanlah ia ilmu at-ta’wîl.

Dalam hadistersebut Nabi mendoakan Ibn Abbas agar pandai dalam menafsirkan Al-Qur’an atau ta’wîl, secara tidak langsung Nabi mengizinkan para sahabat untuk menggunakan akalnya untuk menafsirkan Al-Qur’an.

Ketiga, perizinan dari Nabi terhadap Muadz untuk menggunakan ijtihadnya tatkala tidak mendapatkan penjelasan dalam menyelesaikan sebuah perkara dari Al-Qur’an dan al-hadîts.

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ، قَالَ: كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؟ قَالَ: فَيَسْتَنِّي رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو. قَالَ: فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي صَدْرِهِ، وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ²⁰³

Sesungguhnya pada saat Rasulullah saw hendak mengirim Mu’adz Ibn Jabal ke Yaman, ia bertanya kepada Mu’adz terkait penyelesaian suatu perkara. Nabi berkata bagaimana engkau akan mengambil keputusan? Mu’adz menjawab saya akan merujuk kepada Al-Qur’an, Nabi menimpalnya, jika tidak engkau dapati? Ia menjawab saya akan merujuk kepada hadis Nabi, Nabi menimpalnya lagi, jika tidak ada? Ia menjawab saya akan berijtihad dengan sungguh-sungguh untuk menyelesaikan perkara tersebut. Nabi lalu memukul dadanya dan memuji serta mendoakanya.

Berdasarkan hadisdi atas maka kita mendapatkan gambaran bahwa Nabi memang mengizinkan para sahabat untuk mengoptimalkan kerja nalar mereka dalam memahami dan mengambil sumber hukum dari pikiran mereka sendiri.

6. Pengaruh *Al-Ashîl* dalam tafsir

Al-Ashîl sebagai autentitas sumber merupakan salah satu komponen yang harus dipertahankan guna menjaga keotentikan penafsiran yang dilakukan oleh seorang mufasssir. Sumber penafsiran yang terangkum dalam *al-Ashîl* harus dijadikan sebagai salah satu pijkan dan arah dalam menafsirkan Al-Qur’an. Dari awal Al-Qur’an di

²⁰³ Abu Daud Sulaiman bin Al-asy’as bin Ishak, *Sunan Abi Daud*, Appl Jami' Kutubut tis'ah, no hadis 3592, 3593, kitab *Awwali Kitabu Aqdiyah*, bab *Ijtihadul Ro'yi Fil Qodho*. 30 September 2024

turunkan para sahabat sangat masif menggunakan *al-Ashîl* sebagai metode tetap dalam menafsirkan Al-Qur'an, yaitu dengan merujuk kepada Al-Qur'an itu sendiri serta al-hadis sebagai mitra penafsiran.

Dalam perkembangannya komponen yang terdapat pada *al-Ashîl* sudah tidak dipercaya dan diragukan akan eksistensinya dalam menguraikan maksud ayat Al-Qur'an. Keraguan ini muncul karena gesekan pemikiran dan pemahaman dari Barat yang ingin masuk ke dunia tafsir Al-Qur'an. Cendekiawan muslim yang melakukan studinya di Barat berhasil membawa terobosan baru dalam melihat dunia tafsir saat-saat ini. Sebut saja seperti Hasan Hanafi, Muhammad Syahrûr, Nasr Hâmid Abû Zaid, dan Muhammad Arkûn mereka yang biasa disebut dengan cendekiawan modernis.

Cendekiawan modernis dari kalangan muslim memiliki niat baik dengan menghadirkan perspektif baru guna membuka ruang dalam perkembangan studi tafsir secara umum, akan tetapi terobosan yang mereka tawarkan secara tidak langsung dapat mengikis keotentikan dan keorsinilan Al-Qur'an. Oleh sebab itu penawaran mereka ditolak oleh sebagian ulama yang masih mempertahankan metode penafsiran ala klasik seperti Ibrahim Khalifah, Salim Abû 'Āṣi, Mannâ' Khalil al-Qattân, Adian Husaini, serta beberapa ulama yang senantiasa menjaga gaya klasik dalam meninjau ayat-ayat Al-Qur'an.²⁰⁴

Menurut kaum modernis metode klasik sudah tidak dapat digunakan lagi dalam menyelesaikan permasalahan yang ditimpa oleh kalangan muslim saat ini. Permasalahan dan problematika yang timbul begitu kompleks sehingga membutuhkan gaya baru dalam menyelesaikannya dengan merujuk pada Al-Qur'an itu sendiri. Penafsiran dengan merujuk pada *al-Ashîl* hanya akan menemukan jalan buntu dan tidak menghasilkan penafsiran yang produktif, melainkan menghasilkan penafsiran bersifat reproduktif dengan bergemul pada lingkaran itu saja. Penafsiran yang dihasilkannya pun tidak terlalu progresif dalam menyelesaikan problem yang terjadi pada dunia modern ini.²⁰⁵

Asumsi dan penjelasan di atas senada dengan perkataan Hasan Hanafi, baginya, fungsi penafsiran Al-Qur'an pada masa sekarang kian sulit untuk dijadikan bahan solusi atas berbagai problem yang dihadapi umat, ia berkata penyebab utama berkurangnya fungsi penafsiran Al-Qur'an ialah terlalu tertuju pada teks, cara kerja mereka selalu berputar pada penjeleasan, detailisasi, dan pengulangan yang kesemuanya itu

²⁰⁴ Retno Prayudi, *Penerapan Metode Al-Dakhil dalam Tafsir: Kontroversi Epistemologi Kesarjanaan Timur Dan Barat*, hal. 86.

²⁰⁵ Retno Prayudi, *Penerapan Metode Al-Dakhil dalam Tafsir: Kontroversi Epistemologi Kesarjanaan Timur dan Barat*, hal. 82.

tidak menemukan jalan keluar dan tidak bersifat solutif bagi problem umat.²⁰⁶

Amin Abdullah, cendekiawan asal Indonesia juga mengemukakan bahwa penafsiran seperti ini terlalu fokus pada teks dan mengabaikan aspek yang lebih penting. Baginya, metodologi interpretatif harus terintegrasi dan disandingkan dengan ilmu-ilmu sosial karena masyarakat selalu menghadapi banyak gejolak dalam kehidupannya, baik itu aspek sosial, budaya, politik, ekonomi, atau lainnya.²⁰⁷ Selain itu Muḥammad Arkûn berpendapat, ia sangat menyesalkan pemikiran umat Islam yang menolak mendengarkan usulan untuk mengganti cara mereka mempelajari Al-Qur'an dengan metode Barat. Baginya, kajian Al-Qur'an sudah sangat tertinggal dibandingkan kajian Taurat dan Alkitab, yang keduanya telah dibuktikan melalui metode filologis kritis tanpa memberikan dampak buruk terhadap kitab-kitab turunan Wahyu.²⁰⁸ Ia menambahkan bahwa metode golongan klasik dan literalis sudah cukup tua, tidak lagi cukup kuat untuk menahan beban kebingungan di kalangan masyarakat, dan tidak lagi memadai untuk menjawab permasalahan ilmu pengetahuan Barat modern.²⁰⁹

Memiliki pandangan yang sama dengan Arkûn, Nasr Hâmid Abû Zaid menjelaskan bahwa metode-metode yang diciptakan para ulama klasik (dalam hal ini *al-Asir fi al-Tafsir*) sudah sampai pada titik kadaluarsa dan ketinggalan zaman. Ia sudah tidak mampu lagi menyikapi permasalahan masyarakat yang semakin berubah. Oleh karena itu, Abu Zaid menambahkan, Al-Quran perlu didekati dengan menggunakan alat metodologis yang tidak lekang oleh waktu.²¹⁰

Melalui premis-premis di atas mereka berupaya menemukan solusi dengan menawarkan metode baru, seperti Fazlur Rahman yang menawarkan metode *double movement* (gerak ganda), cara kerjanya dengan melihat situasi konteks yang terjadi pada saat ini kemudian ditarik atau dikembalikan ke zaman Nabi guna menemukan idea moral

²⁰⁶ Hasan Hanafi, *Sendi-Sendi Hermenutika: Membumikan Tafsir Revolusionisme*, diterjemahkan oleh. Yudian W. Asmin dari judul *Hermeneutics as Axiomatics: Islamic Case*. Yogyakarta: Titihan Ilahi Press, t.th., hal 2.

²⁰⁷ Amin Abdullah, *Pembaharuan Pemikiran terhadap Tafsir al-Qur'an, Islamic Studies*, Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2006, hal. 139.

²⁰⁸ Muḥammad Arkûn, *al-Fikr al-Islâmi Naqd wa al-Ijtihad*, Beirut: Dâr al-Sâqi, 1992, hal. 86. Lihat juga: Robert D. Lee, *Rethinking Islam: Common Questions Uncommon Answers*, Colorado: Westview Press Inc, 1994, hal. 35.

²⁰⁹ Muḥammad Arkûn, *Nalar Islami dan Nalar Modern; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* Jakarta: INIS, 1994, hal. 40.

²¹⁰ Nasr Hâmid Abû Zaid, *al-Tajdid, wa al-Tahrîm wa al-Ta wîl Bayna al-Ma'rifah al-'Ilmiyah wa Khauf min al-Takfir*, Casablanca: al-Markaz al- Tsaqafi al-'Arabi, 2010, hal. 36.

atau nilai-nilai yang terkandung pada saat itu, taklupa juga dengan memperhatikan situasi historis, sosiologis, dan psikologis kemudian ditarik ke zaman sekarang guna menjawab permasalahan yang terjadi.²¹¹

Disisi lain Hâmid Abû Zaid menawarkan teorinya yang ia sebut dengan *maghza*, *maghza* diartikan dengan pesan tersirat yang bersembunyi dibalik zhahirnya teks. Adapun cara kerja teorinya, ia berusaha menjembatani makna zhahir dengan makna tersirat (*maghza*) dengan gaya *qiyas al-harakah* (analogi gerakan) dengan melihat kezaman Nabi bagaimana sosio-kultur pada saat itu untuk menemukan *maghza*, kemudian *maghza* tersebut ditarik kezaman sekarang guna menyelesaikan problem yang terjadi. Jika diperhatikan teori yang ditawarkan Hâmid Abû Zaid sedikit mirip dengan apa yang dikemukakan oleh Fazlur Rahman dalam teori *double movementnya*.²¹²

Dengan demikian, premis-premis yang disampaikan oleh kaum modernis menggambarkan bahwa metode *al-Ashîl* sudah tidak dapat lagi menjadi gerbang solusi dalam menafsirkan Al-Qur'an, bagi mereka metode tersebut sudah terlalu tua dimakan zaman dan sekarang ini mereka membutuhkan metode baru yang lebih progresif yang tidak mengekang cara berinterpretasi seseorang dalam memahami Al-Qur'an.

Akan tetapi, disisi lain masih terdapat kelompok yang menjaga warisan leluhur dengan menjadikan metode *al-Ashîl* sebagai rujukan utama, walau dengan menggunakan metode lawas, disisi lain mereka tetap mengembangkan cara berfikir yang progresif. Dengan metode lama dan gaya baru kelompok tradisionalis mengembangkan pemikirannya dengan berusaha membangkitkan dan mengoptimisasi *turât* serta upaya peka terhadap perkembangan terkini dan tantangannya. Untuk memastikan keseimbangan antara keduanya, kelompok ini tidak hanya mengusulkan kebangkitan *turât* semata, tetapi juga secara aktif bekerja untuk menciptakan ruang bagi para ulama Al-Qur'an dan meningkatkan kesadaran tentang pentingnya akal yang menjadi ruh lahirnya pikiran yang diabaikan selama ini.²¹³

Dengan perpaduan wahyu dan akal kelompok ini dapat menjawab beberapa masalah kontemporer dengan memakai metode tematik, metode tersebut dipakai dengan merangkum semua yang dibahas dan yang ada kaitannya dengan permasalahan yang dijadikan problem trus

²¹¹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984, hal. 5-7.

²¹² Nasr Hâmid Abu Zaid, *Naqd al-Kitâb al-Diniy*, Kairo: Sina li al-Nasyr, 1992, hal. 222.

²¹³ Retno Prayudi, *Penerapan Metode Al-Dakhil dalam Tafsir: Kontroversi Epistemologi Kesarjanaan Timur dan Barat*, hal. 86.

ditafsirkan secara komprehensif guna mendapatkan jawab dan solusi bagi umar.

Jika diperhatikan, pandangan golongan tradisionalis sangat berlawanan arah dengan kelompok modernis yang bercita-cita merubah serta mengganti pondasi tafsir dalam memahami Al-Qur'an. Bukan tanpa sebab golongan tradisionalis masih mempertahankan warisan leluhur dalam memakai sumber tafsir dengan merujuk pada *al-Ashîl*, mereka memiliki beberapa argumen pada saat melihat tawaran dari kaum modernis. Seperti perkataan Salim Abû 'Āṣi, ia berusaha mengkritisi dan mengomentari pandangan yang ditawarkan oleh kaum modernis dengan mengatakan bahwa mereka berkeinginan mengurus inti dari isi Al-Qur'an seperti yang berkaitan dengan persoalan 'aqidah, sya'iah, dan akhlak.²¹⁴ Mannâ' Khalil al-Qattân beranggapan bahwa penawaran dari kaum modernis dengan menjadikan sumber yang datang dari luar Islam sebagai mitra penafsiran hanya akan mendatangkan kerancuan dan *desakralisasi* syari'ah semata. Dengan begitu hasil penafsirannya akan jauh dan menyimpang.²¹⁵

Salah seorang cendekiawan muslim asal Indonesia yaitu Adian Husaini ikut andil untuk mengomentari perkembangan trobosan yang dijanjikan oleh kaum modernis. Baginya, tawaran metode yang digagas oleh kaum modernis masih pada tahapan *probation* (percobaan), belum sampai menandingi metode *al-Ashîl* yang digagas secara terdahulu. Ia menambahkan bahwa diluar sumber *al-Ashîl* sebagai sebuah metode belum dapat menghasilkan buah pemikiran yang utuh secara holistik dan komprehensif.²¹⁶ Mukrij Sidqi menambahkan bahwa pemahaman yang dibawakan oleh para tokoh modernis hanya melahirkan kesalahpahaman dan kontradiksi antara Al-Qur'an dan akal manusia. Baginya mereka hanya memberikan tawaran yang di dalamnya tidak terjadi kompromisasi dan hasil yang baik.²¹⁷

Terbukanya ruang begitu luas bagi kelompok modernis mempresentasikan hasil pemikiran mereka setidaknya disebabkan oleh beberapa faktor, *pertama*, adanya stagnasi dan kemandegan dalam tubuh pemikir muslim. *Kedua*, adanya anggapan yang keliru terkait sedikitnya pemikir muslim yang dapat mempresentasikan buah

²¹⁴ Salim Abû 'Āṣi, *Asbâb al-Nuzûl: Tajdid Mafâhîm wa Radd al- Syubhât*, Kairo: Universitas al-Azhar, 2018, hal. 92.

²¹⁵ Mannâ' Khalil al-Qattân, *Mabâhîts fî Ulûm al-Qur`ân*, Kairo: Maktabah al-Ma'arif li al-Nasyr wa al-Tauzi', 2000, hal. 47-48.

²¹⁶ Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Press, 2006, hal. 20.

²¹⁷ Mukhrij Sidqi, "Elektisisme Mohammed Arkûn dalam Konteks Pembacaan Kontemporer." Disertasi, Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021, hal. 8.

pemikiran mereka secara ilmiah. Sehingga mudah dikalahkan dengan pemikiran orientalis yang ingin merusak Islam dari dalam.²¹⁸

Melihat posisi efektifitas *al-Ashîl* dalam ruang lingkup sejarah tentu kita akan menemukan berbagai permasalahan yang mendasarinya untuk ditolak. Disisi lain, kita akan mendapatkan berbagai dukungan agar metode tersebut tetap eksis dan berkembang serta menjadi salah satu sumber solusi bagi umat kedepannya. Di atas penulis telah memaparkan berbagai pandangan terkait penolakan dan penerimaan *al-Ashîl* sebagai sumber penjaga keotentikan tafsir Al-Qur'an.

Dalam Analisa penulis, penulis merasa bahwa apa yang ditawarkan oleh kaum modernis dapat kita kembangkan selama dengan catatan tidak mencederai pondasi Al-Qur'an dan merusak syarî'at Islam. Dikarenakan Islam tidak anti terhadap pemikiran barat (modernis) dan tidak pro terhadap pemikiran timur (tradisionalis), di dalam Islam kita hanya mengenal mana yang *haq* (benar) dan *bathil* (salah). Selama pemikiran mereka sejalan dengan Islam maka dapat diterima, dan jika berbenturan maka sudah pantasnya kita menolaknya secara mentah-mentah. Adapun bagi pemikiran tradisionalis yang masih mempertahankan metode lawas demi menjaga keotentikan Al-Qur'an, kita masih membutuhkan kerja keras dan keuletan yang mendalam dengan memanfaatkan peran *turâts* dan keilmuan sosial lainnya guna dapat menyelesaikan problem yang terjadi pada umat dengan pandangan dan progress yang baru.

F. *Al-Dakhîl* dalam Tafsîr

4. Pengertian *Al-Dakhîl*

Pada pembahasan sebelumnya penulis telah menguraikan pengertian dari *al-Ashîl* yang merupakan antonim *al-Dakhîl*. Dengan mengetahui akan pengertian *al-Ashîl* merupakan langkah awal pemahaman kita terkait *al-Dakhîl*, baik dalam tataran konseptual ataupun definitif. Pengertian *al-Ashîl* sengaja penulis paparkan terlebih dahulu sebagai gambaran awal mengenai sumber-sumber apa saja yang termasuk sumber otentik dari tafsir.

Pengertian yang sengaja penulis berikan dengan mendahulukan *al-Ashîl* dari pada *al-Dakhîl* bukan tanpa sebab belaka. Dalam menguraikan sebuah definisi atau terminologi dari satu objek setidaknya terdapat dua cara dalam filsafat Arab, *pertama*, *ta'rif al-syai' bi amsâlihi* (mendefinisikan sebuah objek dengan menjelaskan terlebih dahulu sinonimnya atau persamaan katanya). Seperti contoh

²¹⁸ Umma Farida, *Kontribusi Pemikiran Muhammad Mustafa al-A'zami dalam Studi Hadis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018, hal. 46.

jika kita ingin menjelaskan pengertian dari kata *khawf* maka kita akan menjelaskannya dengan kata *khasyah*, keduanya memiliki arti yang sama yaitu takut. Contoh lain jika ingin menjelaskan pengertian dari *naẓāra* maka akan menjelaskannya dengan *ra'â*, keduanya memiliki kesamaan arti yaitu melihat.

Kedua, ta'rîf al-syai' bi addâdihi (mengartikan sebuah objek dengan menjelaskan terlebih dahulu antonimnya atau lawan katanya). Seperti contoh pada saat menjelaskan pengertian dari kata *rajul* (laki-laki) maka kita akan menjelaskan terlebih dahulu pengertian dari kata *al-nisâ'* (*wanita*) atau *unsa* (*perempuan*), dengan begitu akan kita dapati hakikat dan makna dari keduanya, baik laki-laki maupun perempuan.²¹⁹ oleh sebab itu, dalam menguraikan pengertian *al-Dakhîl* penulis sengaja menjelaskan terlebih dahulu definisi dari *al-Ashîl* dengan tujuan dapat mengetahui hakikat dan makna dibalik kata *al-Dakhîl* itu sendiri.

Al-Dakhîl menurut al-Râgib al-Isfâhâni berakar kata dari *dâl* dan *khâ* yang berarti perusak dari dalam.²²⁰ Sedangkan menurut Ibn Manzûr *al-Dakhîl* dapat diartikan dengan apapun yang datang dari luar dan berhasil masuk ke dalam tubuh seseorang dan ia merusak segalanya, baik fisik maupun mental.²²¹ 'Abdul al-Razâq mendefinisikan *al-Dakhîl* sebagai orang yang melakukan penipuan, menimbulkan makar dan orang yang curang serta berkhianat. Kesemuannya merupakan aib dan kecacatan bagi dirinya.²²² Kecatatan dan aib tersebut dapat timbul dengan beberapa faktor, pertama, adanya alienasi dari berbagai pihak. *Kedua*, adanya usaha makar, penyakit, virus, bakteri dalam tubuh seseorang. Semua penyakit tersebut hanya dapat dideteksi jika telah diteliti.²²³

Fayed menambahkan etimologi dari *al-Dakhîl* dengan pengertian luas, baginya *al-Dakhîl* dapat disebutkan dengan orang yang masuk dan berdiam diri di luar komunitasnya, *al-Dakhîl* diartikan sebagai tamu yang mengunjungi rumah orang lain, *al-Dakhîl* merupakan serapan kata dari bahasa asing dan terakhir ia mengartikan *al-Dakhîl* dengan orang yang datang dengan maksud merusak, memeras, menghisap kebaikan

²¹⁹ Muhammad Ulinnuha, *Metode Ad-Dakhil Fi-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, hal. 47

²²⁰ al-Râgib al-Isfâhâni, *Mufradât fî Garîb al-Qur'ân*, ed. Muhammad Sa'îd Kaylani, Kairo: Mustafâ al-Bab al-Halabi, 1961, hal. 166.

²²¹ Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arabi*, Beirut: Dâr al-shâdir, t.th, jilid 11, hal. 239.

²²² Muhammad 'Abdul al-Razâq al-Husaini, *Tâj al-'Arûs min Jawâmî' al-Qâmûs*, Beirut: Dâr Ihya' al-Turâts al-Islâmî, 1984, jilid 1, hal. 7057.

²²³ Ibrâhîm 'Abd al-Rahmân Muḥammad khalifah, *al-Dakhîl fî al-Tafsîr*, Kairo: Universitas al-Azhar, 1996, jilid 1, hal. 2.

orang lain.²²⁴ Pengertian di atas ditinjau dari bahasa arab, Adapun dalam bahasa inggris *al-Dakhîl* diserupakan dengan *outsider* (apa saja yang dari luar yang hendak masuk ke dalam). Dalam pengertian lain *al-Dakhîl* diartikan dengan *infiltration* yang diartikan penyelundupan, perasukan, perembasan, pelesapan, dan penyusupan.²²⁵ Kata *infiltration* kemudian diserap ke dalam bahasa Indonesia dengan istilah infiltrasi yang diartikan dengan penyerapan, susupan, dan penyusupan.²²⁶

Berdasarkan beberapa definisi yang diajukan oleh para pakar di atas maka secara etimologi atau bahasa *al-Dakhîl* dapat diartikan dengan sebuah kejelekan, aib, virus, bakteri dan cacat yang berhasil masuk dan menyusup pada diri seseorang atau objek apapun itu, sehingga tubuh dan objek tersebut merasakan kesakitan, penderitaan, penyimpanan dan kesesatan.

Adapun definisi *al-Dakhîl* menurut terminologi, dapat kita jumpai dalam pengertian yang dibuat oleh Ibrâhîm khalifah, menurutnya *al-Dakhîl* ialah tafsiran Al-Qur'an yang tidak berlandaskan kepada sumber-sumber yang otentik, jikaalaupun ada prasyaratnya belum sampai kepada tahap diterima sebuah tafsiran tersebut, karena di dalamnya masih terdapat kekeliruan dan kecacatan.²²⁷ Sedangkan menurut Jamâl Musthafâ 'Abd al-Hâmidî al-Najjâr yang dimaksud dengan *al-Dakhîl* ialah kebohongan atau kedustaan yang disandarkan kepada Nabi, sahabat, tabi'in dan dari segi riwayat ditolak karena tidak memenuhi syarat diterimanya sebuah riwayat dalam penafsiran Al-Qur'an.²²⁸

Definisi lain diberikan oleh 'Abd al-Rahîm Fâris Abû 'Albah yang mengartikan *al-Dakhîl* dengan segala bentuk cara pandang, perspektif, pemikiran yang masuk dalam lingkaran Islam baik Al-Qur'an maupun hadis yang tidak ada sumber otoratifnya dan terindikasi bertentangan dengan prinsip serta nilai-nilai keislaman.²²⁹ Adapun Fayed mengartikan *al-Dakhîl* dengan tafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang mana tafsiran tersebut jika diteliti tidak terdapat sumber yang

²²⁴ Muhammad Ulinnuha, *Metode Ad-Dakhil Fi-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, hal. 50

²²⁵ John M. Echols dan Hasan Sadzhily, *kamus Inggris-Indonesia:kata Infiltration*, Jakarta: Gramedia Pustaka, t.th, hal. 320.

²²⁶ Tim Penulis, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008, hal. 586.

²²⁷ Ibrâhîm 'Abd al-Rahmân Muḥammad khalifah, *al-Dakhîl fî al-Tafsîr*, Kairo: Universitas al-Azhar, 1996, hal. 40.

²²⁸ Jamâl Musthafâ 'Abd al-Hâmidî al-Najjâr, *Usûl al-Dakhîl fî al-Tafsîr Ay al-Tanzîl*, Kairo: Matba'ah Kuliyyah Usûl al-Dîn Jami'ah al-Azhar, 2007, hal. 26.

²²⁹ 'Abd al-Rahîm Fâris Abû 'Albah, *al-Dakhil fî al-Tafsîr fî Al-Qur'anal- Râbi' al-'Asyir al-Hijri*, Oum Durman: Jami'ah Al-Qur'anal-Karîm wa 'Ulûm al-Islâmiyah, 1996, hal.131.

shahih, jujur, dan autentik. Sehingga membuat tafsiran tersebut tertolak dengan sendirinya.²³⁰ Baginya *al-Dakhîl* ini terjadi dikarenakan dua faktor, *pertama*, faktor eksternal, faktor ini awalnya datang dari luar Islam yang berhasil memasukkan pemahaman dan pemikiran mereka guna merusak asas serta pondasi Islam yang telah dijaga beberapa abad. Mereka memasukkan penafsiran-penafsiran yang bertentangan dengan aqidah Islam yang tidak tau asal-usulnya dari mana, selain itu penafsiran-penafsiran yang bersifat mistis dan khurafat mereka masukkan ke dalam tafsir-tafsir dengan maksud merusak ajaran Islam dari dalam.

Kedua, internal, baginya faktor ini datang dari dalam Islam itu sendiri, dari orang-orang yang mengaku Islam akan tetapi sebenarnya pemahaman mereka tanpa disadari merusak ajaran Islam itu sendiri. Ia memberikan contoh seperti kaum Bâtiniyah yang memiliki pandangan bahwa Al-Qur'an memiliki sisi batin sehingga menafsirkannya sesuai batin mereka dan terkadang penafsirannya menyalahi syari'at Islam.²³¹

Berdasarkan terminologi di atas maka yang dimaksud *al-Dakhil fi al-Tafsîr* ialah tidak adanya sumber yang valid dalam tafsiran terhadap Al-Qur'an, dalam artian hasil penafsiran yang diproduksi dari seorang mufasssir jika diteliti tidak memiliki sumber yang valid untuk dijadikan sandaran, disisi lain tafsiran-tafsiran tersebut terindikasi berbenturan dengan nilai-nilai Al-Qur'an serta prinsip Islam.

5. Macam-macam *Al-Dakhîl*

Al-Dakhîl yang merupakan kerusakan pemahaman dalam tafsir terbagi menjadi tiga bagian. *Pertama*, *al-Dakhîl* yang berasal dari jalur al-ma'tsur, *kedua*, *al-Dakhîl* dari jalur *al-ra'y* (rasio), *ketiga*, dari jalur *al-isyâriy*.²³² Pembagian ini berdasarkan sumber pijakan tafsir. Pada kesempatan ini penulis berusaha memaparkan pengklasifikasian itu secara rinci. Adapun *al-Dakhîl* yang berasal dari jalur *al-ma'tsur* memiliki beberapa sumber, yaitu:

a. *Al-Dakhîl* dari jalur *hadismaudhu'*

Al-wadh' merupakan salah satu terma yang ada dalam kajian ilmu hadis, *al-wadh'* diartikan sebagai kedustaan dan kebohongan yang disandarkan kepada Nabi saw. Dalam artian yang lebih luas *al-wadh'* dapat diartikan dengan segala sesuatu yang bersifat

²³⁰ 'Abd Al-Wahâb fâ'id, *al-Dakhil fi al-Tafsîr Al-Qur'anal-Karîm*, Kairo: Matba'ah al-Hadârah al-'Arabiyah, 1978, jilid 1, hal. 13.

²³¹ 'Abd Al-Wahâb fâ'id, *al-Dakhil fi al-Tafsîr Al-Qur'an al-Karîm*, jilid 1, hal. 14.

²³² Muhammad Ulinnuha, *Metode Ad-Dakhil Fi-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, hal. 76.

kebohongan yang di masukkan ke dalam hadis Nabi.²³³ *al-wadh'* telah terjadi sejak zaman Nabi saw, Dimana pada saat itu kaum munafiq berkata atas perkataan Nabi padahal ia berdusta dalam penyampaian beritanya. Adapun terma *al-Wadh'u* pertama kali dikenalkan oleh golongan Ali pada saat mereka memandang bahwa yang berhak atas menjadi khalifah setelah Rasulullah ialah Ali bin Abi Thalib, dengan keyakinan yang mereka miliki mereka membuat hadispalsu yang berkenaan dengan Ali dan keluarganya.²³⁴

Terdapat beberapa factor yang membuat *hadismaudhu'* masuk ke dalam penafsiran Al-Qur'an. Pertama, usaha dari kaum zindiq yang ingin merusak Islam dari dalam, sebagaimana yang dikerjakan oleh Abdul karim Ibn al-Auja' ia berhasil membuat hadis palsu sebanyak 4000 hadis. *Kedua*, fanatisme terhadap kelompok dan mazhab sebagaimana pengikut Ali, menurut Ibn Abi al-hadis, yang pertama kali membuat hadispalsu ialah kelompok Syi'ah dari pengikut Ali dan juga perselisihan antar pemikir kalam, *ketiga*, adanya keinginan untuk menjilat penguasa dengan membuat hadispalsu yang disandarkan kepadanya, *keempat*, keinginan untuk memperoleh sebuah imbalan dengan membuat kisah serta cerita terkait keutaamaan dirinya.²³⁵

Al-Dakhil dari jalur *hadismaudhu'* memang sangat banyak dilakukan demi menguatkan argument dan memenangkan hawa nafsu kelompoknya sendiri. *al-Dakhil* seperti ini sebetulnya tertolak karena dasar pengambilan tafsirnya menyesuaikan dengan ideologi dari sekte dan kelompoknya.

b. *Al-Dakhil* dari jalur *isrâiliyyât*

Dakhil yang kedua dari jalur luar komunitas Islam yang biasa disebut dengan *isrâiliyyât*. Perlu diperhatikan bahwa yang dimaksud dengan *al-Dakhil* dari jalur *isrâiliyyât* ialah kisah, cerita penukilan dari kaum Yahudi dan Nasrani yang pemahaman dan tafsirannya bertabrakan atau tidak sesuai dengan prinsip Islam.

²³³ Salahuddin Ibn Ahmad al-Adlabi, *Metodologi Matan Hadis*, Jakarta: GMP, 2004, hal. 26.

²³⁴ Salahuddin Ibn Ahmad al-Adlabi, *Metodologi Matan Hadits*, hal. 29-30.

²³⁵ Jamâl Musthafâ 'Abd al-Hâmidî al-Najjâr, *Usûl al-Dakhil fî al-Tafsîr Ay al-Tanzîl*, hal. 153-166. Lihat juga Khusniati Rofiah, *Studi Ilmu Hadits*, Yogyakarta: IAIN PO Press, 2018, hal. 151

Pada generasi sahabat riwayat-riwayat tersebut masih sangat minim dijadikan rujukan, berbeda pada saat fase tabi'in, tabi'ut tabi'in dan generasi selanjutnya. Setidaknya ada dua penyebab kenapa Riwayat-riwayat ini dapat tersebar luas, *pertama*, bertambah banyak yang masuk Islam dari kalangan ahli kitab sehingga pertukaran informasi tidak dapat lagi terelakan, *kedua*, lahirnya keinginan dari kaum muslimin untuk mengetahui kisah-kisah secara utuh dari ahli Kitab disebabkan Al-Qur'an tidak memberikan informasi secara keseluruhan.²³⁶

c. *Al-Dakhîl* dari jalur sahabat yang dinilai dusta

Al-Dakhîl dari jalur sahabat dimulai dengan penerimaan berita yang tidak diverifikasi oleh sahabat yang lainnya atau mereka tidak bertanya kepada sahabat yang lebih tau terkait perkara tersebut.²³⁷ Menurut Ibn al-Jauzy pada awal zaman Islam ada beberapa sahabat yang mengambil hadis dari sahabat yang lainnya tanpa menanyakan sumber periwayatnya siapa, mereka hanya mengatakan "Rasulullah bersabda ..." hal yang demikian dapat terjadi karena tidak ada kecurigaan diantara mereka terkait hadis yang disampaikan. Dengan demikian kita akan menjumpai pada zaman tabi'in mereka meriwayatkan beberapa hadis yang tidak disebutkan atau dijelaskan siapa perawinya.²³⁸

d. *Al-Dakhîl* dari jalur Tabi' in

Al-Dakhîl dari jalur tabi' in sejatinya tidak memiliki perbedaan yang begitu signifikan dengan *al-Dakhîl* jalur sahabat. Memihak kepada pendapat dan rujukan yang dhoif serta tidak ada kevalidan datanya dapat merusak kepercayaan dan sumber dari perkataan seorang tabi' in. Yang dapat dijadikan rujukan dan sumber dari perkataan tabi'in ialah bila mana pendapat mereka tidak bersebrangan dengan pendapat sahabat dalam menafsirkan Al-Qur'an. Dengan melihat dari segi kualitas tentu mereka tidak terjamin sebagaimana para sahabat yang disabdakan oleh Nabi,

²³⁶ Muhammad Husein adz-Dzahabi, *Penyimpangan-Penyimpangan dalam Tafsir*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996, hal. 25.

²³⁷ Salahuddin Ibn Ahmad al-Adlabi, *Metodologi Matan Hadis*, hal. 71.

²³⁸ Mujiburrohman, "al-Dakhîl dalam Ra'yi dan Ma'tsur," dalam *Ahsana Media: Jurnal Pemikiran, Pendidikan dan Penelitian ke-Islaman*, Vol. 6 No. 1 tahun 2020, hal. 85.

sehingga penafsiran mereka yang berbeda dengan pandangan sahabat dapat dikategorikan *al-Dakhil*.²³⁹

Adapun klasifikasi *al-Dakhil* dari segi *al-ra'y* dapat kita bagi menjadi dua bagian, yaitu:

a. *Al-Dakhil* dalam bahasa

Terdapat beberapa kondisi yang dapat mengantarkan seseorang kedalam kesalahan dan penyimpangan dalam menafsirkan Al-Qur'an dari segi bahasa. Kondisi yang pertama ialah kurangnya pemahaman dan penguasaan bahasa Arab, Kurangnya pengetahuan mendalam tentang bahasa Arab klasik dapat membuat para penafsir terjebak kedalam kebingungan dan keminiman literasi mengenai sebuah makna kata atau sebuah teks, kondisi kedua bias pribadi dan Ideologis, bias pribadi dan ideologis mengantarkan penafsir membawa pandangan, keyakinan, dan preferensi pribadi atau kelompok ke dalam interpretasi teks. Bias ini dapat mempengaruhi cara ayat-ayat dipahami dan diterapkan, seringkali mengarah pada interpretasi yang mungkin tidak sejalan dengan maksud asli teks.²⁴⁰

Sekretarianisme dalam penafsiran Al-Qur'an sering terjadi oleh sebagian mufassir tanpa mempertimbangkan makna bahasa sebuah ayat, sehingga penafsiran mereka terlihat memaksakan ideologis dan pandangan mazhab mereka, sebagaimana kaum muktazilah dalam menafsirkan surat an-Nisa 4/164: *وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا* al-Zamakhshari mengatakan bahwa penafsiran dari golongan muktazilah mereka mengatakan *كَلَّمَ* disini bermakna *جَرَّحَ* (melukai) bukan berarti "berbicara" sebagaimana yang dipahami oleh mayoritas ulama. Dan juga penafsiran sebagian golongan sufi terkait surat al-Baqarah 2/255: *مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ* dengan memotong-motong ayat menjadi beberapa suku kata sesuai doktrin mereka, mereka mengatakan *(مَنْ) شَرْطِيَّةٌ، (ذَلْ) مِنَ الدَّلِّ، (ذِي) إِشَارَةٌ إِلَى* (مَنْ) *أَمْرٌ مِنَ الْوَعْيِ* yang bermakna "barangsiapa menundukkan hawa nafsunya maka dia berhal mendapatkan syafaat dari Allah", menurut Fayed pemahaman seperti ini jauh dari konteks dan kaidah bahasa Arab.²⁴¹

²³⁹ Rahmat Agus dan Masopin, "Tafsir Al-Qur'an dengan Pendapat Tabi'in," dalam *Jurnal Kewarganegaraan*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2022, hal. 5030.

²⁴⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hal. 46.

²⁴¹ Muhammad Ulinnuha, *Metode Ad-Dakhil Fit-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, hal 155-157.

dan makna batin adalah isinya, sehingga seseorang harus mengetahui sesuatu sampai kepada isinya bukan kulit semata.

Seperti penafsiran sebagian golongan sufi terkait surat al-Baqarah 2/255: مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ dengan memotong-motong ayat menjadi beberapa suku kata sesuai doktrin mereka, mereka mengatakan (مَنْ) شَرْطِيَّةٌ، (ذَلَّ) مِنَ الدَّلِّ، (ذِي) إِشَارَةٌ إِلَى النَّفْسِ، (يَشْفَعُ) (يَشْفَعُ) مِنَ الشِّفَا جَوَابُ مَنْ، (عُ) أَمْرٌ مِنَ الْوَعْيِ “barangsiapa menundukkan hawa nafsunya maka dia berhak mendapatkan syafaat dari Allah”, Fayed mengomentari pemahaman seperti ini jauh dari konteks dan kaidah bahasa Arab.²⁴³

Ketiga pengklasifikasian di atas menunjukkan bahwa setiap sumber yang dijadikan bahan penafsiran terkadang terindikasi penyelewengan (*al-Dakhil*), oleh sebab itu pentingnya keotentik sebuah sumber serta dapat dipertanggungjawabkan kevalidan datanya.

6. Historitas *Al-Dakhil*

Genealogi *al-Dakhil* jika ditelisik telah lahir pada awal Islam mulai masuk di kota Madinah, datangnya Nabi dan para sahabat yang berhijrah dari Makkah ke Madinah disambut oleh kaum muslimin dengan penuh riang dan gembira. Perlu diketahui bahwa penduduk Madinah bukan hanya terdiri dari kaum muslimin semata, sebelum Rasul saw berhijrah disana telah hidup bangsa Arab dari golongan Jâhiliyyah dan beberapa kabilah dari golongan Ahl Kitab (Yahudi dan Nashrani) seperti kabilah dari Bani Nazair, Bani Quraidah. Qurayqa, Yahudi Haibar, Tayma, dan Fadak.²⁴⁴ Masuknya kaum Yahudi pertama kali ke semanjung Arabia dibawa oleh orang Israel dari Palestina, mereka berusaha menetap dan menyebarkan pahamnya di Khaibar, Yaman, dan Yatsrib.²⁴⁵

Dengan kehadirannya beberapa golongan dari luar Islam tentu saja akan terjadinya interaksi sosial yang mengharuskan keduanya untuk selalu berdialog baik dalam tatanan teologis maupun sosial. Interaksi ini merupakan hal yang wajar karena salah satu fungsi adanya manusia ialah berinteraksi satu dengan yang lainnya. Terlepas dari kemanfaatan fungsi tersebut ternyata interaksi dari kedua belah pihak melahirkan pertukaran budaya dan pemahaman bawaan.

²⁴³ Muhammad Ulinnuha, *Metode Ad-Dakhil Fit-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, hal 155-157.

²⁴⁴ Ramziy Na'nâ'h, *Isrâiliyyât wa Atsahâfy Kutubi Tafsiri*, hal. 106.

²⁴⁵ Syamsudin Nasution, *Sejarah Perkembangan Peradaban Islam*, Riau: Asa Riau, 2017, hal 17.

Pemahamannya dapat merusak keotentikan dan kesalahan dalam memahami Al-Qur'an seperti penduduk Najrân yang memandang bahwa Al-Qur'an bukan dari Allah swt karena adanya kesalahan cerita di dalamnya. Mereka mempertanyakan cerita terkait saudari Hârûn dalam Al-Qur'an, bagi mereka ungkapan saudari Hârûn dalam ayat ke-28 surah Maryam merujuk Hârûn saudara Mûsa, namun jarak antara Maryam dan Nabi Musa sangat jauh. Oleh sebab itu menurut mereka Al-Qur'an dianggap melanggar sejarah. Pada berita itu sampai kepada Nabi, Nabi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan Hârûn disitu bukanlah saudara Mûsa, bukankah orang-orang pada masa dahulu menamai keluarganya dengan nama Nabi dan orang-orang shalih.²⁴⁶

Selain dari pemahaman golongan Jâhiliyyah dalam menyebarkan pemahaman mereka di sisi lain terdapat juga Ahli Kitab yang menyebarkan pemahamannya berlandaskan kitab mereka. Masuknya pemahaman dari golongan Ahli Kitab (Yahudi dan Nashrani) dalam perspektif Islam dikenal dengan istilah *isrâiliyyât*. *Isrâiliyyât* pada saat itu merupakan *al-Dakhîl* yang paling berbahaya pada pemikiran kaum muslimin.²⁴⁷

Pelansiran riwayat-riwayat *isrâiliyyât* menjadi *dakhîl* pertama yang berhasil masuk dalam tubuh kaum muslimin. Interaksi awal kaum muslimin dengan ahli Kitab melahirkan sisi negatif seperti mereka hanya sekedar ingin mengetes kebenaran kenabian Nabi Muhammad saw dan mendiskreditkan Islam serta membohongi Nabi dengan keislaman mereka. Oleh sebab itu perjumpaan secara intens tersebut tentunya tidak bisa kita pandang sebelah mata dan sedemikian sederhana begitu saja, tentu disana telah terjadi dinamika pertukaran pemikiran, perdebatan, diskusi dan praktik yang telah tertukar satu dengan yang lainnya, sehingga bisa dikatakan dari sinilah awal merembesanya *dakhîl* dalam komunitas muslim.²⁴⁸

Penyebaran *dakhîl* dari sisi *isrâiliyyât* begitu intens ketika masuk pada era *tabi'in* dan *tabi'ut tabi'in*. Interaksi dan komunikasi dengan dunia luar semakin luas dan sudah tidak dapat terbandung sehingga mereka melansir riwayat-riwayat *isrâiliyyât* dengan begitu liar tanpa memeriksa terlebih dahulu kevalidan datanya. di sisi lain timbul *dakhîl* baru dengan lahirnya sekte-sekte lain seperti muktazilah, Syi'ah

²⁴⁶ Jamâl Musthafâ 'Abd al-Hâmidî al-Najjâr, *Usûl al-Dakhîl fî al-Tafsîr Ay al-Tanzîl*, hal.29-30.

²⁴⁷ Jamâl Musthafâ 'Abd al-Hâmidî al-Najjâr, *Usûl al-Dakhîl fî al-Tafsîr Ay al-Tanzîl*, hal.48.

²⁴⁸ Philip K. Hitti, *History of the arabs: Rujukan Induk dan Paling Otoritatif tentang Sejarah Peradaban Islam*, diterjemahkan oleh Cecep Lukman dan Dedi Slamet dari judul *History of the arabs: From the Earliest Times to the Present*, 2013, hal 49.

Khawari, dan Murjiah yang satu dengan yang lainnya saling serang dengan menguatkan argumen masing-masing. Setiap golongan merasa yang paling benar sehingga mereka melahirkan hadits-hadits *maudhu'* untuk menguatkan pemikiran golongannya. Puncak dari penyebaran *al-dakhil* menurut para ulama pada zaman bani Umayyah dan Abbâsiyyah pada saat perkembangan keilmuan semakin luas sehingga membuka ruang bagi peradaban Islam untuk mengakses disiplin ilmu luar seperti Yunani dan lainnya.²⁴⁹

Penyebaran *al-dakhil* dalam Islam bukan terjadi begitu saja, penyebarannya menurut fayed dapat terjadi dengan empat alasan. *Pertama*, ketidak sukaan dan kebencian kepada agama Islam, lahirnya Islam sebagai agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad memang dari awal sudah tidak disukai oleh kabilah Quraisy pada kala itu. Penyerangan mereka bukan hanya kepada fisik Nabi saja akan tetapi kepada para sahabat serta keluarganya. Seiring berkembangnya agama Islam dan semakin kuat maka mereka mulai menyerang Islam melalui kitab sucinya yaitu Al-Qur'an dengan cara mempertanyakan keotentikan dan kebenarannya. Sampai saat ini pada zaman kontemporer masih terdapat golongan-golongan yang ingin merusak kesucian Al-Qur'an seperti kaum orientalis.

Kedua, perebutan kekuasaan dan politik, faktor ini menjadi isu yang sangat hangat di setiap dekade pergantian kepemimpinan maupun dalam masa menjalankan kepemimpinan. Awal pengrusakan kepemimpinan terjadi pada akhir masa jabatan sahabat Utsman ibn Affan sehingga lahirnya kelompok-kelompok yang ingin memenangkan kepentingannya sendiri. Kepentingan mereka dibalut dengan argumen dari Al-Qur'an dan hadis yang sejatinya maksud dan tujuannya bukan kepada eksistensi golongan mereka sendiri, belum lagi lahirnya hadits-hadits palsu yang dibuat oleh setiap golongan sehingga melahirkan *dakhil* yang berkepanjangan. Salah satu bukti konkrit *dakhil* yang didukung oleh penguasa pada saat itu ialah lahirnya kaum Muktazilah yang menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah makhluk bukan *kalam* ilahi. Pemikiran mereka didukung oleh rezim pada zaman Abbasiyah yang dipimpin oleh khalifah Al-Ma'mun.

Ketiga, fanatisme berlebihan kepada kelompoknya, fanatisme merupakan sifat dari seseorang maupun kelompok yang terlalu berlebihan dalam memandang sesuatu sehingga apa yang dibawa oleh orang lain dianggap salah. Fanatisme ini terjadi pada setiap golongan dalam aliran Islam. Mereka saling mengunggulkan kelompoknya dan

²⁴⁹ Retno Prayudi, *Penerapan Metode Al-Dakhil dalam Tafsir: Kontroversi Epistemologi Kesarjanaan Timur dan Barat*, Hal. 34.

meniadaka kelompok lainnya. Mereka menafsirkan Al-Qur'an sesuai pemahan kelompoknya dan menolak pemahaman dari kelompok lain.

Keempat, minimnya keluasan ilmu yan dimiliki, minimnya pengetahuan dan keluasan ilmu dari seseorang dapat menggelincirkan ia masuk ke dalam kesalahan dalam memaknai sesuatu, dalam hal ini kaitannya dengan tafsir Al-Qur'an. Oleh sebab itu para ulama memberikan barometer dan prasyarat yang sangat banyak bagi seseorang yang hendak menafsirkan Al-Qur'an agar tafsirannya benar dari segi keilmuan dan keilmiahan.²⁵⁰ Mengenai minimnya keilmuan seseorang dapat kita lihat pada perkataan Imam Jalâl al-Dîn al-Suyûthi, ia pernah mengkritisi beberapa orang yang membuat hadispalsu yang menunjukkan akan keutamaan sebuah amal seperti Maysarah ibn 'Abdi Rabbih, Abu 'Ismah Nûh ibn Abû Maryam, dan Bazi ibn Hassân. Mereka membuat hadispalsu dengan niat agar kaum muslimin senang dalam membaca surah-surah tersebut.²⁵¹ Pelansiran-pelansiran hadispalsu tersebut menurut Ulinnuha dapagt kita lihat pada kitab tafsir al-Zamakhsharî pada surat al-Kâfirûn, al-Kausar, al-takâsur, al-Dhuhâ dan al-Tîn.²⁵²

Faktor-faktor di atas menggambar bagaimana perkembang al-*dakhîl* dapat berkembang begitu pesat. Perkembangannya selalu hadir dalam ruang dan dimensi serta selalu terselipkan dalam literatur keislaman. Literatur tersebut dianggap sebagai sebuah petunjuk dan jalan keluar dalam memahami setiap perkara dari agama ini. Pemahaman terkait literatur itu membentuk daya pikir dan tingkah laku dari sebagian kalangan kaum muslimin, padahal jika ditinjau kembali terdapat beberapa literatur yang asal-usulnya tidak valid serta tidak dapat dipertanggung jawabkan kredibilitas datanya. Oleh sebab itu dengan hadirnya metode kritik *al-Dakhîl* diharapkan dapat menjadi angin segar bagi pemerhati kajian ilmu tafsir dan Al-Qur'an untuk selalu menjaga keotentikan sumber maupun data dari Al-Qur'an itu sendiri.

G. Dasar dan Asas Sumber Autentik Sebuah Penafsiran

Sebagaimana telah dipaparkan di atas bahwa sumber autentitas dari sebuah penafsiran harus berdasarkan sumber yang valid dan dapat dipertanggungjawabkan keorsinilannya. Fayed dalam kitabnya *al-Dakhîl*

²⁵⁰ 'Abd Al-Wahâb fâyid, *al-Dakhîl fi al-Tafsîr Al-Qur'an al-Karîm*, jilid 1, hal. 145.

²⁵¹ Jalâl al-Dîn al-Suyûthi, *Tadrîb al-Râwî*, Kairo: Dâr al-Manâr, 2000, jilid 1, hal. 282-289.

²⁵² Muhammad Ulinnuha, *Metode Ad-Dakhil Fit-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, hal. 75.

fi al-Tafsir al-Qur'an al-Karim mengkategorisasi sumber autentik menjadi beberapa bagian, yang mana sumber ini bekerja untuk menjadi penyeleksi dan penyaring mana saja tafsiran-tafsiran yang salah dan termasuk dalam kategori *al-Dakhil*.

Fayed menjadikan sumber *al-Ashil* sebagai asas dan dasar kerja kritis dari metode *al-Dakhil*nya. Baginya, yang dapat dijadikan pegangan sumber autentik sebuah penafsiran ialah, pertama, Al-Qur'an, kedua, Sunnah atau hadîts, *ketiga*, perkataan sahabat serta tabi'in yang jujur dan *vaid*, *keempat*, kaidah-kaidah bahasa Arab yang dibenarkan secara kesepakatan ulama bahasa, *kelima*, *ijtihâd* yang berasaskan info, norma, kaidah, data, teori dan argumentasi yang secara ilmiah dapat dipertanggungjawabkan keorsinilannya.²⁵³

Kelima sumber di atas menjadi dasar dan asas serta barometer dari cara kerja kritis metode *al-Dakhil* dan *al-Ashil*. Oleh sebab itu jika terdapat produk tafsir yang bertentangan dengan kelima asas di atas maka harus dikritisi, dievaluasi keorsinilannya dan bila perlu di dekontruksi penafsirannya. Dalam bukunya Fayed berusaha menjelaskan secara rinci landasan epistemologis dan argumentatif dari masing-masing komponen di atas, sehingga layak digunakan dan disebut sebagai sumber tafsir yang sejati. Oleh karena itu, ada gunanya menjelaskan cara kerja masing-masing komponen ini secara terpisah dalam subpembahasan ini.

6. Al-Qur'an

Sumber penafsiran yang utama dan paling utama ialah menafsirkan ayat yang satu dengan ayat yang lainnya. Setidaknya ada dua alasan menurut para ulama kenapa penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an dijadikan sebagai pedoman paling awal sebelum sumber yang lainnya. *pertama*, karena yang paling tau akan maksud dari isi Al-Qur'an sendiri ialah yang membuatnya, yaitu Allah, Al-Qur'an merupakan *kalam* Allah maka secara logika yang paling mengerti akan isinya ialah Allah sendiri. *Kedua*, secara syari'at apa yang datang dari Allah merupakan petunjuk dan harus ditaati, maka dari itu Al-Qur'an lebih cocok dijadikan pedoman pertama dalam menyelesaikan segala perkara yang terjadi. Dan juga penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an pernah dilakukan oleh Nabi sendiri pada zaman sahabat.²⁵⁴

Terdapat beberapa cara untuk mengetahui bagaimana cara Al-Qur'an menjelaskan atau menafsirkan dirinya sendiri, yaitu. *Pertama*, mendeskripsikan secara jelas kata perkata yang masih dianggap singkat dengan penjelasan yang panjang, seperti terdapat pada ayat-ayat yang menceritakan kisah Nabi Adam, Hud, Nuh, Shaleh, Ibrahim, Ismail,

²⁵³ 'Abd Al-Wahâb fâ'id, *al-Dakhil fi al-Tafsir Al-Qur'an al-Karim*, jilid 1, hal. 15.

²⁵⁴ Eva Musyarofah, *al-Dakhil fi al-Tafsir: Refleksi Analitik terhadap Infiltrasi dalam Penafsiran Al-Quran*, hal.11.

Yusuf, Sulaiman dan beberapa Nabi lainnya. Dalam Sebagian surat dikisahkan secara sedikit, sedangkan pada surat lain dijelaskan secara panjang lebar. Disinilah letak Al-Qur'an menafsirkan dirinya sendiri.

Kedua, menafsirkan ayat-ayat yang masih dianggap mujmal (ayat yang belum jelas maksudnya) dengan penafsiran *mubayyan* (ayat yang terang dan jelas maksudnya), seperti contoh pada Surat Al-fatihah/1:7.

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ۖ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ۝٧٤

(yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat, bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) orang-orang yang sesat.

Ayat di atas dipandang masih global, dan dijelaskan secara terperinci oleh Surat al-Nisa'/4:69.

وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ
وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا ٦٩

Siapa yang menaati Allah dan Rasul (Nabi Muhammad), mereka itulah orang-orang yang (akan dikumpulkan) bersama orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, (yaitu) para nabi, para pencinta kebenaran, orang-orang yang mati syahid, dan orang-orang saleh. Mereka itulah teman yang sebaik-baiknya.

Pada ayat 7 surat al-fatihah belum jelas terkait orang-orang yang diberi nikmat siapa sajah? Dan dijelaskan secara terperinci pada surat al-Nisa' bahwa mereka yang diberi nikmat ialah para Nabi, orang yang selalu mencitai akan kebaikan dan kebenaran, orang yang masti syahid dan orang-orang yang shaleh.

Ketiga, *takhshish al-'am*, yaitu memindahkan ayat-ayat yang masih bersifat *'am* (umum) kepada yang *khas* (khusus). Seperti penafsiranya Surat al-Nisa'/4:3.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَمِينِ فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آدَى أَلَّا تَعُولُوا ٣

Jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Akan tetapi, jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, (nikahilah) seorang saja atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat untuk tidak berbuat zalim.

Ayat di atas memerintahkan menikah dengan perempuan yang kalian senangi. Penjelasan terkait ayat ini masih bersifat umum tidak terikat pada wanita manapun bahkan wanita muslimah sekalipun, dalam

artian wanita musyrikin dapat kalian nikahi dengan dasar senang memandangnya. Maka dari itu ayat tersebut ditakhsis dengan Surat al-Nisa'/4:23.

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ٢٣

Diharamkan atas kamu (menikahi) ibu-ibumu, anak-anak perempuanmu, saudara-saudara perempuanmu, saudara-saudara perempuan ayahmu, saudara-saudara perempuan ibumu, anak-anak perempuan dari saudara laki-lakimu, anak-anak perempuan dari saudara perempuanmu, ibu yang menyusui, saudara-saudara perempuanmu sesusuan, ibu istri-istrimu (mertua), anak-anak perempuan dari istrimu (anak tiri) yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum bercampur dengan istrimu itu (dan sudah kamu ceraikan), tidak berdosa bagimu (menikahnya), (dan diharamkan bagimu) istri-istri anak kandungmu (menantu), dan (diharamkan pula) mengumpulkan (dalam pernikahan) dua perempuan yang bersaudara, kecuali (kejadian pada masa) yang telah lampau. Sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Ayat di atas berusaha menjelaskan ayat sebelumnya secara detail terkait wanita yang dilarang untuk dinikahi walau kalian suka dan senang kepada mereka. Dalam tafsir Kemenag dijelaskan bahwa ada beberapa golongan yang haram untuk dinikahi, *pertama*, dari sisi keturunan (nasab) ada ibu dan nenek ke atasnya, anak dan cucu kebawahnya, saudara perempuan kandung seapak atau seibu, saudara perempuan dari pihak bapak atau ibu, kemenakan Perempuan dari saudara laki-laki dan saudara perempuan. *Kedua*, dari sisi penyusuan haram untuk dinikahi ialah ibu yang menyusui (ibu sepersusuan), saudara sepersusuan perempuan. Ketiga, dari sisi pernikahan (perkawinan) ialah ibu dari istri mertua dan ke atasnya, anak dari istri (anak tiri) dan seterusnya kebawah, dan anak mantu dan seterusnya kebawah.²⁵⁵

²⁵⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jakarta: Widya Cahaya 2011, Jilid 2, hal 137-139.

Keempat, taqyid al-Mutlaq, memasukkan ayat yang *Mutlaq* (kata yang bebas tanpa ikatan) kepada ayat yang *muqayyad* (kata yang terikat). Dalam hal ini seperti kata *raqabah* (budak) pada Qs. al-Mujadilah/58:3. Dalam ayat tersebut kata budak bersifat umum dan tidak ada ikatan padanya, dalam artian budak apapun itu. Dan dalam Qs. al-Nisa'/4:92 terdapat kata *raqabah mu'minah* (budak mukmin), dalam ayat ini kata *raqabah* telah dimutlakkan yaitu kepada budak mukmin saja.²⁵⁶ *Kelima*, mengetahui ayat yang menasakh (yang menghapus) dan di naskh (yang di hapus). Salah satu contoh penafsirannya pada QS. al-Baqarah/2:234. Pada penjelasan masa *'iddah* seorang istri yang ditinggal wafat suaminya berkisar satu tahun. Dalam ayat lain pada surat yang sama al-Baarah/2:240. Bahwa masa *'iddahnya* dibatasi empat bulan saja.²⁵⁷

Oleh karena itu, *al-Ashil* menjadi dasar penafsiran Al-Qur'an. Prinsip penafsiran ini adalah adanya korelasi makna antara satu klausa dengan klausa lain yang saling melengkapi, sehingga timbal balik membentuk pemahaman yang utuh terhadap suatu hal. Sebaliknya menghubungkan kalimat yang satu dengan kalimat yang lain tidak boleh kecuali ada bukti korelasinya atau argumen kuat yang mendukungnya.

7. Sunnah Nabi

Sumber *al-Ashil* kedua ialah Sunnah Nabi, Sunnah menurut bahasa ialah perjalanan atau perilaku, Adapun menurut istilah apa saja yang terjadi dari Nabi saw berupa ucapan, perbuatan, sikap diam dan sifat Nabi (fisik maupun psikisnya).²⁵⁸ Penguatan *al-Ashil* dari segi Sunnah didasari oleh hadisdari Nabi sendiri “hendaklah kalian semua berpegang erat pada Sunnahku dan Sunnah khulafaur Rasyidin yang diberi petunjuk, gigit (pegang denga erat) sunnah tersebut dengan gigi geraham”. Hr. Timidzi. Dalam hadislain disebutkan “sesungguhnya aku tinggalkan kepada kalian dua perkara yang tidak akan sesat jika kalian berpegang padanya yaitu kitab Allah (Al-Qur'an) dan Sunnah Nabi'. Hr. Malik.

Dilihat dari fungsi Sunnah sendiri, bahwa kehadiran Sunnah untuk menjelaskan dan menafsirkan Al-Qur'an itu sendiri. Sebagaimana telah dijelaskan pada pembahasan sebelumna bahwa fungsi Sunnah setidaknya ada tiga, *pertama*, penguat hukum-hukum yang telah ada dalam Al-Qur'an, *kedua*, penjelasan terhadap ayat Al-Qur'an, *ketiga*,

²⁵⁶ Muhammad Ulinnuha, *Metode al-Dakhil fi al-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, hal. 83-84.

²⁵⁷ Muhammad Ulinnuha, *Metode al-Dakhil fi al-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, hal.84.

²⁵⁸ A. Zakaria, *Makna Kembali Kepada Al-Qur'an dan As-Sunnah*, hal. 132.

syari'at yang berdiri sendiri.²⁵⁹ Asy-Syatibi berkata ada tiga alasan mengapa kedudukan Sunnah berada dibawah Al-Qur'an. *Pertama*, perbedaan kebenaran diantara keduanya, dalam artian Al-Qur'an telah jelas kebenarannya adapun Sunnah masi samar-samar kebenarannya. Maka dari itu yang lebih jelaslah yang lebih diutamakan.

Kedua, fungsi sunnah ialah menerangkan isi dari Al-Qur'an, oleh karena itu posisinya kedua, jika posisi Sunnah sebagai yang diterangkan maka posisinya pertama, akan tetapi posisi dia kedua sebagai penjelas, dengan sendirinya kedudukan Sunnah berada pada posisi kedua setelah Al-Qur'an, *ketiga*, berdasarkan hadis, "pada saat Nabi hendak mengutus Muadz bin Jabal Nabi bertanya dengan napa engkau akan memutuskan sebuah perkara, Muadz menjawab dengan Al-Qur'an kemudian Sunnah Nabi kemudian memakai ijtihaad saya sendiri". Maka dari itu telah jelas bahwa sumber kedua yang sangat otentik terkait penafsiran terhadap Al-Qur'an ialah Sunnah dari Nabi saw secara mutawatir.²⁶⁰

Dengan begitu sumber kedua yang menjadi rujukan untuk menafsirkan Al-Qur'an ialah Sunnah yang datang dari Nabi dengan bentuk *mutawatir* atau *shahih*.

8. Pendapat Sahabat

Sahabat didefinisikan sebagai orang yang bertemu dengan Nabi saw secara langsung serta beriman kepadanya dan wafat dalam keadaan Islam.²⁶¹ Setelah wafatnya Rasulullah saw maka yang menjadi rujukan untuk menafsirkan Al-Qur'an ialah para sahabat. Ada beberapa alasan kenapa para sahabat menjadi orang setelah Rasul yang wajib di dengar ucapannya, *pertama*, mereka hidup bersamaan dengan Nabi dan menjadi generasi pertama yang tau akan hal ihwal diturunkannya Al-Qur'an, asbab an-Nuzul, kondisi sosial historisnya, *kedua*, mereka orang yang selalu berusaha mengaplikasikan Al-Qur'an dalam kehidupannya, sebagaimana dalam sebuah riwayat dijelaskan bahwa mereka tidak akan menambah Pelajaran mengenai Al-Qur'an sebelum mereka mengamalkan apa yang barusan mereka pelajari.²⁶²

Dengan dua alasan di atas dapat tergambarkan bahwa mereka memang sangat ulet serta disiplin dalam memahami Al-Qur'an. Dari golongan sahabat ada beberapa mufassir yang sering dijadikan rujukan, seperti *khulafaurrasyidin* (Abû Bakar, 'Umar Ibn Khattab, 'Utsman ibn Affan, dan 'Ali ibn Abi Thâlib), Ibnu Mas'ud, 'Ubay ibn Ka'ab, Ibn

²⁵⁹ A. Zakaria, *Makna Kembali Kepada Al-Qur'an dan As-Sunnah*, hal. 137-139.

²⁶⁰ Moenawar Chalil, *Kembali Kepada Al-Qur'an dan As-Sunnah*, Depok: Gema Insani, 2016. hal. 184.

²⁶¹ Ahmad bin 'Ali Muhammad bin Hajar al-'Asqalani, *Nukhbah al-Fikr fi Mustalah ahl al-Atsar*, Beirut: Dar Ibn hazm, 2006, hal. 83

Abbas, Zaid bin Stabit, ‘Abdullah ibn Zubair dan Abu Musa al-Asy’ari. Selain dari sepuluh sahabat penting tersebut terdapat pula sahabat yang menafsirkan Al-Qur’an akan tetapi riwayat aktivitas penafsiran mereka sangat minim dijumpai, mereka ialah Abu Hurairah, Abdallah ibn Umar, Anas ibn Malik, Jabir bin Abdallah, ‘Abdallah ibn ‘Amr, ibn al-Ash dan Aiyasah r.a.²⁶³

Pada masa tersebut tidak semua sahabat mendapat akses yang mudah menjadi seorang mufassir. Selain adanya perbedaan dari sisi intelektual, sebagian dari mereka juga sibuk dengan bekerja, berpolitik, dan mendalami dunia keilmuan. Diantara mereka ada yang menghafal dan memahami Al-Qur’an secara keseluruhan dan ada juga yang tidak.²⁶⁴ Dengan begitu tidak semua sahabat memahami Al-Qur’an secara komprehensif, hanya ada beberapa sahabat yang seringkali dijadikan rujukan dalam penafsiran seperti ‘Ali bin Abi Thalib, Abdullah bin Abbas, Abdullah Ibn Mas’ud dan ‘Ubay bin Ka’ab. Mereka inilah yang nantinya akan membuka madrasah tafsirnya di beberapa negara.²⁶⁵

Berbicara mengenai kualitas sahabat dalam periwayatannya terkait dengan tafsir, setidaknya terbagi ke dalam tiga macam.²⁶⁶ *Pertama*, riwayat yang tidak boleh intervensi oleh akal, Riwayat-riwayat itu mengenai *nâsikh mânsûkh*, *muhkam mutasyâbbih* dan *asbâb al-Nuzûl*. Riwayat ini bisa *shahih* dan *dhoif* dari segi sanadnya, jika sanadnya *shahih* bisa dipakai sebagai bahan tafsir karena terhitung sampai kepada Nabi (hadis *marfu’*), dan jika sanadnya *dhoif* (lemah) maka belum bisa dijadikan sebagai data tambahan dalam tafsir, kecuali pendapat tersebut dikuatkan oleh pendapat sahabat yang lainnya atau ia datang dari seorang sahabat yang senior.

Kedua, Riwayat yang bisa diintervensi oleh akal, dalam kategori kedua ini persoalannya banyak terjadi pada ayat-ayat hukum dan *mu’âmalât*. Menurut Abu Zahrah perihal dengan hal ini maka cuman riwayat yang berdasarkan kesepakatan (*ijmâ’*) saja yang dapat dijadikan bahan untuk menafsirkan Al-Qur’an, sementara riwayat yang masih terjadi perbedaan di dalamnya diusahakan ditinggalkan.²⁶⁷ *Ketiga*, riwayat *isrâiliyyât* yang ambil dari sahabat harus diteliti terlebih

²⁶³ Syukran Affani, *Tafsir Al-Qur’an: dalam Sejarah Perkembangannya*, hal. 96-97

²⁶⁴ Muhammad Ulinnuha, *Metode al-Dakhîl fî al-Tafsîr: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur’an*, hal. 101-102.

²⁶⁵ Mus’id bin Sulaiman bin Nashir al-Thayyar, *al-Tahrîr fî Ushûl al-Tafsîr*, Jeddah: Markaz al-Dirasat wa al-Ma’lumat Al-Qur’aniyyah, 2014, hal. 85.

²⁶⁶ Muhammad Ulinnuha, *Metode al-Dakhîl fî al-Tafsîr: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur’an*, hal. 104.

²⁶⁷ Muhammad Abu Zahrah, *al-Mu’jizah al-Kubrâ Al-Qur’an*, Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, t.th, hal. 502.

dahulu, jika sanadnya shahih tersambung mata rantainya maka ia dapat dipakai, dan bila tidak tersambung mata rantaianya maka ia tidak dapat dijadikan sebagai landasan tafsir.²⁶⁸

Penjelasan di atas menegaskan bahwa para sahabat mereka memiliki keutamaan tersendiri di sisi Nabi saw, selain menjadi sahabat Nabi dalam kesehariannya mereka juga sebagai pejuang tersebar agama Islam keberbagai dunia, perkataan mereka dapat dijadikan sumber penafsiran selama hasil penalarannya jelas asal-usul dan bersambung secara mutawattir. Yang demikian itu memasukkan mereka ke kategori ketiga sebagai salah satu sumber autentik yang dijadikan sandaran untuk menafsirkan Al-Qur'an.

9. Pendapat Tabi'in

Tabi'in diartikan dengan orang yang bertemu secara langsung dengan Sahabat dalam posisi beriman dan meninggal dalam keimanan.²⁶⁹ Terhitung fase tabi'in diawali semenjak wafatnya para sahabat senior. Penafsiran pada fase tersebut tidak memiliki perbedaan yang begitu signifikan dari masa sahabat, mereka masih memakai metodologi yang dilakukan oleh para sahabat kala itu, walaupun nantinya mereka sedikit membuka cakrawala dalam bidang ijtihadnya akan tetapi proses ijtihadnya berdasarkan asas kaidah yang berlaku.²⁷⁰

Dalam melihat dan menilai perihal kualitas pendapat tafsir tabi'in ulama terbagi menjadi dua golongan. Golongan pertama yang menolak tafsiran tabi'in dengan berargumen bahwa mereka tidak hidup sezaman dengan Nabi dan tidak ada interaksi secara langsung, disisi lain mereka tidak mengetahui keadaan pada saat ayat-ayat Al-Qur'an turun, serta kemuliaan mereka tidak terjamin sebagaimana terjaminnya para sahabat. Maka dari itu tafsiran mereka bisa saja salah.²⁷¹

Golongan kedua berpendapat bahwa tafsiran dari para tabi'in dapat diterima, mereka berargumen bahwa para tabi'in secara langsung belajar dan menimba ilmu dari para sahabat Nabi sehingga penuturan dan bahasanya akan sama dengan apa yang diajarkan oleh Nabi saw. Melihat kedua perbedaan tersebut sebagian ulama berpendapat bahwa penafsiran tabi'in dapat dijadikan acuan selama mereka sesama tabi'in saling menyepakai sebuah perkara dan tidak saling berselisih diantaranya, perkataan ini senada dengan apa yang dikatakan oleh Ibnu

²⁶⁸ Muhammad Ulinnuha, *Metode al-Dakhîl fî al-Tafsîr: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, hal. 105.

²⁶⁹ Ahmad bin 'Ali Muhammad bin Hajar al-'Asqalani, *Nukhbah al-Fikr fî Mustalah ahl al-Atsar*, Hal. 232.

²⁷⁰ Musa'id bin Sulaiman bin Nashir al-Thayyar, *Fushûl fî fî Ushûl al-Tafsîr*, Riyadh: Dar al-Nasyr al-Dauli, 1993, hal. 35.

²⁷¹ Rahmat Agus dan Masopin, "Tafsir Al-Qur'an dengan Pendapat Tabi'in," dalam *Jurnal Kewarganegaraan*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2022, hal. 5030.

Taimiyah bahwa tafsiran tabi'in dapat dijadikan hujjah selama pendapat mereka saling mendukung dan tidak bertabrakan satu dengan yang lainnya, dan jika terjadi perselisihan diantara mereka maka merujuklah kepada siapa pendapatnya yang paling dekat dengan Al-Qur'an, hadis dan berlandaskan kaidah-kaidah bahasa Arab serta perkataan sahabat.²⁷²

Oleh sebab itu sumber autentik yang keempat ialah merujuk kepada pendapat tabi'in dengan dasar adanya perkataan atau pendapat yang serupa dari tabi'in yang lain, sehingga satu dengan yang lainnya saling menguatkan dan dapat dijadikan rujukan dalam menafsirkan Al-Qur'an.

10.B

ahasa Arab

Al-Qur'an merupakan kitab yang diturunkan oleh Allah Swt menggunakan bahasa Arab, bahasa Arab menjadi salah satu bahasa yang diistimewakan untuk dijadikan bahasa Al-Qur'an. Selain memiliki keistimewaan tersendiri, bahasa Arab juga dipilih sebagai bahasa Al-Qur'an untuk menyesuaikan bahasa masyarakat pada saat itu, karena lahirnya Nabi terakhir dari golongan bangsa Arab sehingga Al-Qur'an turun menggunakan bahasa Arab sebagai hidayah bagi segenap bangsa Arab. Terdapat beberapa dalil yang menegaskan tentang bahasa arab merupakan bahasa Al-Qur'an, diantaranya surat Yusuf/12:2. Surat al-Nahl/16:103, dan surat al-Dujhan/44:58.

Fayed menjelaskan bahwa pengertian yang dimaksud dari merujuk kepada bahasa ialah, merujuk kepada prosa, puisi, syair, dan dialek Arab. Tak lupa juga harus berdasarkan kaidah-kaidah bahasa arab dengan meninjau kata dan kalimat, gaya bahasa (*badi'*, *ma'âni*, *bayân*, dan *dalâlah*).²⁷³ Ibnu Abbas dalam awal penafsiran kebahasaanya menggunakan syair sebagai salah satu sumber untuk menjelaskan Al-Qur'an, Syair merupakan salah satu komponen yang masuk kedalam kategori linguistik, metode ini dikenalkan oleh Ibnu Abbas sampai ia memiliki salah satu madrasah tafsir di Mekkah pada abad pertama hijriah, madrasahny diikuti oleh murid-muridnya seperti Ikrimah, Mujahid, Thaus bin kaisan, Atha' bin Abi Rabbah dan Said bin Jabar, mereka inilah yang meneruskan madrasah lughah Ibnu Abbas sekitar abad ke dua hijriah. Pada abad ketiga hijriah mulailah bermunculan madrasah lughah yang lainnya, seperti madrasah yang digagas oleh Abu Zakaria al-Farra, ia menggunakan corak bahasa pada kitabnya

²⁷² Manna' Al-Qatthan, *Dasar-Dasar Ilmu Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Umar Muhtahid dari judul *Mabahis Fi Ulumi Al-Qur'an*, hal 522.

²⁷³ 'Abd Al-Wahâb fâ'id, *al-Dakhîl fî al-Tafsîr Al-Qur'anal-Karîm*, jilid 1, hal. 74-75.

yang berjudul *Ma'ani Al-Qur'an*, ada juga Abu Ubaidah dengan kitabnya yang berjudul *Majaz Al-Qur'an*, Imam al-Jahiz yang melahirkan madrasah al-Aqliyah, dan Ibnu Jarir at-Thabari dengan madrasah at-tafsirnya. Madrasah-madrasah tersebut menjadi pondasi awal bagi pengembangan ilmu linguistik pada bidang tafsir.²⁷⁴

Kedudukan tafsir bahasa atau linguistik dalam ilmu tafsir memiliki tempat khusus bagi sebagian ulama, seperti ungkapan Manna' Al-Qathan mengatakan bahwa apabila Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab yang fasih maka ada beberapa qaidah yang dibutuhkan oleh seseorang jika ingin menafsirkan Al-Qur'an seperti qaidah bahasa dan pemahaman dasar terkait kebahasaan, menghayati setiap uslubnya, serta berusaha mencari rahasia-rahasia yang tersembunyi di baliknya. Az-Zarqqani menjelaskan jika seseorang ingin menafsirkan Al-Qur'an maka ia harus melengkapi persyaratannya sebagai mufassir, ada dua syarat utama, yaitu, harus mengikuti ketentuan syariat dan bahasa, ketentuan syariat menuntun agar penafsirannya tidak terjadi kontradiksi atau salah penafsiran dengan syariat, adapun bahasa karena Al-Qur'an diturunkan menggunakan bahasa Arab sehingga jika ingin memahami Al-Qur'an maka harus memahami qaidah bahasa Arab. Shubhi Shalih berpandangan penafsiran Al-Qur'an harus berlandaskan pada kaidah bahasa, sehingga tergambarkan bahwa kaidah bahasa mengikuti Al-Qur'an, bukan Al-Qur'an yang dipaksakan untuk mengikuti kaidah bahasa.²⁷⁵

Al-Syafi'i pada saat menjelaskan urgensi bahasa Arab, beliau mengatakan bahwa semua penjelasan saya diawali bahwa Al-Qur'an diturunkan menggunakan bahasa Arab dan bukan bahasa lain, orang yang tidak mengetahui keluasan bahasa Arab, keragaman bentuknya dan keunikan maknanya maka akan mengalami kesulitan jika ingin memahami ilmu-ilmu dalam Al-Qur'an, karena bahasa Arab menjadi langkah awal seseorang dalam memahami isi kandungan Al-Qur'an. Al-Syatibi mengatakan seorang mufassir wajib mengetahui bahasa Arab agar dapat memahami syariat Islam, Al-Qur'an merupakan tiang syariat, serta sumber rujukan pertama dalam memahami agama Islam, oleh sebab itu ketika syariat turun dalam bahasa Arab maka tidak mungkin seseorang dapat memahami Al-Qur'an dengan benar kecuali ia memahami bahasa Arab dengan baik.²⁷⁶

²⁷⁴ Widyanto Naufal Mahdy, "Tafsir Lughawi dalam Perspektif Sejarah," dalam *Jurnal Iman dan Spritual*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2023. hal 703.

²⁷⁵ Abdur Rokhim Hasan, *Qawa'id At-Tafsir: Qaidah-Qaidah Tafsir Al-Qur'an*, hal. 138.

²⁷⁶ Wasfi Asyur Abu Zayd, *Metode tafsir Maqasidi: Memahami pendekatan Baru Penafsiran Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Ulya Fikriyati dari judul *Nahwa Al-Tafsir Al-*

Dalam hal ini pula Ibn Taimiyah memberikan fakta hukum terkait bagaimana seseorang yang mempelajari Bahasa Arab dengan orientasi memahami Al-Qur'an dan Sunnah. Dalam karyanya *Iqtidha' al-Shirath al-Mustaqim* Taimiyah mengatakan, hukum belajar bahasa Arab dengan tujuan memahami al-Qur'an dan Hadis adalah wajib. Karena, al-Qur'an dan Hadis tidak dapat dipahami dengan baik kecuali dengan pemahaman bahasa Arab.²⁷⁷ Oleh sebab itu, seorang mufassir jika ingi menafsirkan Al-Qur'an maka modal pertamanya harus menguasai bahasa Arab dan disiplin ilmu bahasa Arab, agar pemahaman dalam menganalisa sebuah kata, kalimat dan makna sesuai dengan maksud dan tujuan Al-Qur'an diturunkan.

11. Ijtihad

Ijtihad berasal dari bahasa arab dengan akar kata *ijtahada, yajtahidu, ijthadan*, yang memiliki arti sungguh-sungguh, sungguh-sungguh disini harus diartikan dengan benar-bener dalam kesungguhan menilite sesuatu yang berat dan susah. Adapun ijtihad menurut istilah ialah berusahanya seorang fakih (ahli ilmu agama) dalam menetapkan salah satu perkara dengan merujuk kepada Al-Qur'an dan as-Sunnah untuk mendapatkan hasil terkait hukum syara.²⁷⁸

Kedudukan dari hasil ijtihad terkait Al-Qur'an memiliki perdebatan sebagaimana telah diuraikan pada pembahasan sebelumnya. Akan tetapi yang perlu diperhartikan dalam proses penafsiran berdasarkan ijtihad (akal dan rasio) ialah kesesuaian dengan ajaran agama dan bahasa Arab, jika terdapat kontradiksi dari penafsirannya maka akan ditolak.²⁷⁹

Oleh sebab itu sumber autentik terakhir yang dilakukan oleh mufassir ialah bersungguh-sungguh dengan segenap rasa dan keilmuannya untuk menafsirkan Al-Qur'an dengan berlandaskan keilmuwan Islam dan bahasa Arab.

H. Cara Kerja Metode Kritik *al-Dakhil* dan *al-Ashil*

Di atas telah dipaparkan bagaimana cara kerja metode kritik *al-dakhil*. Dengan mengetahui terlebih dahulu antonim *al-Dakhil* yaitu *al-Ashil* maka kita akan mendapatkan gambaran dan cara kerja dari metode ini.

Maqashidi Li Al-Qur'an Al-Karim Ru'yah Ta'sisiyah Li Manhaj Jadid Fi Tafsir Al-Qur'an. Jakarta Selatan: QAF, 2019, hal. 112.

²⁷⁷ Ahmad bin Abdu Al-Halim Ibnu Taimiyah, *Iqtidha' al-Shirath al-Mustaqim Li Mukhâlafati Ashabi al-Jahim*, Jilid 1, Riyadh: Maktabah Rusyd, tt. hal. 964.

²⁷⁸ Moenawar Chalil, *Kembali Kepada Al-Qur'andan as-Sunnah*, hal. 351-353.

²⁷⁹ Muhammad Ulinnuha, *Metode al-Dakhil fi al-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, hal. 123.

Berlandaskan enam poin (Al-Qur'an, hadis, aqwal sahabat, aqwal tabi'in, kaidah bahasa arab, dan ijtihad), menjadi landasan awal cara kerja kiritiknya. Disini penulis akan menjelaskan ruang gerak dari cara kerja kritik tersebut.

4. Verifikasi sumber

Verifikasi sumber sangatlah penting dalam dunia keilmuan. Verifikasi dalam kamus bahasa Indonesia diartikan dengan pemeriksaan terkait benar dan tidaknya sesuatu tersebut, Adapun memverifikasi artinya membuktikan atau mengecek.²⁸⁰ Dalam hal ini verifikasi sebuah sumber sangatlah penting dalam konteks ilmu keislaman, verifikasi merupakan sebuah aturan yang ingin memastikan benar tidaknya informasi yang dijadikan rujukan. Dalam konteks Islam para ulama telah mengukuhkan beberapa sumber yang harus dijadikan rujukan sebelum mengambil sumber lainnya, sumber-sumber tersebut nantinya akan dijadikan pedoman serta tinjauan terhadap pemahaman seseorang. Diantara sumber tersebut ialah, Al-Qur'an, hadis, aqwal sahabat, aqwal tabi'in, kaidah bahasa arab, dan ijtihad yang benar.²⁸¹

Al-Qur'an menjadi kitab rujukan dan pedoman dalam menyelesaikan segala perkara, baik dalam tatanan spritual maupun intelektual. Dalam hal ini Al-Qur'an menjadi landasan utama dalam memahami segala sesuatu, begitupun kisah-kisah yang diceritakan di dalamnya. Kisah-kisah yang diceritakan oleh Al-Qur'an telah benar ketetapanannya karena berasal dari *kalam* Allah swt, tidak terdapat kedustaan dan penambahan yang dibuat-buat di dalamnya sebagaimana firmanNya dalam surat al-Kahfi/18:13 dan Ali Imran/3:62. Oleh karena itu posisi kisah dalam Al-Qur'an harus dipahami dengan apa yang diceritakan dalam Al-Qur'an sajah, tidak mengambil sumber lain untuk memperpanjang cerita kisahnya dan menaburnya dalam kitab-kitab tafsir.²⁸²

Begitupun dengan posisi hadis Nabi saw, ia hanya akan mengisahkan apa yang telah diwahyukan kepadanya dengan tidak menambah sedikitpun kisah-kisah yang menurutnya keluar dari ketetapan Allah swt. Dalam Al-Qur'an Allah swt telah memerintahkan Nabi untuk menceritakan kisah-kisah umat dan para Nabi terdahulu kepada manusia pada umumnya, agar mereka dapat mengambil

²⁸⁰ Departemen Pendidikan Nasional, *kamus bahasa Indonesia*, Pusat Bahasa, Jakarta: 2008, hal. 1607.

²⁸¹ Muhammad Ulinnuha, *Metode al-Dakhil fi al-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*, hal. 76

²⁸² Shalah, Abdul fatah al-Khalidi, *kisah-kisah dalam Al-Qur'an: Orang-Orang yang dimuliakan dan dihinakan Allah*, diterjemahkan oleh Setiawan Budi Utomo dari judul *Ma'a Qishsash Assabiqina fil Qur'an*, depok: Gema Insani, hal.9.

pelajaran, dan hikmah disetiap kisah, Allah swt memerintahkan Nabi untuk menceritakan kisahnya sebagaimana firmanNya dakam surat al-A'raf/7:176. Dan Yusuf/12:111. Dengan begitu apa yang dikisahkan oeh Nabi merupakan wahyu yang sampai kepadanya, yang luput akan kedustaan dan penyimpangan sejarah. Maka dalam menilai kisah-kisah yang terjadi dalam penafsiran beberapa kitab tafsir setidaknya kita memverifikasinya melalui dua sumber utama tersebut agar terukur validitas dan kredibilitas data dan sumbernya.

Selain itu perkataan sahabat dan tabi'in yang sesuai dengan *ijma'* harus kita patuhi dan jadikan rujukan penjelas demi menelusuri kebenaran dari sebuah kisah, tak luputpun peran akal dan rasio disetiap pengambilan hukum dan melahirkan sebuah hukum, begitupun kaidah-kaidah bahasa Arab yang selalu mengelilingi nuansa penafsiran dari seorang mufassir, bahasa tidak sebagai gaya penutur semata, ia bergerak dalam ruang emosional orang yang mendengarnya, sehingga bahasa sangat penting dalam mengidentifikasi kisah-kisah yang salah.²⁸³

5. Konsistensi dengan Al-Qur'an dan hadis

Konsisten dengan Al-Qur'an dan hadis, maksudnya ialah setiap penafsiran yang lahir dari pemikiran para mufassir akan diuji dan diteliti konsistensinya melalui ayat-ayat Al-Qur'an dan al-hadis. Setiap tafsir yang terindikasi bertabrakan atau tidak mempunyai dasar yang kuat dari keduanya dapat dikategorikan sebagai penafsiran *dakhil*.

Dengan adanya metode *al-dakhil* kita dapat mengetahui dan mengenal mana saja yang termasuk tafsir-tafsir yang dianggap menyimpang dari ajaran Al-Qur'an dan al-hadis, unsur-unsur yang terindikasi *al-dakhil* dapat datang dari budaya dan tradisi luar Islam, pandangan serta pemikiran yang bertentangan dengan Islam, serta cerita-cerita israiliyyat yang kesemuannya itu lebih besar bahayanya dari pada manfaatnya.²⁸⁴ Metode *al-dakhil* juga sebagai salah satu metode evaluasi yang bergerak pada ranah kritik sumber, dalam artian ia akan melihat serta menilai informasi-informasi dalam tafsir sejauh mana tafsiran-tafsiran tersebut sesuai dengan standar agama atau bertentangan dengan standarisasi dan ketentuan Islam. Pengevaluasi tersebut dapat dijalankan dengan pendekatan koherensi, maksudnya

²⁸³ Muhammad Al-Ghazali, *Berdialog dengan Al-Qur'an: memahami pesan kitab suci dalam kehidupan masa kini*, diterjemahkan oleh Masykur Hakim dan Ubaidillah dari judul asli Kasyfa Nata'amal ma'Al-Qur'an, Bandung: Mizan, 1996, hal. 242.

²⁸⁴ Muhammad Abu Syahbah, *Isrâiliyyât dan Hadits-Hadits Palsu Tafsir Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Mujahidin Muhayan, et, al.. *Dari judul Isrâiliyyât wa Maudhu' fi Kitab at-Tafsir*, Depok: Keira Publishing, 2019. hal. 37.

ialah dikatakan benar sebuah penafsiran jika ia bersandar dan berasas pada metodologi yang telah dikukuhkan oleh para mufassir.²⁸⁵

Adanya metode *al-Dakhîl* bertujuan untuk menjaga kemurnian tafsir agar sesuai dengan Al-Qur'an dan Hadis. Metode ini penting dalam upaya memurnikan tafsir dari pengaruh eksternal yang dapat merusak pemahaman yang sebenarnya dari wahyu Allah swt dan ajaran Nabi Muhammad saw. Dengan begitu dapat diketahui mana sajah tafsiran yang sesuai dengan proposisi ilmu keislaman dan mana saja yang lari dari proposisi tersebut.

6. Berpegang pada konsensus ulama

Metode *al-Dakhîl* dalam menafsirkan Al-Qur'an sangat berpegang teguh pada *ijma'* para ulama, berusaha menjaga kemurnian penafsiran dengan berpegang pada pendapat konsensus mayoritas ulama dari generasi ke generasi. Dalam Islam, *ijma'* merupakan salah satu sumber hukum yang mengikuti Al-Qur'an dan Hadis, maka persamaan dengan *ijma'* menjadi sangat penting untuk menyaring penafsiran yang benar dan tidak (unsur-unsur *al-Dakhîl*).

Konsesus dari para ulama tafsir menjadi sebuah barometer dalam menilai benar dan tidaknya sebuah penafsiran itu, konsensus itu lahir dari hasil perenungan dan pembacaan mereka terkait hasil penafsiran dari para mufassir terdahulu. Tentu sajah hasil kematangan berfikir dari pada ulama merujuk kepada *nash* yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadis, dalam artian konsesnsus yang mereka berikan berlandaskan Al-Qur'an dan hadis. Dengan begitu consensus (*ijma'*) yang berikan dapat kita gunakan dalam penerapan metode *al-Dakhîl*, sebab menurut Imam asy-Syafi'i bahwa '*ijma* merupakan sebuah hujjah yang telah ditetapkan oleh sekelompok ulama dalam menilai sesuatu yang tidak ada dalam Al-Qur'an dan hadis.²⁸⁶

Dengan begitu sehubungan dalam kisah *isrâiliyyât* penulis akan menjadikan konsensus ulama sebagai alat dalam menilai benar dan tidaknya kisah-kisah yang diriwayatkan dalam kitab-kitab tafsir yang berkenaan dengan para Nabi dan Rasul, yang mana kisah-kisah tersebut seringkali dikomentari dan dikritisi terkait penyelewengan kema'suman derajat para Nabi.

²⁸⁵ Absdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, hal. 83.

²⁸⁶ Moenawwar Chalil, *Makna Kembali Kepada Al-Qur'an dan as-Sunnah*, hal. 287.

BAB IV

KRITIK *AL-DAKHÎL* TERHADAP *ISRÂÎLIYYÂT* DALAM TAFSIR KLASIK DAN MODERN

J. Selayang Pandang Tentang Tafsir Ibn Jarir dan Nawawi al-Bantani

Pembahasan mengenai mufasssir Al-Qur'an (orang yang menafsirkan kitab Allah swt) maka setidaknya akan timbul pertanyaan siapa mufasssir terbaik dan terbagus dalam lintas sejarah Islam? dalam menjawab pertanyaan di atas dapat dilihat dari beberapa sisi, baik dari segi kelebihan dan kekurangan para mufasssir tersebut. Seorang mufasssir hanyalah manusia biasa yang tidak luput dari yang namanya berbuat kesalahan atau kekhilafan, bisa jadi apa yang ia masukkan dalam tafsirnya terdapat kesalahan atau penyimpangan walaupun tidak sebanyak kebenaran yang tercantum didalamnya, oleh karena itu dalam meninjau siapa mufasssir terbaik sangatlah sulit karena pada diri mereka terdapat kelebihan dan kekurang yang berbeda satu dengan yang lainnya begitupun dalam kitab tafsirnya. Karena sejatinya para mufasssir hanya berusaha sekuat tenaga untuk menjelaskan apa-apa yang terkandung dan tersembunyi di dalam Al-Qur'an dengan kesanggupan mereka.²⁸⁷

²⁸⁷ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2021, hal. 9.

Fase awal kenabian menggambarkan bahwa Nabi sendiri yang menjadi mufassir bagi para sahabat dan kaum muslimin kala itu, seiring mulai maju dan berkembangnya Islam muncullah berbagai macam penafsiran dari para sahabat dengan berbagai disiplin keilmuan yang ada pada diri mereka. Misalnya seperti Ibnu Abbas yang mendirikan maktab tafsirnya di Mekkah, Ubay bin Ka'ab dengan maktab tafsirnya di Madinah dan Abdullah Ibn Mas'ud di Kuffah.²⁸⁸

Dengan gaya dan disiplin ilmu yang berbeda mereka berhasil mengembangkan penafsiran pada wilayah-wilayahnya dan menghasilkan beberapa karya tafsir akan tetapi tidak sampai kepada generasi sekarang karya-karya dari mereka. Walaupun begitu, telah sampai salah satu karya terbesar dalam sejarah pembukuan kitab tafsir yaitu tafsir *jami' al-Bayan fi ta'wil Qur'an* karangan dari Imam ath-Thabari. Walaupun sempat dikabarkan hilang manuskrip asli tulisan tangannya.²⁸⁹

Ath-Thabari merupakan seorang mufassir yang sangat gigih dan ulet dalam menuntut ilmu, ia terkenal dalam berbagai bidang seperti hadis, sejarah, fiqh dan tafsir. Salah satu karya terbesarnya dalam bidang sejarah yang diacungi jempol oleh kaum Barat ialah *Tarikh al-Umam wa al-Mulk* adapun dalam bidang tafsir ialah kitab tafsir *jami' al-Bayan fi ta'wil Qur'an*, keduanya mendapat tempat begitu baik dalam pandangan sarjana Timur dan Barat. Selain itu telah banyak sanjungan yang diberikan kepadanya dari pihak Islam maupun Barat.²⁹⁰

Sejarah tafsir klasik menggambarkan bahwa Ath-Thabari menguasai panggung perjalanan tafsir pada masa klasik, ia menjadi rujukan utama dalam menguraikan tafsir bersifat al-Ma'tsur. Seiring berjalannya waktu terjadi pergeseran dengan mengikuti perkembangan zaman dan masuk pada masa modern, masa ini dikenal dengan adanya tukar pikiran antara kaum muslimin dan barat yang berhasil membangunkan kaum muslimin dari tidur lelapnya, pikiran-pikiran progresif dengan meninggalkan taqlid buta mulai digaungkan oleh para pemikir Islam yang sekaligus mereka menjadi mufassir Al-Qur'an. Diantaranya ialah Sayyid Ahmad Khan (1817 M-1898 M) di India dan Muhammad Abduh (1850 M-1905 M) di Mesir.

²⁸⁸ Manna' Al-Qathan, *Dasar-Dasar Ilmu Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Umar Mujtahid dari judul *Mabahits Fi 'Ulumil Qur'an*, Jakarta Timur:Ummul Qura, 2021, hal. 521.

²⁸⁹ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik hingga Modern*, diterjemahkan oleh M. Alaika Salamullah, et.al., dari judul *Madzahib al-Tafsir al-Islami*. Yogyakarta: elsaq Press, 2003. hal. 113-114.

²⁹⁰ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik hingga Modern*, diterjemahkan oleh M. Alaika Salamullah, et.al., dari judul *Madzahib al-Tafsir al-Islami*, hal. 112

Menurut Andi Rosa dalam bukunya awal masa modern tafsir dimulai dari era mereka.²⁹¹

Pada masa modern lahir sebuah kitab tafsir yang tidak kalah penting dari keturunan Indonesia yang besar di Mekkah, ia adalah Nawai al-Bantani (1813 M-1897 M). Jika dilihat ia sezaman dengan dua reformis di atas Ahmad Khan dan Abduh, Nawawi yang lahir di Indonesia dan menuntut ilmu di tanah Arab dipandang sebagai seorang ulama besar dan sempat mendapatkan empat gelar sekaligus terkait kealiman dan keluasan ilmu yang ia miliki. Dua gelar ia sandang dari pemerintah dan ulama hijaz dengan julukan yaitu, *pertama*, *Syekh al-Masyayikh li nasyr al-Ma'arif ad-Diniyah fi Makkah al Mukarramah* (mahaguru ilmu-ilmu agama di kota suci Mekah), *kedua*, *Imam al-'Ulama' al-haramain* (Tokoh ulama dua tanah suci: Mekkah dan Madinah). Dan dua diantaranya diberikan oleh pemerintah dan ulama Mesir yaitu, *pertama*, *sayyid 'ulama al-Hijaz* (ulama terkemuka di Negeri Hijaz) gelar ini diberikan atas banyak karya ilmiahnya termasuk kitab tafsirnya yang dicetak di Mesir, *kedua*, *sayyid al-Fuqaha' wa al-Hukuma' al-Mutaakhirin* (pakar ulama fiqh dan filosof mutaakhirin).²⁹²

Dengan melihat sisi kemuliaan dan kedudukan serta kelebihan dalam bidang tafsir dua tokoh yang penulis sebut di atas yaitu ath-Thabari dan Nawawi ternyata keduanya berhasil mengisi panggung sejarah pembukuan tafsir, Ath-Thabari mengisi panggung tafsir klasik dan Nawawi mengisi panggung modern dalam bidang tafsir. Rasanya keduanya merupakan seorang mufasssir yang sangat progresif sehingga baik untuk penulis jadikan bahan penelitian. Penelitian yang penulis lakukan ini berkaitan dengan periwayatan-periwayatan *isrâ'iliyyât* yang dilansir oleh keduanya, karena disisi lain ternyata keduanya masih melansir riwayat-riwayat tersebut tanpa menganalisisnya lebih dalam. Sebelum masuk kepada pembahasan tersebut alangkah baiknya penulis deskripsikan terlebih dahulu secara singkat siapa ath-Thabari dan Nawawi beserta kitab tafsirnya.

1. Profil Ibn Jarir ath-Thabari dan kitab tafsirnya

Ath-Thabari seorang imam besar dalam bidang tafsir itu memiliki nama lengkap Abu Ja'far Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Katsir bin Ghalib ath-Thabari. Ia lahir pada tahun 839 M dan wafat pada tahun 923 M pada umur sekitar 86 tahun, ia dilahirkan disebuah daerah bernama Amul Tabaristan sekiar 12 mil dari laut Kaspiah bagian

²⁹¹ Andi Rosa, *Tafsir Kontemporer: Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan Ayat Al-Qur'an*, Banten: Depdikbud Banten Press, 2015, cet. Ke-2, hal. 18.

²⁹² Ahmad Dimyathi Badruzzaman, *Kisah-Kisah Israiliyyat dalam Tafsir Al-Munir*, Bandung: Penerbit Sinar Baru Algensindo Bandung, 2010, cet. Ke-3, hal. 14-15.

Selatan.²⁹³ Ath-Thabari seorang ulama muslim besar yang terkenal akan keuletan dan kedisiplinanya dalam menuntut ilmu, bukti dari keberhasilannya ia berhasil melahirkan berbagai macam kitab dan karya tulis lainnya, yang mana semua karyanya diakui oleh para sarjana Timur dan Barat pada zaman sekarang ini.²⁹⁴

Dengan kejeniusannya ia dapat memahami berbagai disiplin ilmu keislaman seperti fiqih, sejarah, qiraat, hadis dan Al-Qur'an. Diceritakan ia telah menghafal Al-Qur'an pada umur tujuh tahun, diizinkan menjadi imam shalat pada umur delapan tahun dan menulis hadis pada usia sembilan tahun. Dengan kepribadian yang baik membuat ia mendapat gelar kehormatan dari orang-orang Arab dengan sebutan Abu Ja'far pada awal namanya, kata Ja'far sendiri diambil dari Sungai yang besar dan luas, ini menandakan keilmuannya yang sangat luas.²⁹⁵

Ath-Thabari dengan berbagai disiplin ilmu yang ia miliki sempat membuat madzhab baru yang ia namai dengan mazhab Jaririyah, penamaan ini diambil dari nama ayahnya. Sebelum mencetuskan mazhab fiqihnya ia mengikuti mazhab Syafi'i, seiring berjalan waktu ia berbeda pendapat dengan ulama-ulama Syafi'i bahkan berbeda juga dengan mazhab Hambali sehingga ia mencetus mazhab barunya sendiri. Akan tetapi mazhab yang dibuatnya tidak bertahan lama dan tenggelam oleh zaman.²⁹⁶

Walaupun mazhab yang ia bangun secara independent telah tertutup oleh zaman bukan berarti semua pemikirannya juga tertimbun bersama mazhabnya. Setidaknya ada dua karyanya yang sangat diapresiasi sampai sekarang ini, *pertama*, dalam bidang sejarah dengan judul *Tarikh al-Umam wa al-Mulk*, *kedua*, dalam bidang tafsir *Jami' al-Bayan fi tafsir al-Qur'an*. Kedua karyanya itu sangat diapresiasi oleh sarjana Barat dan Timur, kitab tafsirnya ditulis dengan lengkap tiga puluh (30) juz dan masuk dalam kategori kitab terlengkap serta tertua.²⁹⁷

Kitab tafsir *Jami' al-Bayan fi tafsir al-Qur'an* ditulis kurang lebih selama tujuh tahun oleh ath-Thabari, yang menakjubkan dari kitab ini ialah sempat dinyatakan hilang atau lenyap tidak ditemukan manuskrip

²⁹³ Syukran Affani, *Tafsir Al-Qur'an: dalam Sejarah Perkembangannya*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2019, hal. 149.

²⁹⁴ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik hingga Modern*, diterjemahkan oleh M. Alaika Salamullah, et.al., dari judul *Madzahib al-Tafsir al-Islami*. hal. 113-114

²⁹⁵ Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Isrâiliyyât dalam Tafsir Ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*, hal. 58.

²⁹⁶ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik hingga Modern*, diterjemahkan oleh M. Alaika Salamullah, et.al., dari judul *Madzahib al-Tafsir al-Islami*. hal. 113.

²⁹⁷ Zuhad, *isrâiliyyâh dan Ayat-Ayat Setan dalam Tafsir At-Thabari*, hal.19.

aslinya beberapa waktu sehingga orang-orang sangat sulit menemukan dan mempelajarinya. Sampai pada akhirnya ditemukan kembali dalam sebuah perpustakaan milik seorang gubernur Nejd yang bernama Hamud Ibn Amir ‘Abd al-Rasyid dengan tulisan tangan masih utuh dan lengkap.²⁹⁸ Penulisan dalam kitab tafsirnya memakai sumber bi al-Ma’tsur dengan berpedoman kepada tafsiran Al-Qur’an dengan al-Qur’an, hadis Nabi serta pendapat sahabat dan tabi’in, metode yang ia pakai tahlili serta coraknya bahasa dan fiqh walaupun ia lebih condong ke corak kebahasaan dalam tafsirnya.²⁹⁹

2. Profil Nawawi al-Bantani dan kitab tafsirnya

Imam Nawawi memiliki nama lengkap Muhammad bin ‘Umar bin Arabi bin ‘Ali, ia dikenal di Indonesia dengan panggilan kiai haji Nawawi putra Banten.³⁰⁰ Ada yang menambahkan Namanya dengan sebutan al-Bantani al-Jawi. Nawawi dilahirkan disebuah desa bernama Tanara, kecamatan Tirtayasa, Provinsi Banten pada tahun 1230 H atau 1813 M dan wafat pada tahun 1314 H atau 1897 M di sebuah daerah bernama Sy’ib Ali Mekah pada usia sekitar 84 tahun. Ia dimakamkan disamping kuburan salah seorang ulama muslim terkemuka yaitu Ibn Hajar al-Haitami (974 H) yang juga bersampingan dengan kuburan Asma’ bin Abu Bakar ash-Shiddiq.³⁰¹ Penempatan kuburannya mungkin salah satu sebabnya ialah karena ia nasabnya sambung sampai dengan Nabi Muhammad saw dari Sayyidina Husain yang merupakan anak dari Ali dan Fathimah az-Zahrah.³⁰²

Nawawi kecil menempuh pendidikan agama awalnya di Indonesai dengan berguru kepada kiai banten Bernama Kh. Sahal, setelah selesai dari pembelajarannya ia pergi ke Purwakarta melanjutkan belajarnya dengan Kh. Raden H. Yusuf, setelah lama menuntut ilmu di Nusantara ia pergi ke Mekkah dengan niat menunaikan ibadah haji akan tetapi pada saat disana ia tertarik dengan pembelajaran yang diadakan di masjid al-Haram sehingga ia mengurung niatnya untuk balik ke Nusantara, selama tiga tahun melakukan perjalanan ilmiah dengan

²⁹⁸ Syukran Affani, *Tafsir Al-Qur’an: dalam Sejarah Perkembangannya*, hal. 150-151.

²⁹⁹ Eman Suherman dan Khairul Katsirin, “Corak dan Logika Penafsiran At-Thabari dalam Jamiul Bayan ‘An Ta’wil Qur’an, “dalam *jurnal Aksioreligia Studi Keislaman* Vol. 1 No. 1 Tahun 2023, hal. 42.

³⁰⁰ Ahmad Natsir, *Syekh Nawawi al-Bantani: dan Narasi Kesetaraan Gender dalam Konteks Pendidikan Rumah Tangga*, Tulungagung: Akademia Pustaka, 2023. hal. 25.

³⁰¹ Ahmad Dimyathi Badruzzaman, *Kisah-Kisah Israiliyyat dalam Tafsir Al-Munir*, hal. 8.

³⁰² Didin Afifuddin, *Warisan Intelektual Islam Indonesia: Telaah atas Karya-Karya Klasik*, Bandung: Mizan, cet.1, hal. 40.

belajar dari beberapa ulama di Mekkah, Madinah, Mesir dan Syiria, ia memutuskan untuk pulang ke Indonesia.

Setelah menetap beberapa tahun sambil menyebarluaskan ilmunya ia memutuskan untuk balik ke Mekkah setelah dirinya dan kaum muslimin setempat mendapatkan intimidasi dari beberapa pihak kaum Belanda kala itu, ia tinggal di Syi'ib Ali dan berhasil menikahi seorang wanita bernama Nasimah, disela-sela ia menjalankan aktivitas hidupnya ia masih menimba ilmu dari beberapa ulama asal Indonesia yang menetap di Mekkah seperti Syekh Khatib Sambas, Syekh Abd al-Ghani.³⁰³

Dengan keluasan ilmu yang ia miliki sehingga pernah menjadi pengajar dan imam di Masjidil Haram.³⁰⁴ Bukan hanya itu ia sangat dihargai dan dihormati di Timur Tengah kala itu, ia mendapatkan empat gelar sekaligus. *pertama*, ia digelari dengan sebutan *Syekh al-Masyayikh li nasyr al-Ma'arif ad-Diniyah fi Makkah al Mukarramah* (mahaguru ilmu-ilmu agama di kota suci Mekah), *kedua*, *Imam al-'Ulama' al-haramain* (Tokoh ulama dua tanah suci: Mekkah dan Madinah). Dua gelar tersebut ia dapat dari pemerintah dan ulama Hijaz. Adapun dua gelar lainnya ia dapat dari pemerintah dan ulama Mesir yaitu, *pertama*, *sayyid 'ulama al-Hijaz* (ulama terkemuka di Negeri Hijaz) gelar ini diberikan atas banyak karya ilmiahnya termasuk kitab tafsirnya yang dicetak di Mesir, *kedua*, *sayyid al-Fuqaha' wa al-Hukuma' al-Mutaakhirin* (pakar ulama fiqih dan filosof mutaakhirin).³⁰⁵

Kitab tafsirnya ia beri nama *marâh labîd likasyfi ma'na Qur'ân majîd*. Atau sering dikenal oleh khalayak umum dengan sebutan *marâh labîd*, tafsir *al-Munir* dan tafsir al-Nawawi. Alasan Nawawi menulis kitab tafsirnya karena adanya dorongan dan masukan dari kerabat dekatnya untuk menulis sebuah kitab tafsir yang dengannya dapat bermanfaat kepada masyarakat sekitar. Kitab tafsirnya hanya dua jilid, lembaran pada jilid pertama sebanyak lima ratus sebelas (511) dan pada jilid kedua sebanyak empat ratus tujuh puluh enam (476), penulisan kitab tafsir ini berakhir pada tahun 1305 H sembilan tahun sebelum kewafatan Nawawi. Kitab tafsir ini telah dicetak atau diterbitkan oleh beberapa percetakan Internasional seperti percetakan Dar al-Fikr di Beirut, Percetakan Mustafa al-Halabi bertempat di Mesir, Percetakan

³⁰³ Kholilurrohman, *Sufisme dalam Tafsir Nawawi*, Tangerang: Nurul Hikmah Pres, 2019, hal. 8.

³⁰⁴ Ahmad Natsir, *Syekh Nawawi al-Bantani: dan Narasi Kesetaraan Gender dalam Konteks Pendidikan Rumah Tangga*, hal. 26.

³⁰⁵ Ahmad Dimyathi Badruzzaman, *Kisah-Kisah Israiliyyat dalam Tafsir Al-Munir*, hal. 14-15.

Sulaiman Mar'i bertempat di Singapura dan penerbit Syarihkah al-Ma'arif di Bandung.³⁰⁶

Penulisan kitab tafsir *marâh labîd* menggunakan bahasa Arab, tidak heran karena ia tinggal dikawasan Arab dan tentunya ia akan menulis sebuah karya dengan bahasa mereka. Penggunaan bahasa Arab dipandang oleh sebagian orang memiliki keistimewaan sendiri, karena harus memahami kaidah-kaidah bahasa guna mempermudah dalam penulisan tafsirnya. Penulisan kitabnya sudah taraf internasional, akan tetapi jika dibawah ke Indonesai belum tentu masyarakat akan mudah memahaminya karena mereka yag awam belum dapat menguasai bahasa Arab secara keseluruhan. Menurut Dindin Hafifudin orang yang ingin memahami tafsir tersebut bukan hanya pandai dalam berbahasa Arab semata, ia juga harus pandai dalam memahami kaidah-kaidah Arab.³⁰⁷

Metode yang Nawawi pakai dalam penulisan kitabnya ialah metode *tahlili*, dengan berusaha menjelaskan dan menerangkan ayat perayat, surat persurat, dan ditinjau dari berbagai aspek baik kosa kata, makna kalimat, korelasi ayat, dan asbab an-Nuzul.³⁰⁸ Yang menjadi salah satu kekurangan dalam kitab tafsirnya ialah kurangnya analisa penyebutan riwayat secara jelas dan terang seperti pada saat ia menjelaskan perbedaan dikalangan ulama dengan tidak menyebutkan dalil-dalil dasar dari kedua belah pihak dan adakalanya ia mengemukakan pendapat dari ulama tafsir dengan tidak menegaskan mana perkataan yang paling kuat diantara mereka.³⁰⁹

K. Realitas *Isrâîliyât* dalam Kitab Tafsir Ibnu Jarir dan Nawawi al-Bantani

Berbicara mengenai realitas *isrâîliyât* dalam kitab tafsir tentunya tidak dapat dipandang sederhana. Kehadirannya dalam kitab-kitab tafsir tidak dapat di elakkan lagi, mulai dari kitab tafsir klasik sampai modern semuanya telah terdapat pelansiran riwayat-riwayat *isrâîliyât* Perbedaan pandangan para ulama tafsir tentang kedudukan dan pelansirannya membuat sebagian diantara mereka ada yang sangat keras terhadapnya dan ada yang biasa-biasa saja. Lantas muncullah pertanyaan, bagaimana

³⁰⁶ Ahmad Dimyathi Badruzzaman, *Kisah-Kisah Israiliyyat dalam Tafsir Al-Munir*, hal. 31.

³⁰⁷ Didin Hafifuddin, *Tafsir Al-Munir Karya Nawawi Tanara dalam Warisan Intelektual Islam Indonesia*, Bandung: Mizan, 1987, hal. 55.

³⁰⁸ Kholilurrohman, *Sufisme dalam Tafsir Nawawi*, hal. 48-49.

³⁰⁹ Ahmad Dimyathi Badruzzaman, *Kisah-Kisah Israiliyyat dalam Tafsir Al-Munir*, hal. 32-33.

posisi para pengkaji tafsir melihat realitas *isrâiliyât* yang terjadi jika dimasukkan dalam kerangka metodologi tafsir?. Kita mengetahui bahwa klasifikasi *isrâiliyât* dalam perspektif Islam dibagi menjadi tiga, *pertama*, yang sejalan dengan Islam, *kedua*, yang bertentangan dengan Islam, *ketiga*, yang didiamkan dalam artian tidak dibenarkan dan disalahkan sampai ada dalil yang kuat yang menjelaskan kedudukannya.³¹⁰

Pada penelitian ini penulis hanya fokus kepada *isrâiliyât* yang tidak sejalan dengan literasi Islam atau bertabrakan dengan syari'at Islam. Kitab yang penulis jadikan penelitian ialah kitab *Jami' al-Bayan fi tafsir al-Qur'an* karangan Ibn Jarir ath-Thabari dan kitab *marâh labîd likasyfi ma'na Qur'ân majîd* karangan Nawawi al-Bantani. Dalam kedua tafsir tersebut masih melansir riwayat-riwayat *isrâiliyât* yang menodai kema'shunan beberapa Nabi. Sebelum menjelaskan riwayat-riwayat yang dilansir dalam kitab mereka alangkah baiknya penulis jelaskan terlebih dahulu kenapa riwayat-riwayat *isrâiliyât* terkait para Nabi sangat problematik.

Setidaknya ada tujuh alasan, yaitu. *Pertama*, riwayat yang dimasukkan mengandung unsur cerita kebohongan kepada Nabi yang *ma'shum* dan menodai martabat mereka, *kedua*, adanya cerita palsu tersebut dapat merusak nilai-nilai keislaman dan menyesatkan pemahaman kaum muslimin, *ketiga*, adanya distorsi ajaran dan pemahaman dalam Islam, *keempat* penyesatannya terkait hal-hal prinsipil dan teologis dalam Islam, *kelima*, adanya dampak negatif pada pembaca dalam masyarakat, *keenam*, membuat tafsir kurang dapat dipercaya, *ketujuh*, tidak adanya hal yang substantif dari riwayat-riwayat tersebut sehingga tidak melahirkan nilai-nilai kebaikan dalam memahaminya.

Oleh sebab itu telah jelas bahayanya pelansiran riwayat-riwayat *isrâiliyât* tersebut dalam kitab tafsir. Dibawah ini penulis akan identifikasi riwayat-riwayat *isrâiliyât* dalam kedua tafsir tersebut, akan tetapi hanya pada beberapa ayat saja, yaitu.

1. Riwayat *isrâiliyât* yang bertentangan dengan Islam dalam kitab tafsir Ibnu Jarir

Riwayat *isrâiliyât* dalam tafsir Ibnu Jarir yang pertama ialah pada surat Yusuf/12:24. Yaitu.

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ

عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ٢٤

Sungguh, perempuan itu benar-benar telah berkehendak kepadanya (Yusuf). Yusuf pun berkehendak kepadanya sekiranya dia tidak melihat

³¹⁰ Abdur Rokhim, "Sikap Moderat Mufassir Terhadap Riwayat Isra'iliyyat," dalam *Jurnal Al-Qurds Studi Al-quran dan hadis*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2022, hal. 1418.

tanda (dari) Tuhannya. Demikianlah, Kami memalingkan darinya keburukan dan kekejian. Sesungguhnya dia (Yusuf) termasuk hamba-hamba Kami yang terpilih.

Ibn Jarir ath-Thabari menafsirkan ayat di atas dengan menukil banyak riwayat-riwayat *isrâ'iliyât*. Riwayat-riwayat itu dari as-Sudi, Ibn Abbas, Mujahid, Abu Bazzah, Sa'id bin Jubair dan ikrima, walaupun riwayat dari Ibnu Abbas lebih banyak dari yang lainnya. Adapun riwayat yang pertama dari as-Sudi ia berkata terkait firman Allah وَلَقَدْ

هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا “*Sungguh, perempuan itu benar-benar telah berkehendak kepadanya (Yusuf). Yusuf pun berkehendak kepadanya*”.ia berkata bahwa Zulaikha memuji Yusuf atas keindahan rambut dan paras wajahnya, Zulaikha terpesona dengan Yusuf begitupun Yusuf, keduanya masuk kedalam kamar dan menguncinya pintu Yusuf mulai melakukan aksinya dengan menanggalkan celananya namun Yusuf melihat bayangan Yaqub dan memutuskan untuk tidak melanjutkan aksinya tersebut.

Riwayat kedua dari Ibn Abbas, ia ditanya terkait maksud ayat di atas ia mengatakan bahwa Yusuf telah melepas tali celananya dan duduk dihadapan Zulaikha seperti duduknya juru khitan, dalam riwayat lain Zulaikha telentang dihadapannya dan Yusuf duduk di antara dua kakinya, Zulaikha telentang dengan paha terbuka dan Yusuf duduk di atasnya seraya melepas pakaian, dan Riwayat-riwayat lain yang serupa dengan itu. Dan riwayat-riwayat lain yang serupa dengan itu. Riwayat ketiga dari Mujahid ia berkata Yusuf melepaskan celananya sampai pada bokongnya sedangkan Zulaikha dalam posisi telentang. Yusuf melepas celananya dan duduk di bagian bokong Zulaikha, Yusuf duduk seperti duduknya seorang suami terhadap istrinya. Begitupun dalam riwayat Abu Bazzah, Sa'id bin Jubair dan ikrima, semuanya hampir senada dengan riwayat-riwayat yang telah disebutkan sebelumnya.³¹¹

Setelah dibaca dan diperhatikan secara seksama ternyata ath-Thabari tidak sedikitpun menganalisa riwayat-riwayat di atas dengan rasio yang mendalam, bahkan ia sempat menukil beberapa pendapat dari sebagian ahli takwil dan menyebutkan perbedaan pendapat diantara mereka terkait beberapa riwayat mengenai perlakuan Yusuf dan apa yang Yusuf liat dan menyadarkannya. Ia hanya menyebutkan semua pendapat tersebut tanpa menganalisa pendapat mana yang lemah dan paling kuat, sehingga dari tafsirannya akan tergambarkan kepada kita mana tafsir yang benar dan salah. Penulis tidak tau motif dibalik di masukkan riwayat-riwayat tersebut, apakah hanya untuk mengisi ruang

³¹¹ Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, hal. 81-85.

kekosongan tafsir atau hanya ingin menukil semua riwayat yang berkaitan dengan kisah tersebut dengan tanpa kejelasan analisa yang mendalam.

Riwayat *isrâiliyât* dalam tafsir ath-Thabari yang kedua terdapat pada surat Shad/38:34. Yaitu.

وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ﴿٣٤﴾

Sungguh, Kami benar-benar telah menguji Sulaiman dan Kami menggeletakkan(-nya) di atas kursinya sebagai tubuh (yang lemah karena sakit), kemudian dia bertobat.

Ibn Jarir menafsirkan ayat di atas dengan melansir beberapa riwayat *isrâiliyât* dari beberapa sumber yang berbeda, diantaranya dari Qatadah, as-Su'di, Mujahid, Sa'id bin Jubair dan Ibn Abbas. Riwayat lengkap pertama datang dari Qatadah, ia berkata bahwa Sulaiman disuruh untuk mendirikan Baitul Maqdis dengan tidak boleh terdengar suara besi, sulaiman tidak sanggup dalam mengerjakannya dan dikatakan kepadanya ada salah satu syetan didasar laut, Sulaiman berusaha mencarinya dan dia menemukan sebuah mata air berupa khamer, Sulaiman menghardiknya dengan mengatakan bahwa minuman ini sangat lezat akan tetapi dapat melemahkan akal ingatan dan menimbulkan kebodohan yang hakiki, tak lama kemudian Sulaiman merasa haus dan meminum khamer tersebut sehingga membuat akalnya lemah. Dikatakan bahwa kekuatan kerajaan Sulaiman berada pada cincinnya, suatu saat ia hendak masuk kamar mandi dan menitipkannya kepada salah seorang istrinya, istrinya berbuat dosa dengan memberikan cincin tersebut kepada Syetan yang menyamar menjadi Sulaiman sehingga ia dapat menguasai seluruh kerajaan Sulaiman dalam sekejap dan ia memutuskan beberapa perkara yang menyimpang, dikatakan bahwa posisi Syetan dalam menguasai kerajaannya selama empat puluh malam atau hari.

Adapun Riwayat dari Mujahid semua mengarah kepada cincin yang diambil oleh Syetan dan kerajaan Sulaiman hilang untuk beberapa saat, Adapun cara Sulaiman menemukan kembali kerajaan dengan diberi ikan oleh seorang nelayan dan pada saat ia membelahnya ia mendapati cincinnya sehingga ia dapat merebut kerajaannya kembali. Riwayat dari Ibn Abbas, Hasan dan Sa'id bin Jubair menyebutkan bahwa orang yang tergeletak lemah di atas singga sana itu adalah Syetan, nama dari Syetan itu adalah Shakhr, ada yang menyebutnya dengan Ashar, Ashaf dan Habqiq.³¹²

³¹² Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, Juz 20, hal. 89-104.

Penafsiran Ibn Jarir ath-Thabari setelah penulis baca dan amati ternyata ia tidak menganalisisnya secara mendalam sebagaimana riwayat sebelumnya yang telah penulis sertakan di atas. Tidak ada kritik atau komentar terkait riwayat-riwayat tersebut, ini menunjukkan bahwa ath-Thabari hanya memasukkan nukilan-nukilan dan tidak memvalidasinya. Bahkan ia menafsirkan ayat setelahnya yang menurut penulis mendukung atas tafsirannya pada ayat tiga puluh empat (34) tersebut, ia menyebutkan bahwa Sulaiman berdoa kepada Allah swt agar menutupi dosanya dan jadikanlah kerajaanku ini tidak bisa diambil dan dirampas oleh orang lain sebagaimana telah dilakukan oleh Syetan. Dengan tafsiran begitu maka ath-Thabari mendukung atas terjadinya pengambilan kerajaan oleh Syetan, padahal menurut Syu'bah bagaimana mungkin Syetan bisa menjelma menjadi Sulaiman dan memerintahkan perkara-perkara atas agama Allah.³¹³

2. Riwayat *isrâiliyât* dalam kitab tafsir Nawawi al-Bantani

Riwayat *isrâiliyât* yang bertentangan dengan Islam dalam kitab tafsir Nawawi yang pertama ialah pada Surat al-Anbiya/21:83.

وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَيُّ مَسِّنِي الضُّرِّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّحِيمِينَ

۸۳

(Ingatlah) Ayyub ketika dia berdoa kepada Tuhannya, “(Ya Tuhanku,) sesungguhnya aku telah ditimpa penyakit, padahal Engkau Tuhan Yang Maha Penyayang dari semua yang penyayang.”

Syekh Nawawi menafsirkan ayat di atas dengan membawa sebuah kisah tentang Nabi Ayub. Ia menceritakan bahwa Nabi Ayyub merupakan orang Rum yang nasabnya sambung sampai ‘Ish bin Ishaq. Adapun ibunya merupakan keturunan dari Nabi Luth a.s. Allah telah memilihnya sebagai seorang Nabi dan telah menyerahkannya harta yang berlimpah seperti binatang ternak dan perkebunan, selain itu ia dikarunai anak laki-laki dan wanita, dikisahkan ia sangat menyayangi orang-orang miskin, dan menanggung beban dari anak yatim, janda dan sangat meluhurkan tamu. Setelah mendapatkan semua itu Allah swt mengujinya dengan merusak sebuah rumah, mewafatkan anak-anaknya, membinasakan harta bendanya, dan memberinya sebuah penyakit selama delapan belas tahun, penyakit itu memenuhi seluruh badanya dari kepala sampai kaki keluar sesuatu seperti kutil yang bergatal sehingga membuat ia menggaruknya dengan jari jemari serta kuku sampai kukunya ikut rontok, kemudian ia menggunakan batu dan

³¹³ Muhammad Abu Syahbah, *Israiliyyat Dan Hadis-Hadis Palsu Tafsir Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Mujahidin Muhayan, et.al., dari judul *Israiliyyat Wa Al-Maudhuat Fi Kitab Tafsir*. Depok: Keira Publishing, 2019, cet ke-3, hal. 289.

tembikar sampai dagingnya berjatuh dan mengeluarkan bau tidak sedap, sampai ia dibuang dari kampung dan dibuatkan rumah di tempat sampah untuk Nabi Ayyub.³¹⁴

Kisah terkait penyakit Nabi Ayyub diriwayatkan begitu saja oleh Syekh Nawawi tanpa ada kritikan atau komentar terkait peristiwa yang terjadi dalam kisah tersebut. Padahal jika kita tinjau kembali secara aqli sungguh sangat berlawanan, bagaimana tidak, seorang Nabi yang sangat mulia bisa dibuatkan rumah di atas tempat sampah seperti itu, ini merupakan hal yang sangat tidak wajar bagi seorang Nabi. Di sisi lain penyakit yang digambarkan di atas merupakan narasi yang sangat buruk yang disandingkan kepada Nabi Allah swt.

Riwayat *isrâiliyât* yang bertentangan dengan Islam dalam kitab tafsir Nawawi yang kedua ialah pada surat al-Baqarah/2:102.

وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيْطَانُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمٍ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٌ وَلَكِنَّ الشَّيْطَانَ كَفَرُوا
يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ
أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ
وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ ۚ وَلَقَدْ عَلِمُوا
لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

١٠٢

Mereka mengikuti apa yang dibaca oleh setan-setan pada masa Kerajaan Sulaiman. Sulaiman itu tidak kufur, tetapi setan-setan itulah yang kufur. Mereka mengajarkan sihir kepada manusia dan apa yang diturunkan kepada dua malaikat di negeri Babilonia, yaitu Harut dan Marut. Padahal, keduanya tidak mengajarkan sesuatu kepada seseorang sebelum mengatakan, “Sesungguhnya kami hanyalah fitnah (cobaan bagimu) oleh sebab itu janganlah kufur!” Maka, mereka mempelajari dari keduanya (malaikat itu) apa yang (dapat) memisahkan antara seorang (suami) dan istrinya. Mereka tidak akan dapat mencelakakan seseorang dengan (sihir)-nya, kecuali dengan izin Allah. Mereka mempelajari sesuatu yang mencelakakan dan tidak memberi manfaat kepada mereka. Sungguh, mereka benar-benar sudah mengetahui bahwa siapa yang membeli (menggunakan sihir) itu niscaya tidak akan mendapat keuntungan di akhirat. Sungguh, buruk sekali perbuatan mereka yang menjual dirinya dengan sihir jika mereka mengetahui(-nya).

³¹⁴ Nawawi al-jawi, *Marâh Labid Likasyfi Ma'na Qur'ân Majîd*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, t.t, Jilid 2, Hal. 58

Syekh Nawawi menafsirkan ayat di atas dengan begitu panjang, di dalam nukilan tafsirnya ia memasukkan sebuah kisah terkait Nabi Sulaiman. Ia berkata bahwa terlepasnya singga sana dan Kerajaan Sulaiman ialah selama empat puluh hari, disebabkan ada dari istrinya yang menyembah berhala selama empat puluh hari dan Sulaiman tidak mengetahuinya. Allah swt menasihati dan melepas kerajaannya selama hari yang telah dilakukan oleh istrinya dalam menyembah berhala. Diceritakan bahwa kekuatan kerajaannya terletak pada cincin yang ia pakai dan berasal dari Surga, tatkala ingin masuk kamar mandi ia melepaskan cincinya dan memberikan kepada istrinya Aminah, maka datanglah Syetan bernama Sakhr dengan menyerupai Sulaiman dan ia menggauli Aminah seraya berkata berikan cincinya kepadaku, setelah diberikan oleh Aminah maka tunduklah semua kerajaan Sulaiman Jin, manusia, burung dan angin, kemudian ia duduk di atas singga sana seperti seorang raja. Setelah Sulaiman datang kepada Aminah meminta cincinya Aminah berkata engkau bukan Sulaiman karna rupamu tidak seperti yang aku kenal, Sulaiman telah membawa cincinya. Setelah empat puluh hari berlangsung Syetan itu terbang kearah laut dan membuang cincin yang ia pakai sehingga di makan oleh ikan, pada saat ikan itu berada pada tangan Sulaiman ia mengambil cincinya dan Kembali kerajaannya padanya maka ia memerintahkan para Jin untuk menangkap Syetan Sakhr, Sulaiman menghukumnya dengan menahanya pada batu besar dan menutupinya memakai timah dan besi serta dilemparkan ke lauta.³¹⁵

Kisah terkait Nabi Sulaiman dalam kehilangan kerajaannya begitu Panjang diuraikan oleh Syekh Nawawi tanpa mengomentari asal-usulnya dan mengkritisi isi cerita tersebut. Padahal secara logika tidak mungkin Syetan dapat menzinahi istri seorang Nabi atau berubah wujud menyerupai seorang Nabi. Jika hal itu dapat terjadi maka telah gugur kesempurnaan kenabiannya dan kesucian agama Allah swt ini.

L. Kritik *Al-Dakhîl* Terhadap *Isrâîliyât* dalam Kitab Tafsir Ibnu Jarir dan Nawawi al-Bantani

Pada pembahasan sebelumnya penulis telah menguraikan tafsiran-tafsiran *isrâîliyât* yang bertentangan dengan Syari'at Islam yang diriwayatkan oleh ath-Thabari dan Syekh Nawawi. Setelahnya pada pembahasan ini penulis berusaha mengkritisinya dengan memakai metode *al-Dakhîl*, cara kerja dari metode ini ialah dengan menjadikan Al-Qur'an, hadis, pendapat sahabat, tabi'in, Bahasa arab, dan ijtihad yang lurus

³¹⁵ Nawawi al-jawi, *Marâh Labid Likasyfi Ma'na Qur'an Majîd*, hal. 35-36.

sebagai tolak ukur atau barometer dalam mengkaji isi konten riwayat-riwayat tersebut. Di sisi lain penulis memakai beberapa pendekatan lainnya seperti teori kebenaran pragmatis untuk meninjau kemanfaatan dan kegunaan adanya riwayat tersebut serta meruntuhkan penafsiran-penafsiran yang menyimpang dari syari'at Islam.

Oleh sebab itu, penulis akan berusaha mengkritisnya secara sistematis dan teratur dengan mengurutkan cara kerja kritis *al-Dakhil* serta mengikuti urutan dari riwayat-riwayat *isrâiliyât* yang telah penulis paparkan di atas, yaitu.

1. Kritik *Al-Dakhil* surat Yusuf/12:24 dalam tafsir Ibnu Jarir.

a. Kritik *Al-Dakhil* berlandaskan Al-Qur'an

Ath-Thabari menafsirkannya dengan mengatakan bahwa Yusuf telah duduk di atas Zulaikha seakan-akan ingin melakukan perzinahan dengannya. Ia Yusuf telah membuka celananya dan hendak memasukkan pedangnya kepada Zulaikha. Tafsiran ini sungguh bertentangan dengan ayat Al-Qur'an, yang mana Al-Qur'an menjaga kesucian Nabi Yusuf dari perkara hina tersebut, sebagaimana firman Allah swt dalam Surat Yusuf/12:23.

وَرَاودَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ

اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ٢٣

Perempuan, yang dia (Yusuf) tinggal di rumahnya, menggodanya. Dia menutup rapat semua pintu, lalu berkata, "Marilah mendekat kepadaku." Yusuf berkata, "Aku berlindung kepada Allah. Sesungguhnya dia (suamimu) adalah tuanku. Dia telah memperlakukanku dengan baik. Sesungguhnya orang-orang zalim tidak akan beruntung."

Ayat di atas dengan jelas dan terang menunjukkan bahwa Nabi Yusuf menolak ajakan perzinahan yang diajukan oleh majikannya yaitu Zulaikha, ia menjadikan Allah swt sebagai Tuhan yang selalu memantau dan melihat mereka dalam keadaan apapun. Dari keyakinan itulah Yusuf berkata kepada majikannya Zulaikah bahwa ia berlindung dengan kekuatan dan kerahmatan Allah swt. Yusuf meneruskan perkataannya agar Zulaikha majikan perempuannya sadar bahwa suaminya telah menjaga dan merawatnya sedemikian baik dan ia merupakan tuanku yang sangat baik maka janganlah melakukan hal yang demikian, sungguh orang-orang zhalim yang melakukan perkara itu tidak terdapat keberuntungan dalam diri mereka. Dalam ayat ini juga bisa kita lihat bahwa pada dirinya masih terdapat keimanan dengan menolak secara tegas perbuatan tersebut.

Ayat Al-Qur'an selanjutnya yang mendukung akan terpeliharanya kesucian dan kenabian Yusuf ialah pada ayat setelahnya Surat Yusuf/12:24.

وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ
مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ٢٤

Sungguh, perempuan itu benar-benar telah berkehendak kepadanya (Yusuf). Yusuf pun berkehendak kepadanya sekiranya dia tidak melihat tanda (dari) Tuhannya. Demikianlah, Kami memalingkan darinya keburukan dan kekejian. Sesungguhnya dia (Yusuf) termasuk hamba-hamba Kami yang terpilih.

Pada tafsiran beberapa mufassir membenarkan bahwa adanya ketergodaan Nabi Yusuf kepada Zulaikha sampai ia telah membuka celana dan duduk di atas pahanya Zulaikha. Sungguh ini merupakan tafsiran yang sesat dan salah karena telah menodai kesadaran Nabi Yusuf sebagai seorang Nabi yang tidak akan mungkin melakukan hal yang demikian. Kita memandang ayat di atas harus dengan landasan yang benar, maksud dari Nabi Yusuf juga berkehendak kepadanya hanya sebatas di hati dan perasaan tidak sampai kepada tindakan dan perbuatan yang berlebihan, Yusuf seorang manusia yang tentunya ia memiliki nafsu sebagaimana manusia pada umumnya, akan tetapi dalam hal ini kita harus sadar bahwa Yusuf adalah seorang Nabi yang tentunya akan dijaga dan dibimbing oleh Allah swt agar tetap lurus tidak berbelok sedikitpun. Dan sungguh telah jelas pada ayat tersebut bahwa Allah swt memalingkan Yusuf dari perkara tercela tersebut dan Yusuf termasuk hamba pilihan karena dia seorang Nabi yang secara logis tidak mungkin berbuat hal demikian.

Ayat lain yang mendukung akan terjaga martabat dan kesucian Nabi Yusuf ialah Surat Yusuf/12:33.

قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَلَا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ
وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ ٣٣

(Yusuf) berkata, "Wahai Tuhanku, penjara lebih aku sukai daripada memenuhi ajakan mereka. Jika Engkau tidak menghindarkan tipu daya mereka dariku, niscaya aku akan cenderung untuk (memenuhi keinginan mereka) dan tentu aku termasuk orang-orang yang bodoh."

Yusuf memohon kepada Allah swt agar selalu menjaganya dari perbuatan tersebut dengan mendiamkannya di dalam penjara. Dalam hal ini Yusuf sadar bahwa yang dapat membolak-balikkan hati

seorang hamba hanya Allah swt, dengan penuh kesadaran ia sandarkan segala masalahnya kepada Allah swt. Allah swt menjawab doanya dengan menjaganya dari terjadinya fitnah tersebut. Di sini dapat kita lihat bahwa Yusuf hanya manusia biasa yang mungkin terjerumus ke dalam perkara seperti itu, akan tetapi karena ketulusan dan kerendahan hatinya dalam menjaga kesucian sehingga ia meminta pertolongan kepada Allah swt untuk menjaga dirinya, hal tersebut membuat Allah swt menolongnya dan menjaganya dari fitnah-fitnah kejam yang tidak pantas di sifati oleh seorang Nabi.

Allah swt mendengarkan dan mengabulkan doa Nabi Yusuf sebagai pertanda bahwa ia menjaga kesucian nabi-Nya. Ini tertuang dalam surat Yusuf/12:34.

فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ٣٤

Maka, Tuhannya memperkenankan (doa)-nya dan menghindarkannya dari tipu daya mereka. Sesungguhnya Dialah yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Dengan kerendahan hati dan kesabaran atas fitnah tersebut Yusuf berdoa seraya meminta kepada Tuhannya agar dirinya dijaga dari perkara-perkara tersebut. Allah swt mengabulkan doanya dan menjaganya dari perbuatan dusta dan hina tersebut. Dalil ini juga menunjukkan bahwa kesucian diri Nabi Yusuf tetap terjaga karena keimanannya yang kuat dan pertolongan yang datang dari Allah swt sehingga ia Yusuf dapat terhindar dari godaan yang berat dan kejahatan itu.

Keempat ayat di atas saling terjalin korelasi dan relevansinya dalam menceritakan dan menjaga kesucian dari Nabi Yusuf. Dengan begitu tafsiran-tafsiran yang mengatakan bahwa Nabi Yusuf tergoda dan telah membuka celana sampai duduk di atas pahanya Zulaikha dengan sendirinya tertolak.

b. Kritik *Al-Dakhil* berlandaskan Hadis

Kritik *al-Al-Dakhil* terkait kesucian dan kemuliaan Nabi Yusuf berdasarkan hadis yang datang dari Nabi Muhammad saw. Salah satu hadis bahwa Nabi mengagungkan kemuliaan dan kesucian Yusuf ialah.

فَأَخْفَاهَا حَتَّى لَا تَعْلَمَ شِمْلَهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ ، وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهُ خَالِيًا فَقَاضَتْ
عَيْنَاهُ³¹⁸

Dari Abu Hurairah Radhiyallahu anhu, dari Nabi Shallallahu 'alaihi wa sallam, Beliau Shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda, "Tujuh golongan yang dinaungi Allâh dalam naungan-Nya pada hari dimana tidak ada naungan kecuali naungan-Nya: (1) Imam yang adil, (2) seorang pemuda yang tumbuh dewasa dalam beribadah kepada Allâh, (3) seorang yang hatinya bergantung ke masjid, (4) dua orang yang saling mencintai di jalan Allâh, keduanya berkumpul karena-Nya dan berpisah karena-Nya, (5) seorang laki-laki yang diajak berzina oleh seorang wanita yang mempunyai kedudukan lagi cantik, lalu ia berkata, 'Sesungguhnya aku takut kepada Allâh.' Dan (6) seseorang yang bershadaqah dengan satu shadaqah lalu ia menyembunyikannya sehingga tangan kirinya tidak tahu apa yang diinfakkan tangan kanannya, serta (7) seseorang yang berdzikir kepada Allâh dalam keadaan sepi lalu ia meneteskan air matanya." (HR. Bukhari).

Hadis di atas menjelaskan bahwa Allah swt akan melindungi mereka yang digoda oleh seorang wanita untuk melakukan perzinaan tetapi mereka menahan kemauannya atas dasar taqwa kepada Allah swt. Sebagaimana telah di jelaskan di atas bahwa Ibnu Katsir memberi sinyal bahwa laki-laki pertama yang akan mendapat naungan dari kasus seperti itu ialah Nabi Yusuf. Maka dari itu hadits ini menguatkan akan terjaganya Nabi Yusuf dari melakukan perbuatan senonoh serta menguatkan bahwa dirinya tidak melakukan hal demikian, karena jika ia melakukan hal demikian maka ia tidak akan termasuk golongan yang disebutkan oleh hadis di atas.

c. Kritik *Al-Dakhil* terhadap sahabat dan tabi'in

Dalam tafsir-tafsir besar terdahulu mereka meriwayatkan kisah ini dengan menukil riwayat dari beberapa tabi'in seperti Ibn Abbas dan Mujahid yang mana mereka mengambil dari cerita kaum Yahudi. Nukilan-nukilan seperti itu tentu tidak dibenarkan dalam Islam. Ath-Thabari sendiri tidak mengomentari terkait sanad riwayat dalam tafsirnya padahal telah jelas bahwa matan dalam nukilan itu sangat bermasalah dengan napa yang diyakini oleh Nabi Muhammad saw, sebagaimana hadis yang telah penulis sebutkan di atas. Al-

³¹⁸ Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahîh al-Bukharî*, Beirut : Ibnu Katsir, cet 1 2002, hal. 165, no hadits 660, kitab Adzan, bab *Jalasa Fil Masjid Yantadziru Sholah*.

Qur'an pun menjelaskan hal yang demikian bahwa Nabi Yusuf tidak tergelincir dalam perkara dosa tersebut.

d. Kritik *Al-Dakhil* berlandaskan Bahasa Arab

Jika ditinjau dari segi *mufradat lughawiyyah* maka akan kita temukan bahwa sebenarnya Yusuf tidak menginginkan hal yang demikian itu terjadi. Wahbah Zuhaili dalam tafsirnya menjelaskan bahwa kata *وَهُمْ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ* yang ada pada kalimat

bermakna Yusuf tidak bermaksud melakukan perzinahan karena ada rasa takut kepada Allah swt, *lawla* adalah kata yang memiliki makna tercegahnya sesuatu karena adanya sesuatu. Seperti jika engkau mengatakan kepada kerabatmu “jika tamu tidak datang kemarin, aku pasti akan menemui” maksud dari ucapan ini ialah ia membuat alasan dengan tidak datang karena hadirnya seorang tamu yang mengunjungimu, dengan begitu tamu berkedudukan sebagai pencegah sesuatu yang datang. Begitupun dalam memahami ayat di atas bahwa jika Yusuf tidak melihat tanda dari Tuhannya berupa kenabiannya dan kedekatannya dengan Allah swt, niscaya dia akan melakukan zina dengan wanita tersebut.³¹⁹

Dengan begitu adanya tanda dari Tuhanya sebagai pencegah terjerumusnya Yusuf dalam perbuatan tersebut. Maka dari itu dari sisi tafsiran lughawi di atas menguatkan bahwa Yusuf benar-benar terjaga dari kemaksiatan yang menimpanya pada kala itu.

e. Kritik *Al-Dakhil* berlandaskan Ijtihad

Akal memiliki peran untuk menyeleksi berita-berita yang datang kepada kita. Fungsi dan perannya untuk memahami substansi dari isi cerita, pantaskah cerita itu di yakini atau di ingkari. Dalam meninjau kisah Nabi Yusuf terkadang ada yang membenarkan dengan berdalil bahwa Nabi Yusuf juga seorang manusia dan ia memiliki nafsu sebagaimana manusia pada biasanya. Pendapat seperti ini telah ada pada beberapa tafsir karna pandangan mereka akan fitrah Nabi Yusuf yang merupakan seorang manusia biasa seperti kita yang memiliki birahi kepada lawan jenis.

Pendapat lain menekankan bahwa memang ada rasa yang muncul dalam benak Nabi Yusuf terhadap wanita tersebut karna ia seorang laki-laki perkasa dan memiliki nafsu juga, Akan tetapi perasaan sukanya hanya sebatas terlintas dalam hati dan pikiran tidak sampai pada tahap melakukan perbuatan dengan wanita tersebut. Menurut pendapat ini akal dari Yusuf masih bersih karena

³¹⁹ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir: Aqidah, Syari'ah dan Manhaj* diterjemahkan oleh Abdul Hayyie al-Kattani, et.al., dari judul *Tafsir al-munir fi Aqidah wa Syari'ah wa Manhaj*, Depok: Gema Insani, 2018, Jilid 6, hal. 480.

di dalam dirinya ada rasa takut kepada Allah swt dan ketaqwaan kepadanya, sehingga dengan cepat ia ditolong oleh Allah swt.

Dengan nalar logika yang dimiliki oleh manusia yang ia mempercayai akan kema'shuman seorang Nabi dari perbuatan dosa besar seperti itu harusnya ia bisa menolaknya dan berpegang pada nalar yang logis. Selain itu berita-berita yang datang kepada kita harusnya dapat kita seleksi terlebih dahulu agar pemahaman kita tidak tercoreng dengan kedustaan serta kebohongan dalam menilai sebuah cerita dan kisah.

f. Konsensus atau Penilaian Ulama

Penilain yang diberikan oleh para ulama dapat kita jadikan sebagai barometer benar dan tidaknya kualitas tafsir. Tentunya mereka telah meneliti dengan menggunakan segala kemampuan untuk menentukan mana penafsiran yang sesuai dengan syari'at dan mana yang tidak sesuai dengan syari'at Islam. Dalam hal ini penulis akan uraikan beberapa pandangan ulama dalam melihat kisah Yusuf dan dapat kita jadikan pedoman akan konsensus mereka.

Syabbah berpendapat bahwa sebagian mufassir telah menceritakan kisah yang bertentangan dengan kesucian dan kemuliaan seorang Nabi, ia menambahkan bahwa seharusnya adanya rasa malu untuk menulis hal yang demikian dan seharusnya mereka meluruskan dan memberi peringatan terkait kebohongan yang ditimpakan kepada Nabi Yusuf. Baginya ini sebuah kelalaian dari para mufassir yang tidak dapat kita terima begitu saja.³²⁰

Rasyid Ridha berpendapat bahwa kisah tersebut dinukil dari kaum Yahudi, kisah tersebutpun merupakan khurafat. Kisah itu datang dari ahl kitab yang masuk Islam atau mereka yang ingin merusak kemurnian Islam.³²¹

Ibnu Jauzi mengatakan bahwa riwayat yang menjelaskan Yusuf melepaskan celanya merupakan riwayat yang tidak sah dan ditolak, jika Yusuf melepaskan celananya dan duduk di atas paha wanita tersebut maka Yusuf telah berniat melakukannya sedangkan para Nabi memiliki sifat ma'shum dari rasa keinginan atau niat yang kuat untuk berzinah.³²²

³²⁰ Muhammad Abu Syabbah, *Israiliyyat Dan Hadis-Hadis Palsu Tafsir Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Mujahidin Muhayan et.al., dari judul *al-Isrâ'iliyyat wa al-Maudhû'at fi Kutub al-tafsîr*, Depok: Keira Publishing, 2019, cet. 3, hal, 228. Lihat juga 233.

³²¹ Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t, hal. 2.

³²² Ibnu Jarir Ath-Thabari, *Tafsir ath-Thabari*, diterjemahkan oleh Anshari Taslim, et.al., dari judul *Tafsir ath-Thabari Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2009, Jilid, 14, hal. 562,

Penilaian pengkaji tafsir dan pemerhati tafsir di atas menggambarkan bahwa tafsiran-tafsiran seperti itu ditolak oleh dalil syara dan akal sehat serta telah merusak kesucian dan kemuliaan Nabi Yusuf, disisi lain ia datang dari Ahl Kitab yang berhasil di masukkan ke dalam kitab-kitab tafsir.

g. Analisa penulis

Dengan melihat berbagai pandangan dan pendapat mengenai kedudukan kisah Yusuf dan Zulaikha maka penulis beranggapan bahwa cerita tentang perbuatan Yusuf yang telah duduk di atas pahanya Zulaikha atau telah membuka celananya merupakan kisah yang tertolak. Tertolak secara aqli dan naqli karna dalil dari keduanya menolak secara mutlak apa yang dilakukan oleh Yusuf. Ia seorang Nabi, tentu Allah swt akan menjaganya dari perbuatan-perbuatan tercela seperti itu.

Yusuf merupakan simbol keteguhan iman dan kesucian dari seorang Nabi, adanya kisah-kisah seperti itu akan meusak nilai dan simbol keteguhan dan kesucian yang ada pada diri Yusuf. Penuduhan seperti itu juga dapat merusak citra dan karakter Nabi Yusuf sebagai seorang Nabi yang shaleh dan berintegritas tinggi. Yusuf merupakan keturunan dari seorang Nabi yang sangat mulia, maka sudah tentunya kemuliaan itu akan ia warisi dengan menjaga baik citra kenabiannya.

Al-Qur'an dan hadis telah menjamin kesucian dan kemuliaan Nabi Yusuf serta membantah tuduhan-tuduhan sesat terkait kejadian antara Nabi Yusuf dan Zulaikha. Maka dari itu penafsiran-penafsiran atas tuduhan tersebut dengan sendirinya terbantahkan dan dinilai tidak mendatangkan pelajaran serta tidak mengandung hikmah yang dapat kita jadikan pelajaran atau suri tauladan yang baik dari sikap dan karakter seorang Nabi.

2. Kritik *Al-Dakhil* surat Shad/38:34 dalam tafsir Ibnu Jarir

a. Kritik *Al-Dakhil* berlandaskan Al-Qur'an

Ath-Thabari menafsirkan ayat di atas dengan menjelaskan bahwa Nabi Sulaiman meminum khamer sehingga melemahkan akal dan pikirannya, dan juga ia meriwayatkan terkait kerajaan Sulaiman yang jatuh ketangan Syetan sehingga ia menguasai seluruh kerajaanya, bahkan Syetan dapat merubah wujud menjadi diri Sulaiman dan memutuskan perkara-perkara agama pada kala itu.

Allah swt telah menegaskan bahwa yang menjadi raja dan berkuasa atas semua itu adalah Nabi Sulaiman sebagaimana dalam firmanNya Surat Shad/38:36-37.

فَسَحَرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِ رُحَاءٍ حَيْثُ أَصَابَ ٣٦ وَالشَّيْطَانُ كُلُّ بَنَاءٍ وَعَوَاصٍ

٣٧

Maka, Kami menundukkan kepadanya angin yang berhembus dengan baik menurut perintahnya ke mana saja yang ia kehendaki. (Kami menundukkan pula kepadanya) setan-setan, semuanya ahli bangunan, dan penyelam.

Dengan adanya ayat di atas maka sangat jelas kebohongan dan kedustaan bahwa Syetan dapat menguasai kerajaan Sulaiman. Yang benar atas cerita itu ialah Nabi Sulaiman yang menjadi raja dan memegang kekuasaan serta menguasai seluruh Jin (Syetan) dan binatang pada kala itu.

Terkait dengan minuman khamer penulis belum menemukan reverensi bahwa pada zaman Nabi Sulaiman minuman tersebut di halalkan atau diharamkan. Akan tetapi sepengetahuan penulis bahwa khamer dilarang dalam Islam karena ia akan menutup akal dan melemahkan pikiran rasional seseorang. Minuma khamer juga merupakan salah satu perbuatan yang dilakukan oleh Syetan sebagaimana firman Allah dalam Surat al-Maidah/5:90.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ
فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ٩٠

Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya minuman keras, berjudi, (berkorban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah adalah perbuatan keji (dan) termasuk perbuatan setan. Maka, jauhilah (perbuatan-perbuatan) itu agar kamu beruntung.

Ayat di atas telah jelas mengabarkan bahwa khamer merupakan salah satu perbuatan dosa dan merupakan pekerjaan Syetan. Dalam ayat lain dijelaskan bahwa janganlah kalian jadikan syetan sebagai teman kalian surah Az-Zukhruf/43:36. Khamer diharamkan dalam Islam karena kandungannya yang dapat merusak akal dan juga dapat menghilangkan pikiran sesaat pada orang yang meminumnya. Seakan-akan ia hilang ingatan dan melakukan apa saja tanpa pikiran rasional yang menuntunnya.

Dalam ayat lain Allah swt menegaskan bahwa khamer dapat mendatangkan pelakunya mendapatka dosa besar, firmanNya surat al-Baqarah/2:219.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ
نَّفْعِهِمَا ٢١٩ ...

Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang khamar dan judi. Katakanlah, "Pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia. (Akan tetapi,) dosa keduanya lebih besar daripada manfaatnya..."

Khamer dapat menyumbang dosa besar kepada para pelakunya, Dan ia termasuk dosa besar yang sangat tercela. Dalam prinsip kema'shuman Nabi menandakan bahwa tidak mungkin Nabi Sulaiman melakukan hal yang demikian. Sungguh ini merupakan sebuah kisah yang berbohong atas nama Sulaiman, merusak moral dan nilai kebaikan yang tertempel pada Nabi Sulaiman.

Terkait dengan penyerupaan Syetan menjadi seorang Nabi penulis belum menemukan ayat yang secara jelas menjelaskan atau menerangkan hal yang demikian.

b. Kritik *Al-Dakhil* berlandaskan hadis

Berbicara mengenai kamufase Syetan menjadi seorang Nabi dan Rasul tidak begitu banyak dalil yang menjelaskannya secara terperinci, akan tetapi ada satu hadis yang menjelaskan bahwa Syetan tidak dapat menyerupai wajah atau bentuk tubuh dari Nabi Muhammad saw. hadis dari Annas, yaitu.

عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ رَأَى فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَأَى فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَخَيَّلُ
بِي وَرُؤْيَا الْمُؤْمِنِ جُزْءٌ مَرَسْتَةٍ وَارْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النَّبُوءَةِ³²³

Dari Anas r.a. katanya: Nabi saw. bersabda: "Siapa yang bermimpi melihat aku di waktu tidur, maka sebenarnya dia melihat aku, karena syeitan tidak bisa merupakan dirinya serupa aku. Mimpi orang beriman itu satu bagian dari empat puluh enam bagian nubuwwah (wahyu)".

Hadis ini menjelaskan bahwa tidak ada yang dapat menyerupai rupa dan bentuk dari Nabi Muhammad saw. baik dari golongan Jin dan manusia yang memakai sihir mereka, Allah swt telah memberi kemuliaan pada diri nabi-nya dengan tidak ada yang dapat menyerupai rupa dan bentuk dari Nabi dan Rasulnya.

Walaupun penulis belum menemukan dalil hadis secara jelas mengatakan bahwa bangsa Syetan tidak dapat menyerupai rupa dan bentuk para Nabi dan Rasul, akan tetapi menurut hemat penulis hadis di atas dapat dijadikan sandaran bahwa memang betul rupa dan bentuk dari Nabi dan Rasul Allah tidak dapat diserupai oleh

³²³ Abu Abdillah al-Bukhari, *Terjemahan Shahih Bukhari*: Jilid I, II, III, dan IV diterjemahkan oleh Zainuddin Hamidy, et.al., dari judul *Shahih Bukhari*, Juz 4, hal. 117. No. Hadis 1851, bab Mimpi.

siapapun di muka bumi ini. Nabi dan Rasul di utus sebagai pembawa pesan dari Allah swt, bis akita bayangkan bagaiman kekacauan agama ini jika risala dari Allah swt disampaikan oleh Syetan yang menyerupai Nabi.

c. Kritik *Al-Dakhil* berlandaskan pendapat sahabat dan tabi'in

Para sahabat biasanya akan mengikuti dan mendengarkan apa yang disampaikan oleh Rasulullah saw terkait agama yang mereka anut. Apapun yang dijelaskan mulai dari skala kecil sampai besar semuanya akan di lakukan dan dikerjakan oleh para sahabat. Dalam hal ini penulis belum menemukan pendapat sahabat dan tabi'in terkait penyerupaan Syetan kepada Nabi dan Rasul Allah. Akan tetapi menurut hemat penulis para sahabat akan mengikuti apa yang telah disabdakan oleh Nabi dalam hadisnya bahwa Syetan tidak dapat menyerupai wujud rupa dan bentuk dari Nabi.

d. Kritik *Al-Dakhil* berlandaskan Ijtihad

Peninjauan terhadap kisah Nabi Sulaiman di atas maka seharusnya kita harus memposisikan akal sebagai salah satu dalil berfikir secara rasional dengan memperhatikan rangkaian ceritanya. Berdasarkan cara kerja befikir secara rasional maka sangat tidak mungkin seorang Nabi Allah melakukan hal demikian seperti meminum khamer. Walaupun penulis belum menemukan dalil naqli yang dapat kita jadikan sandaran mutlak terkait kebolehan dan pelarangannya pada zaman Nabi Sulaiman karena bisa saja halal dan haramnya sebuah objek pada masa setiap Nabi itu berbeda-beda.

Maka dari itu penulis merujuk kepada dalil-dalil naqli yang telah di kabarkan oleh Allah swt kepada Nabi terakhirnya yaitu Muhammad saw. dalam ajaran Muhammad saw memang khamer sangat di haramkan karna akan merusak akal dan pikiran sebagaimana ia merusak akal Nabi Sulaiman. Selain minuman khamer yang harus kita teliti dengan rasio kita ialah perubahan wujud atau penyerupaan Syetan kepada Nabi Sulaiman, sungguh cerita seperti itu tidak bisa diterima begitu saja tanpa dipikirkan secara seksama. Hal dasar yang dapat kita jadikan dalil rasional ialah jika Syetan dapat berubah wujud dari zaman Sulaiman lantas bagaimana jika ia akan berubah wujud menjadi Nabi-Nabi setelahnya dan menyeru kepada agama Allah dengan penuh kesesatan.

Menurut hemat penulis tuduhan dalam cerita itu sangat tidak rasional, karena ia akan merusak fungsi Nabi dan kesucian wahyu yang diturunkan kepada para penyeru agama Allah swt tersebut. Dan pastinya Allah swt tidak akan mengizinkan agamanya ini

dipermainkan begitu saja oleh Syetan yang telah ia kutuk dan usir dari Surga.

e. Konsensus atau Penilaian Ulama

Penilaian ulama terhadap kisah Sulaiman dapat kita jadikan sebagai tolak ukur diterima dan ditolak riwayat-riwayat yang menyimpang tersebut. Dibawah ini penulis akan menukil beberapa pendapat dari Sebagian ulama yang menaruh perhatian terhadap kisah Sulaiman.

Al-Qadhi Iyadh berkata bahwa tertolak dan tidak sah riwayat yang menjelaskan bahwa Syetan dapat berubah wujud menjadi Nabi Sulaiman. Selain berubah wujud ia juga menguasai kerajaanya dan menetapkan beberapa hukum atas golongannya. Bagi al-Qadhi keadaan Syetan tidak akan mampu melakukan hal demikian disebabkan Allah swt telah merawat dan menjaga Nabi-Nya dari perbuatan demikian.³²⁴

Abu Syuhbah berpendapat bahwa jika memang benar hal demikian itu bahwa Syetan dapat menyerupai seorang Nabi, maka syariat mana yang harus kita ikuti dan kita pegang sebagai pedoman. Jika syari'at-syari'at itu datang dari Syetan bagaiman kita akan menentukan bahwa itu adalah sebuah kebenaran, ia melanjutkannya dengan mempertanyakan apakah mungkin Allah swt membiarkan begitu saja Syetan melakukan hal yang tidak senonoh kepada istri Nabi Sulaiman sedangkan ia termasuk orang-orang pilihan disisinya? Kekuasaan atau Kerajaan dan kenabian seperti apa yang urusannya bergantung pada sebuah cincin? Kalaupun benar Kerajaan itu terletak pada cincin, lantas mengapa Allah swt tidak menyebutkannya dalam kitabnya walau hanya sedikit saja?. Oleh sebab itu tidak ada kebenaran terkait perkataan yang disandarkan kepada Nabi Sulaiman.³²⁵

Husain al-Zahabi mengatakan bahwa kisah Sulaiman masuk dalam kategori cerita palsu dan dibuat-buat kebohongannya. Sangat mustahil jika Allah swt mengizinkan Syetan berubah wujud menjadi Nabi Sulaiman, setelah itu mengurus beberapa perkara atas manusia. Baginya tidak pantas bagi kita untuk menjadikan tafsiran-tafsiran seperti ini sebagai sebuah sandaran.³²⁶

³²⁴ Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurhtubi*, diterjemahkan oleh Muhyidin Mas Rida, et.al., dari judul *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2009, Jilid 15, hal. 456.

³²⁵ Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurhtubi*, diterjemahkan oleh Muhyidin Mas Rida, et.al., dari judul *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Jilid 15, hal. 457.

³²⁶ Husain al-Zahabi, *Israiliat dalam tafsir Tafsir dan Hadis*, diterjemahkan oleh Didin hafidhuddin dari judul *Israiliyah Fi Al-Tafsir Wa Al-Hadis*. Jakarta: Pt. Pustaka Litera AntarNusa, 1993, cet. 2, hal. 124.

Penilaian pengkaji tafsir dan pemerhati tafsir di atas menggambarkan bahwa tafsiran-tafsiran seperti itu ditolak. Bagaimana mungkin Allah swt mengizinkan Syetan untuk menyerupai wujud Nabi Sulaiman dan ia memutuskan urusan-urusan kepada para pengikutnya. Jika hal itu terjadi maka agama mana yang kebenarannya dapat dijadikan sebagai pedoman, sedangkan Syetan telah bermain dalam urusan agama tersebut dengan berubah menjadi seorang Nabi.

f. Analisa Penulis

Kisah terkait Nabi Sulaiman dan kerajaanya bersama tipu muslihat Syetan tidak dapat dibenarkan dan harus ditolak. Penolakan terhadap riwayat seperti itu harus dilakukan demi menjaga keotentikan isi tafsir. Cerita seperti itu telah tertolak jika ditinjau dari *nash* agama dan pikiran rasional manusia. Allah swt akan menjaga agamanya dari perkara-perkara dusta seperti yang diceritakan dalam kisah Sulaiman.

Dalam cerita tersebut di kisahkan bahwa Syetan dapat berubah wujud menjadi Nabi Sulaiman, padahal kita ketahui dalam pandangan Islam para Rasul dan Nabi terpelihara dan terjaga dari tipu muslihat Syetan karena kemuliaan dan kesucian mereka harus selalu di jaga. Dan yang sangat mengganjal ialah bagaimana mungkin Allah swt merubah wajah Nabi Sulaiman begitu cepat sehingga istrinya tidak dapat mengenalinya, dan kerancuan lainnya terdapat pada kekuasaan kerajaan Sulaiman yang terletak pada cincinya, bagaimana mungkin semua kekuasaanya bisa terletak pada cincin yang melingkar di jari tangannya, jika dilepas dan hilang maka runtuhlah kerajaannya, sungguh ini sangat tidak rasional dan jauh dari nalar berfikir ilmiah.

Ath-Thabari dalam hal ini tidak mengomentari apa yang ia riwayatkan dalam tafsirnya, ia hanya memasukkanya sebagai tambahan cerita. Padahal periwayatan-periwayatan seperti ini seharusnya ditinggalkan dan di jauhi. Harus adanya penyeleksian mendalam riwayat-riwayat tersebut atau setidaknya penjelasan agar terang letak kesalahan dan kebenarannya.

3. Kritik *Al-Dakhil* surat al-Anbiyâ/21:83 dalam tafsir Nawawi al-Bantani
a. Kritik *Al-Dakhil* berlandaskan Al-Qur'an

Nawawi al-Bantani menafsirkan kisah Nabi Ayyub dengan menyebutkan beberapa keganjalan seperti penyakit yang timbul dalam dirinya menutup seluruh tubuhnya bahkan ia sampai menggaruk tanda penyakit pada dirinya sampai kuku tanganya terkelupas dan rontok, ditambah ia menggunakan batu dan tembikar sebagai alat bantu yang membuat daging yang ada pada dirinya

berjatuh dan mengeluarkan aroma tidak sedap, dari penyakit yang dideritanya ia diusir oleh kaumnya dan dibuatkan rumah untuknya di atas tempat sampah.

Kisah-kisah seperti ini sungguh sangat kelewatan batas dalam menguraikan ujian yang diberikan oleh Allah swt kepada Nabi Ayyub. Allah swt memang memberikan ujian kepada Ayyub akan tetapi ia memberikan pujian kepadanya sebagaimana dalam firmannya surat Shad/34:44.

...إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ ﴿٤٤﴾

Sesungguhnya Kami dapati dia (Ayyub) seorang yang sabar. Dialah sebaik-baik hamba. Sesungguhnya dia selalu kembali (kepada Allah dan sangat taat kepadanya).

Al-Qur'an tidak menjelaskan kerincian penyakit yang diderita oleh Nabi Ayyub, maka dari itu sudah cukup bagi kita untuk mengimani hal itu dengan tidak mencari penyakit apa saja yang diderita oleh Nabi Allah tersebut.

Abu Syahbah sangat geram dengan riwayat-riwayat yang melecehkan seperti penambahan pada kisah Nabi Ayyub ini. Baginya kita hanya bisa mengimani apa yang datang dari Al-Qur'an dengan tidak menambahkan cerita-cerita dusta dari luar sebagaimana yang sering dilakukan oleh Ahl Kitab yang zindik. Mereka mengotori kesucian Nabi Allah dengan mensifati pada sesuatu yang dapat merusak kemuliaan mereka. Ia menambahkan bahwa hal ini tentu sangat wajar jika dilakukan oleh Ahli Kitab karena mereka tidak hanya benci kepad Nabi dan Rasul akan tetapi kepada yang mengutusnyanya yaitu Allah swt.³²⁷

Dengan begitu wajib bagi kita kaum muslimin hanya sebatas meyakini bahwa memang benar Nabi Ayyub diberi ujian berupa penyakit, akan tetapi tidak sampai pada seluruh badanya luka dan ruksak, dilempar ketempat sampah dan bahkan pada tafsir lain dijelaskan dalam tubuhnya keluar ulat. Sungguh semua itu hanyalah berita dusta yang disandarkan kepada Nabi Allah mulia.

b. Kritik *Al-Dakhil* berlandaskan hadis

Nabi Ayyub seorang Nabi yang selalu mengharapkan kasih dan anugerah dari Allah swt. Ia termasuk orang-orang pilihannya karena atas dasar kesabarannya dalam menghadapi ujian dan cobaan dari Tuhannya. Ia selalu merendahkan diri di hadapannya dengan selalu mengharapkan keberkahan darinya. Sebagaimana hadis dari Abu Hurairah.

³²⁷ Muhammad Abu Syahbah, *Israiliyyat dan Hadis-Hadis Palsu Tafsir Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Mujahidin Muhayan, et.al., dari judul *al-Isrâ'iliyyat wa al-Maudhû'at fi Kutub al-Tafsîr*, hal. 297.

عَنْ هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَمَ قَالَ بَيْنَا أَيُّوبُ يَغْتَسِلُ غُرْيَانًا فَخَرَّ عَلَيْهِ جَرَادٌ مِنْ ذَهَبٍ
فَجَعَلَ تَوْبَهُ فَنَادَاهُ أَيُّوبُ يَخْتَنِي فِي تَوْبَتِهِ يَا رَبُّهُ يَا أَيُّوبُ الزَّاكُّنُ أَغْنَيْتُكَ عَمَّا تَرَى قَالَ بَلَى
وَعَزَّتْكَ وَلَكِنْ لَا غِنَى بِي عَنْ بَرَكَتِكَ³²⁸

Dari Abu Hurairah r.a. katanya Nabi saw. bersabda: "Pada suatu ketika Nabi Ayyub sedang mandi bertelanjang tiba-tiba jatuh kepadanya belalang emas, lalu dibungkusnya dengan kainnya. Maka berfirman Tuhan kepadanya, "Hai Ayyub! Bukankah Aku telah membea rimu kekayaan secukupnya, dan engkau tidak membutuhkan belalang itu lagi?" Jawab Ayyub, "Benar, ya, Tuhanku! Tetapi demi kekuasaan Engkau, saya masih membutuhkan berkat dari Engkau. (HR. Bukhari).

Hadis ini menunjukkan akan kesabaran dan ketabahan Nabi Ayyub. Pada saat ia ditegur oleh Allah ia menjawabnya dengan lemah lembut. Walaupun ia telah dikaruniai begitu banyak harta ia tetap bersyukur dan berkata masih menginginkan keberkahan dari Allah swt. Ini menunjukkan sebuah tanda kemuliaan dalam dirinya, sifat-sifat kenabian seperti ini menunjukkan bahwa dirinya seorang Nabi Allah yang sangat mulia. Adapun terkait kisah-kisah yang disbanding kepadanya sangatlah buruk untuk didapaykan oleh Nabi Ayyub.

c. Kritik *Al-Dakhil* berlandaskan Bahasa Arab

Jika ditinjau dari segi *mufradat lughawiyyah* maka akan kita temukan bahwa kalimat الضَّرُّ dengan huruf (ض) cara bacanya *dhammah* yang diartikan dengan kemudharatan dan kepayahan berupa sakit dan kekursan. Adapun (الضَّرُّ) adalah sesuatu yang tidak baik dalam bentuk apapun. (الضَّرُّ) dikhususkan untuk penyakit dan kekursan yang didapati tubuh, dan (الضَّرُّ) lebih umum sifatnya untuk sesuatu yang melahirkan kemudharatan.³²⁹

Penjelasan dalam tafsir al-Munir menggambarkan bahwa penyakit yang ditimpakan kepada Nabi Ayyub hanya sebatas kurus pada badan saja. Dengan begitu tidaklah benar kisah-kisah terkait

³²⁸ Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, Beirut : Ibnu Katsir, cet 1 2002, hal. 78, no hadits 279, kitab ghoslu, bab *Man Igtasola Uryanan Wahdahu Fil Kholwah*.

³²⁹ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir: Aqidah, Syari'ah dan Manhaj* diterjemahkan oleh Abdul Hayyie al-Kattani, et.al., dari judul *Tafsir al-munir fi Aqidah wa Syari'ah wa manhaj*, Jilid 9, Hal. 119.

penyakit yang berlebihan yang disandarkan kepada Rasul Allah tersebut.

d. Kritik *Al-Dakhil* berlandaskan Ijtihad

Berdasarkan ayat Al-Qur'an dan Hadis yang telah disebutkan di atas maka dengan sendirinya menguatkan akan kerancuan dari riwayat-riwayat terkait Nabi Ayyub. Al-Qur'an memuliakan Nabi Ayyub karna dia seorang Nabi Allah yang di utus untuk menyebarkan agamanya kepada para kaumnya, lants bagaimana mungkin ia akan mengerjakan amanat tersebut jika ia mendapatkan penyakit yang jijik seperti riwayat-riwayat tersebut menceritakannya.

Sungguh sangat termasuk kesalahan yang besar jika seseorang menganggap bahwa cerita-cerita itu benar. Bahkan beberapa para ulama telah memberi komentar terkait peristiwa tersebut dengan banyak yang menyalahkan kisah tersebut. Mereka hanya berpegang kepada apa yang di kisahkan dari Al-Qur'an, walaupun tidak secara terperinci akan tetapi bagi mereka itu telah cukup dan mereka dapat mengambil hikmah serta pelajaran dari sedikit ayat yang disebutkan tersebut.

e. Konsensus atau Penilaian Ulama

Penilaian ulama sangat dibutuhkan guna untuk melihat sejauh mana kesalahan dalam tafsir itu diperoleh. Dengan segala ketelitian mereka telah mencurahkan perhatiannya untuk meneliti kisah-kisah yang bertentangan dengan Islam, seperti kisah Nabi Ayyub ini. Dibawah ini akan penulis sertakan beberapa pandangan dari ulama pengkaji dan pemerhati tafsir terkait riwayat-riwayat tersebut.

Sayyid Quthub dalam tafsirnya menjelaskan bahwa kisah Nabi Ayyub salah satu kisah yang sangat menakjubkan dalam kisah-kisah manusia mendapatkan sebuah ujian. Akan tetapi Al-Qur'an hanya mengabarkannya secara umum tidak terperinci karena memang pada urutan tersebut sedang dijelaskan mengenai Rahmat Allah kepada para nabi-Nya. Baginya terdapat suri tauladan dari kisah dan ujian Nabi Yusuf didalamnya terdapat kesabaran, ketabahan, akhlak dan hasil akhir yang baik.³³⁰

Ia tidak melansir riwayat *isrâiliyyât* sedikitpun. Baginya telah cukup apa yang diceritakan dalam Al-Qur'an. Dan yang lebih penting baginya ia dapat menguraikan hikmah dan pelajaran yang diambil dari kisah tersebut. Bukan menebalkan kitabnya dengan menukil riwayat-riwayat dusta.

³³⁰ Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilalil Qur'an: di Bawah Naungan Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin, *et.al.*, dari judul *fi Zhilali Qur'an*. Depok: Gema Insasni, 2004, hal. 79-80.

Menurut Wahbah penyakit yang diderit oleh Nabi Ayyub bukanlah sebuah penyakit yang menjijikan dan merusak tubuh karena para Nabi merupakan manusia yang diselamatkan dari rupa penyakit yang seperti itu. Tambahnya bahwa kita hanya berpegang kepada berita yang datang dari nash Al-Qur'an bahwa Ayyub memang benar mendapatkan sebuah ujian pada diri, fisik, keluarga dan hartanya akan tetapi Allah swt menggantikan semuanya atas kasih sayang dan kesabaran yang ada pada diri Nabi Ayyub.³³¹

Rasyid Ridha berpendapat bahwa melihat atas akidah umat Islam terutama ahlu sunnah bahwa sesungguhnya Allah swt menjaga dan melindungi para nabi-Nya dari semua penyakit yang tidak baik bahkan serasa menjijikan, disebabkan perkara seperti itu dapat mengganggu utusan Allah untuk menyampaikan wahyu. Tambahnya bahwa ini adalah salah satu landasan keimanan yang harus diyakini dan meniggalkan perkataan yang mendustakannya.³³²

Afif Abd. Al-Fattah Tabarah mengkritisnya dengan mengatakan bahwa beberapa ahli sejarah telah meriwayatkan kisah Nabi Ayyub dan mereka menjadikan perkataan orang Yahudi sebagai salah satu sumbernya dari kitab Hajâdah dan juga dari kitab Ayyub. Padahal kitab-kitab tersebut tidak termasuk salah satu sumber bagi para ulama, disebabkan telah bercampurnya kebaikan dan keburukan di dalamnya.³³³

Berdasarkan pandangan beberapa ulama di atas maka telah benar apa yang diyakini oleh kaum muslimin bahwa cerita-cerita seperti itu tertolak dari ajaran Islam karena menodai kemuliaan dan kesucian para Nabi Allah swt.

f. Analisa Penulis

Nawawi al-Bantani dalam pelansiran riwayat *isrâiliyyât* di atas ia tidak mengomentarnya atau mengkritisnya lebih dalam. Ia hanya menyertakannya dalam kitab tafsirnya sebagaimana kitab tafsir terdahulu. Padahal dengan keluasan keilmuan yang ia miliki seharusnya Nawawi dapat mengomentari atau memberi penjelasan sedikit terkait kebenaran dan kesalahan dalam riwayat-riwayat tersebut.

³³¹ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir: Aqidah, Syari'ah dan Manhaj* diterhemahkan oleh Abdul Hayyie al-Kattani, *et.al.*, dari judul *Tafsir al-munir fi Aqidah wa Syari'ah wa manhaj*, Jilid 9, hal. 120-121

³³² Ramziy Na'nâ'h, *Isrâiliyyât wa Atsahâfy Kutubi Tafsyrî*, Damaskus: Dar-al-Qalam, 1970, hal. 334.

³³³ Afif Abd al-Fattah Htabarah, *Ma'a al-Anbiya' fi al-Qur'an al-Karim*, Beirut: Dar al-Kutub, t.t, hal. 209.

Kisah Nabi Ayyub di atas dalam pandangan Islam tertolak berdasarkan dalil naqli dan dalil aqli. Ia merusak keyakinan kita terhadap ayat Al-Qur'an dan merusak pemikiran kita terhadap kemuliaan dan kesuciaan Nabi-Nabi Allah swt, bagaimana mungkin Allah memberikan ujian sebegitu berat kepada beliau sampai daging-daging dari dalam tubuhnya terkelupas dan bagaimana mungkin seorang Nabi bisa tinggal di atas tempat sampah yang notabene sangat menjijikan dan kotor.

Semua riwayat yang menjelaskan tentang penyakit Nabi Ayyub secara berlebihan mengandung kedustaan dari orang-orang terdahulu yang sengaja di masukkan ke dalam tafsir agar merusak keotentikan tafsir tersebut. Tidak terdapat sedikitpun nilai atau pelajaran yang dapat di ambil dari kisah yang berlebihan seperti itu.

4. Kritik *Al-Dakhil* Surat al-Baqarah/2:102 dalam Tafsir Nawawi al-Bantani

a. Kritik *Al-Dakhil* berlandaskan Al-Qur'an

Terdapat beberapa keganjalan dalam tafsiran Nawawi menafsirkan terkait ayat di atas, *pertama*, ia menjelaskan bahwa istri Nabi Sulaiman yang bernama Aminah digauli oleh Syetan, *kedua*, Syetan itu berubah wujud seperti rupa dan bentuk dari Sulaiman, *ketiga*, wajah Nabi Sulaiman berubah pada saat keluar dari kamar mandi sehingga istrinya tidak mengenalinya, *keempat*, eksistensi kekuasaan dan Kerajaan Nabi Sulaiman terletak pada cincinnya.

Cerita-cerita tersebut sangat dipenuhi dengan kedustaan, bagaimana mungkin Sulaiman sebagai raja dari segala raja pada zamannya bisa di taklukkan oleh Syetan dengan mudah. Padahal Allah swt telah menegaskan bahwa yang menjadi raja dan berkuasa atas semua itu adalah Nabi Sulaiman sebagaimana dalam firmanNya Surat Shad/38:36-37.

فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ ۝ ٣٦ وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَعَوَّاصٍ

٣٧

Maka, Kami menundukkan kepadanya angin yang berhembus dengan baik menurut perintahnya ke mana saja yang ia kehendaki. (Kami menundukkan pula kepadanya) setan-setan, semuanya ahli bangunan, dan penyelam.

Dalam ayat lain ditegaskan bahwa Syetan bekerja untuk Nabi Sulaiman, sebagaimana firman Allah swt dalam Surat Saba'/34:13.

يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَمَتَائِلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رُسِيٍّ ۚ اِعْمَلُوا آلَ

دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ ۝ ١٣

Mereka (para jin) selalu bekerja untuk Sulaiman sesuai dengan kehendaknya. Di antaranya (membuat) gedung-gedung tinggi, patung-patung, piring-piring (besarnya) seperti kolam dan periuk-periuk yang tetap (di atas tungku). Bekerjalah wahai keluarga Daud untuk bersyukur. Sedikit sekali dari hamba-hamba-Ku yang banyak bersyukur.

Telah jelas dalam ayat di atas bahwa Allah swt telah memberikan kekuatan dan kekuasaan bagi Nabi Sulaiman untuk menguasai angin dan syetan serta menjadikan mereka sebagai anak buahnya. Maka cukup bagi kita untuk mengimani apa yang telah disebutkan dalam Al-Qur'an, walaupun penyebutan kisahnya tidak rinci atau detail. Tapi itulah keimanan sejati seorang muslim, ia tidak akan banyak bertanya kepada apa yang seharusnya tidak ia tanyakan atau tidak kada manfaat untuk dirinya.

Maka dari itu kisah bahwa Nabi Sulaiman ditundukkan kerajaannya atas kekuasaan Syetan sangatlah tidak dapat diterima dan sangat bertolak belakang dengan ayat yang telah penulis sebutkan di atas. Cukup bagi kita seorang muslim untuk mengimani dan meyakini apa yang telah disebutkan dalam Al-Qur'an saja.

b. Kritik *Al-Dakhil* berlandaskan hadis

Dalam hadis dikisahkan bahwa Rasulullah saw hampir menangkap Jin (Syetan) akan tetapi ia melepaskannya karena mengingat do'a dari Nabi Sulaiman.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى قَالَ إِنَّ عِفْرِيْقًا مِنَ الْجِنِّ تَفَلَّتْ عَلَى الْبَارِحَةِ أَوْ كَلِمَةً نَحْوَهَا لِيَقْطَعَ عَلَى الصَّلَاةِ فَأَمَكَّنَنِي اللَّهُ مِنْهُ فَأَرَدْتُ أَنْ أُرْبِطَهُ إِلَى سَارِيَةٍ مِنْ سَوَارِي الْمَسْجِدِ حَتَّى تُصْبِحُوا وَتَنْظُرُوا إِلَيْهِ كُلُّكُمْ فَذَكَرْتُ قَوْلَ أَخِي سُلَيْمَانَ رَبِّ هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي قَالَ رَوْحُ فَرَدَّةٍ خَاسِنًا³³⁴.

Dari Abu Hurairah r.a. dari Nabi saw. katanya: "Tadi malam, Ifrit bangsa Jin datang kepadaku hendak mengganggu- ku shalat (atau beliau mengucapkan kata- kata yang sama maksudnya). Tetapi Allah memungkinkanku untuk mengatasinya. Aku bermaksud hendak mengikatnya pada sebuah tiang mesjid, sehingga pagi-pagi anda semua dapat melihatnya. Namun aku ingat doa saudaraku, Nabi Sulaiman, yang memohon, "Ya, Allah, Tuhanku! Ampuni lah aku, dan berikanlah kepadaku suatu ke- rajaan yang tidak akan pernah

³³⁴ Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, Beirut : Ibnu Katsir, cet 1 2002, hal. 123, no hadits 461, kitab sholat, bab *Al Asir Awil Gorim Yirbatu Fil Masjid*.

Engkau beri-kan kepada seorang jua pun sesudahku, kata Rauh, lalu jin itu diusir oleh Nabi. (HR. Bukhari).

Hadis di atas menjelaskan bahwa Nabi Sulaiman memiliki kekuatan dan ketangguhan atas Jin (Syetan) sehingga Nabi Muhammad tidak ingin mengganggu do'a yang pernah dipanjatkan oleh Nabi Sulaiman. Ia pernah berdoa agar kerajaan dan kekuasaannya hanya pada dia dan jangan engkau berikan kepada selain hamba. Maka dari itu Nabi Muhammad melepaskan Jin tersebut karena rasa hormatnya kepada Nabi Sulaiman yang telah meminta permintaan secara eksklusif kepada Allah swt.

Dengan adanya hadis tersebut maka tidak benar bahwa Nabi Sulaiman menjadi budak dan tunduk kepada Jin (Syetan) yang telah merebut kekuasaan dan kerajaannya. Sungguh cerita tersebut merupakan dongeng dan pemalsuan kepada Nabi Allah swt.

c. Kritik *Al-Dakhil* berlandaskan Ijtihad

Berlandaskan terhadap ayat Al-Qur'an dan Hadis yang telah disebutkan di atas maka kita mendapatkan gambaran akan kedustaan dan kerancuan dari riwayat-riwayat terkait Nabi Sulaiman. Allah swt telah memuliakan Nabi Sulaiman di dalam Al-Qur'an dengan memberinya kekuasaan dan Kerajaan atas makhluk hidup pada zamannya, baik dari bangsa Jin, hewan dan angin.

Telah jelas apa yang diberitakan Al-Qur'an bahwa Syetan tidak memiliki kekuatan sedikitpun atas kenabian Sulaiman. Ia hanya bawahan yang dapat disuruh seenaknya dan ilmu yang ia miliki tidak akan sebanding dengan keilmuwan yang ada pada diri Sulaiman. Bahkan Nabi Muhammad saw sangat menghargai pencapaian saudaranya dengan tidak mengganggu Jin yang ia tangkap.

Maka dari itu kisah terkait kerajaan Nabi Sulaiman yang dapat dikuasai oleh Jin merupakan kisah palsu yang tidak harus kita percayai. Kepalsuannya dapat merusak keyakinan kita terkait apa yang telah diberitakan dalam Al-Qur'an. Dan sungguh bagi orang beriman telah cukup apa yang datang dari Al-Qur'an dan akan menolak apa yang bertentangan dengannya.

d. Konsensus atau Penilaian Ulama

Penilaian yang dibuat oleh para ulama sangat dibutuhkan agar dapat menyeleksi secara selektif mana kisah-kisah yang baik dan yang tidak baik dalam kaitannya dengan kisah Nabi Sulaiman. Dibawah ini akan penulis sertakan beberapa pandangan dari ulama pengkaji dan pemerhati tafsir terkait riwayat-riwayat tersebut.

Al-Qurthubi berkata dalam tafsirnya banyak ulama tafsir yang meriwayatkan kisah Nabi Sulaiman dalam tafsir mereka, padahal

semua kisah itu merupakan *khurafat* (mitos atau tahayul). Baginya kisah tersebut merupakan rekayasa dan kedustaan dari bangsa Israel. Ibnu Abbas dan beberapa ulama mengambilnya dari orang muslim Ahl Kitab.³³⁵

Ramziy Na'nâ'h mengatakan bahwa mengutip perkataan as-Suyuti bahwa kisah terkait Nabi Sulaiman merupakan kisah palsu bahkan ia memasukkannya ke dalam kategori *isrâiliyyât* yang bertentangan dengan syari'at Islam.³³⁶

Az-Zamakasyari berkata bahwa sebagian ulama menolak riwayat demikian dengan mengatakan bahwa ini kedustaan yang datang dari Yahudi. Bagi mereka tidak akan mungkin setan dapat melakukan hal tersebut atau tidak mungkin Allah swt membiarkan Syetan berkuasa terhadap Nabinya dan mengeluarkan fatwa yang salah, dan juga bagaimana mungkin Syetan dapat melakukan hal keji kepada istri-istri Nabi Sulaiman yang merupakan Nabi Pilihannya.³³⁷

Husein az-Zahabi berpandangan bahwa kisah tersebut adalah kisah dusta dan penuh dengan kepalsuan. Tidak mungkin Allah mengkehendaki Syetan untuk dapat berubah wujud menjadi Nabi Sulaiman, apalagi ia sampai memutuskan beberapa perkara terhadap umat kala itu. Baginya tidak pantas kita menafsirkan Al-Qur'an dengan membawa kisah-kisah seperti ini.³³⁸

Dengan adanya penilaian dari para ulama terhadap kisah Nabi Sulaiman menandakan bahwa kisah tersebut sangat problematik dalam tafsir Al-Qur'an karna berkaitan dengan teologi umat Islam dan keyakinan yang mereka anut. Dari beberapa penilaian ulama di atas juga menggambarkan bahwa kisah tersebut tertolak dalam Islam dan bertentangan dengan syari'at Islam.

e. Analisa Penulis

Tidak adanya komentar atau kritik mendalam dari Syekh Nawawi dalam tafsirnya terkait kisah Nabi Sulaiman. Ia meriwayatkannya begitu saja dalam kitab tafsirnya, padahal di dalamnya terdapat beberapa kerancuan. Kerancuan pertama ialah Syetan dapat berubah wujud menjadi Nabi Sulaiman dan Nabi Sulaiman berubah wujudnya tatkala keluar dari kamar mandi.

³³⁵ Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurhtubi*, diterjemahkan oleh Fathurrahman dan Ahmad Hotib dari judul *al-Jami' li Ahkam al-Qur'ân*, Jilid 15, hal. 456.

³³⁶ Ramziy Na'nâ'h, *Isrâiliyyât wa Atsahâfy Kutubi Tafsyrî*, hal. 84. Lihat juga hal. 82.

³³⁷ Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurhtubi*, diterjemahkan oleh Fathurrahman dan Ahmad Hotib dari judul *al-Jami' li Ahkam al-Qur'ân*, jilid 15, hal.450.

³³⁸ Husain al-Zahabi, *Israiliat dalam tafsir dan Hadis*, diterjemahkan oleh Didin hafidhuddin dari judul *Israiliyah Fi Al-Tafsir Wa Al-Hadis*. Jakarta: Pt. Pustaka Litera AntarNusa, 1993, cet. 2, hal. 124.

Sungguh hal yang demikian merupakan sebuah kedustaan atas Nabi Allah yang sangat mulia.

Kerancuan kedua ialah Syetan menggauli istri Sulaiman yang bernama Aminah, cerita ini sangat menjijikan, di sisi lain terkesan istri seorang Nabi sangat murahan dengan begitu mudah dapat disetubuhi oleh Syetan. Kerancuan ketiga ialah Syetan memutuskan beberapa perkara terhadap kaumnya selama ia memimpin kerajaannya Sulaman, kerancuan terakhir ini sangat tidak rasional, jika Allah swt mengizinkan hal demikian, maka agama mana yang akan kami percaya lagi.

Beberapa kerancuan tersebut sangat bertentangan dengan dalil naqli maupun aqli. Maka dari itu tidak pantas penafsiran-penafsiran seperti itu dimasukkan ke dalam kita tafsir sebagaimana perkataan Husein az-Zahabi dalam menilai kedudukan kisah tersebut.

5. Analisa Pragmatis

Posisi *isrâiliyyât* dalam dunia tafsir dapat kita tinjau dengan memakai teori kebenaran pragmatis. Teori ini dalam bahasa inggris dikenal dengan istilah *pragmatic* yang berarti bertepatan dengan hasil akhir sebuah praktik.³³⁹ Teori ini lahir dari pemikiran filsafat yang mendasari faham bahwa kebenaran, nilai atau arti sebuah gagasan harus dilihat dari segi praktisnya. Dalam artian dia diuji dalam lapangan secara praktis.³⁴⁰

Teori ini jika ditarik dalam ruang lingkup diskusi *isrâiliyyât* maka cara kerjanya akan menilai sejauh mana kegunaan dan kemanfaatan dari periwayatan-periwayatan *isrâiliyyât* dalam sosial lapangan secara praktis. Apakah riwayat-riwayat itu dapat membantu mempermudah kaum muslimin dalam memahami ajaran Islam ataukah tidak. Maka dari itu teori ini bukan hanya berbicara mengenai kualitas sumbernya akan tetapi ia juga dapat dipakai untuk membantu menjelaskan keyakinan dan praktik Islam dalam konteks tertentu.

Dalam pembagiannya *isrâiliyyât* dibagi menjadi tiga klasifikasi, pertama, *isrâiliyyât* yang sesuai dengan Islam (*maqbul*), kedua, *isrâiliyyât* yang tidak sesuai dengan Islam (*mardud*), ketiga, *isrâiliyyât* yang didiamkan (*maskût 'anhu*) sampai ada dalil yang menyetujuinya atau mengingkarinya.³⁴¹ Berdasarkan tiga klasifikasi di atas jika kita ingin menerapkannya melalui cara pandang teori pragmatis maka kita

³³⁹ Peter Salim, *Advance English-Indonesia Dictinory*, Jakarta: Modern English Press,, 1993, hal. 644.

³⁴⁰ Peter Salim, *The Contemporary English-Indonesia Dictinory*, Jakarta: Media Eka Pustaka, 2005, hal. 1755.

³⁴¹ Muhammad Husain al-Dzahabiy, *Isrâiliyyât dalam Tafsir dan Hadîts*, hal 43. Lihat juga Ramziy Na'nâ'h, *isrâiliyyât wa atsahâfy kutubi tafsyri*, hal. 85.

akan menilai apakah riwayat-riwayat *isrâiliyyât* tersebut dapat diterima dan digunakan sebagai landasan dalil atau ditinggalkan. *Pertama*, *isrâiliyyât* yang sesuai dengan Islam (*maqbul*), posisi riwayat *isrâiliyyât* seperti ini akan diterima dan dijadikan sandaran dalil dalam beragama, disebabkan ia tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan hadis shahih. Posisinya dapat mengisi ruang kosong atas informasi Islam dan menambah pengetahuan keislaman.

Kedua, *isrâiliyyât* yang tidak sesuai dengan Islam (*mardud*), posisi riwayat *isrâiliyyât* seperti ini tentu akan ditinggalkan dan tidak akan dijadikan sebagai dalil dalam beragama. Karena berita yang terkandung di dalamnya tidak mengandung manfaat sedikitpun, bahkan ia akan merusak pemikiran dan pemahaman kaum muslimin. *Ketiga*, *isrâiliyyât* yang didiamkan (*maskût 'anhu*) sampai ada dalil yang menyетуjuinya atau mengingkarinya. Peran dari riwayat *isrâiliyyât* seperti ini terbatas tidak seperti yang pertama dapat bergerak pada beberapa bidang, peran riwayat *isrâiliyyât* yang ketiga hanya untuk gambaran atau contoh semata, ia tidak akan bisa dijadikan sebagai sebuah landasan hukum.

Begitupun jika kita ingin meninjaunya dalam konteks nilai-nilai sosial dan praktis, apakah riwayat-riwayat *isrâiliyyât* mendatangkan pelajaran moral atau nilai etika yang sesuai dengan Islam ataukah tidak, jika sesuai maka dapat digunakan dan jika tidak sesuai maka akan ditolak.

Setelah memetakan ketiga klasifikasi *isrâiliyyât* beserta penjelasannya melalui pendekatan pragmatistis maka akan tergambarkan bagaimana kedudukan riwayat-riwayat *isrâiliyyât* pada surat Yusuf/12:24. Shad/38:34. Al-Anbiya'/21:83 dan al-Baqarah/2:102. Kesemuannya masuk dalam kategori riwayat-riwayat *isrâiliyyât* yang terlarang (*mardud*) yang tidak kada padannya manfaat dan kegunaan dalam pengembangan Islam serta nilai dan etika sosial yang sesuai dengan Islam. Maka dari itu riwayat-riwayat tersebut dengan sendirinya tertolak atau tidak dibutuhkan.

M. Penalaran Rasio atas Sikap Ibnu Jarir dan Nawawi al-Bantani dalam Meriwayatkan *Isrâiliyyât*

1. Penalaran Rasio atas Sikap Ath-Thabari dalam meriwayatkan *Isrâiliyyât*

Para ulama sangat antusias dengan hadirnya tafsir ath-Thabari. Begitu banyak sanjungan dan pujian yang diberikan oleh ulama masa klasik dan masa kini terkait karya agung tersebut. Menurut as-Suyuti tafsir ath-Thabari merupakan karya besar yang sangat lengkap, dengan nilai verifikatif yang tinggi, i'rab bahasa yang memadai dan kesimpulan hukum yang baik. Sehingga ia berkata tafsir ini

mengungguli semua tafsir klasik yang pernah ada bahkan susah untuk ditemukan pada zaman setelahnya. Melihat pendapat as-Suyuti di atas, Syukron Affani dalam bukunya memberi tanggapan bahwa, memang benar tafsir tersebut sangatlah kaya akan data dan reverensinya walaupun tidak semuanya terverifikasi dengan baik sebagaimana perkataan as-Suyuti, namun begitu keberadaan kitab tafsir ini sangatlah disyukuri karena ia menjadi pintu awal dalam memahami tafsiran Al-Qur'an pada generasi awal.³⁴²

Kualitas dari tafsiran yang disajikan oleh ath-Thabari memang tidak dapat dipandang sebelah mata, ia telah memberi tafsiran yang sangat Istimewa bagi pengembangan kajian tafsir seantero dunia. Walaupun tafsirnya dipandang baik oleh semua mufassir dan pengkaji tafsir, akan tetapi ia hanyalah manusia biasa yang pastinya akan melakukan kesalahan secara teoritis atau konseptual dalam penulisan kitab tafsirnya. Kesalahan-kesalahan tersebut dikomentari oleh beberapa pengkaji tafsir modern terkait pengutipan riwayat-riwayat *isrâ'iliyât*.

Husain al-Zahabi mengomentari tafsirannya terkait surat Yusuf/12:24 bahwa kisah Sulaiman merupakan kisah *isrâ'iliyât* yang masuk dalam kategori cerita palsu dan dibuat-buat kebohongannya.³⁴³ Dan juga Syahbah berpendapat bahwa ada beberapa mufassir menceritakan kisah yang bertentangan dengan kesucian dan kemuliaan seorang Nabi, ia menambahkan bahwa seharusnya adanya rasa malu untuk menulis hal yang demikian dan seharusnya mereka meluruskan dan memberi peringatan terkait kebohongan yang ditimpakan kepada Nabi Yusuf. Baginya ini sebuah kelalaian dari para mufassir yang tidak dapat kita terima begitu saja.³⁴⁴

Ath-Thabari dalam dua ayat di atas yakni pada Yusuf/12:24 dan Shad/38:34 tidak memberikan komentar dan analisa mendalam terkait kedudukan riwayat-riwayat *isrâ'iliyât* tersebut. Padahal kita mengetahui bahwa ia merupakan seorang ahli hadis, ahli fiqih, sejarawan terkenal bahkan ia mendapatkan pujian dari intelektual Barat dan seorang mufassir yang tentunya telah mendalami disiplin ilmu Al-Qur'an dan tafsir. Dalam tafsirnya ia hanya menjelaskan beberapa pendapat dan ia tidak mentarjih atau menyeleksi pendapat mana yang paling akurat.

³⁴² Syukran Affani, *Tafsir Al-Qur'an: dalam Sejarah Perkembangannya*, hal. 152.

³⁴³ Husain al-Zahabi, *Israiliat dalam tafsir Tafsir dan Hadis*, diterjemahkan oleh Didin hafidhuddin dari judul *Israiliyah Fi Al-Tafsir Wa Al-Hadis*. hal. 124.

³⁴⁴ Muhammad Abu Syahbah, *Israiliyyat dan Hadis-Hadis Palsu Tafsir Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Mujahidin Muhayan et.al., dari judul *al-Isrâ'iliyyat wa al-Maudhû'at fi Kutub al-Tafsîr*, Lihat juga 233.

Walaupun begitu terdapat beberapa ulama dan pengkaji tafsir yang memaklumi atau mewajarkan sikap yang di ambil oleh ath-Thabari. Abu al-fadi Ibrahim misalnya, ia mengatakan bahwa sikap yang diambil oleh ath-Thabari sangat wajar karena ia menguti metode yang dipakainoleh beberapa ahli hadis dengan mencantumkan dan memberitakan jalur periwayatan sampai pada pembawa berita (rawi) pertama, dengan begitu ia memandang bahwa ath-Thabari dalam melansir riwayat-riwayat *isrâiliyyât* memakai metode ahli hadis, adapun untuk menilai kevalidan datanya ia memberikan hak sepenuhnya kepada para pembaca.³⁴⁵

Ahmad Syakir mengungkapkan mengenai perlakuan ath-Thabari terkait riwayat-riwayat tersebut posisinya dapat ditoleri karena niatnya hanya mengungkapkan kosa kata dan konteks sebuah kalimat, ia tidak ada maksud menjelaskan substansi dari penafsiran tersebut. Sebagaimana ia menggunakan sya'ir dalam tafsirannya hanya untuk menjelaskan makna kata, dengan begitu ath-Thabari hanya memerlukannya untuk tata bahasa saja.³⁴⁶

Hudgson memberi penilaian kepada ath-Thabari dengan menyebutnya seakan-akan seperti seorang detektif yang membeberkan seluruh data dan bukti yang ia peroleh, akan tetapi pada akhirnya ia sendiri tidak mampu memberikan hasil akhir yang baik bagi para pembaca karena susahny kesimpulan yang mereka baut atas catatannya.³⁴⁷

Pendapat yang membela atas perlakuan yang dilakukan oleh ath-Thabari memandang bahwa memang pada saat itu belum ada tafsir yang melakukan pengkritisan mendalam terhadap riwayat-riwayat *isrâiliyyât* dapat kita lihat tafsir sezamannya seperti tasfir Muqatil, menurut Husain al-Zahabi banyak sekali riwayat-riwayat *isrâiliyyât* yang terdapat dalam kitab tafsir Muqatil tanpa adanya sanad dan komentar yang jelas.³⁴⁸ Selain kitab Muqatil terdapat kitab tafsir lainnya seperti *Tafsir al-Kasf wa al-Bayan tafsir al-Qur'an* karya Abu Ishaq Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim ats-Tsalabian an-Naisaburi. Maka dari itu apa yang dikatakan Husain al-Zahabi merupakan tindakan proposionalnya dalam bidang penelitiannya.

³⁴⁵ Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Isrâiliyyât dalam Tafsir Ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*, hal. 115.

³⁴⁶ Abd al-Mun'im an-Namr, *Ilm al-Tafsir: Kaif Nasya'a aw Tathawwara ila Ashrina Hadza*, Dar al-Kitab al-Libanon, Beirut: 1985, halm. 115-116.

³⁴⁷ Rosihon Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Isrâiliyyât dalam Tafsir Ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*, hal. 115.

³⁴⁸ Husain al-Zahabi, *Israiliat dalam tafsir Tafsir dan Hadis*, diterjemahkan oleh Didin hafidhuddin dari judul *Israiliyah Fi Al-Tafsir Wa Al-Hadis*, hal.157.

Dengan segala kekurangan ath-Thabari dalam ketidak adanya komentar terkait kredibilitas isi konten dalam tafsirnya ia telah menyumbang pemikiran besar dan karya besar dalam dunia tafsir. Kitabnya mendapat sanjungan dan pujian dari kaum Barat dan timur, selain itu kitabnya menjadi karya terbesar pada masa klasik yang sampai sekarang menjadi rujukan umat muslim dunia.

Menurut hemat penulis yang dilakukan ath-Thabari tidak dapat kita salahkan secara berlebihan, walaupun ia seorang ahli sejarah dan hadis yang pastinya dapat mengetahui nama perawi-perawi dalam tafsirnya. Tujuan ia memasukkan kisah-kisah tersebut hanya sebagai data sejarah yang ia dapat sehingga semua cerita-cerita tersebut ia masukkan tanpa ada kometer dan kritisan secara mendalam. Ia berharap akan adanya penilaian yang dilakukan oleh para pengkaji dan pembaca setelah masanya agar pengkajian tafsir selalu dinamis ke arah terbuka.

2. Penalaran Rasio atas Sikap Nawawi al-Bantani dalam meriwayatkan *Isrâ'iliyât*

Periwayatan terkait kisah dan berita *isrâ'iliyât* memang diawali dari kitab-kitab tafsir klasik, banyaknya pelansiran riwayat *isrâ'iliyât* membuat sebagian mufassir setelahnya menjadikan nukilan-nukilan tersebut sebagai sumber penjelasan atas ayat-ayat Allah swt. Tanpa disadari perkembangannya sampai masuk pada babak modern, beberapa tafsir modern masih menjadikan *isrâ'iliyât* sebagai penjelas atas tafsir mereka, salah satunya ialah Syekh Nawawi.

Syekh Nawawi lahir pada masa modern, masa ini dikenal sebagai pembakaran baru dari perkembangan daya pikir kaum muslimin, termasuk di dalamnya perkembangan dan arah baru dalam memahami Al-Qur'an. Masa ini biasa dikenal dengan masa reformatif menggunakan nalar kritis, pada periode ini lahir pemikir Islam sekaligus mufassir seperti Sayyid Ahmad Khan dengan tafsirnya *Tafhim Al-Qur'an* dan Muhammad Abduh dengan karyanya *Tafsir al-Manar*, dengan landasan nalar kritis keduanya merubah haluan tafsir agar lebih progresif dengan zaman.³⁴⁹

Salah satu langkah tafsir progresif pada zaman modern ialah tidak memasukkan riwayat-riwayat *isrâ'iliyât* yang terlarang atau yang tidak sesuai dengan syari'at Islam ke dalam tafsir. Pandangan ini didukung oleh beberapa mufassir modern seperti Aisyah bint Abd al-Rahman muridnya Muhammad Abduh, Kariman Hamzah, Hanan al-Laham.³⁵⁰

³⁴⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKIS, cet 1, 2010, hal. 51-52.

³⁵⁰ Retno Prayudi dan Abd. Hamid, *Wanita Ahli Tafsir Abad Modern: Sebuah Revolusi Besar Dari Kesenjanaan Kaum Hawa*, Sukabumi: Haura Utama, 2023, hal. 92. Lihat juga hal. 111 dan 129.

Kedudukan dari riwayat *isrâ'iliyât* memang sangat problematik untuk dijadikan sumber penafsiran untuk masa modern, ada yang menolak secara keseluruhan dan ada yang mempertahankannya sebagai pelengkap saja. Syekh Nawawi salah satunya, ia menggunakan riwayat *isrâ'iliyât* sebagai tambahan informasi dan pelengkap berita dalam tafsirnya. Ia merupakan anak keturunan Indonesia yang besar di Mekkah dan yang istimewanya ia dapat melahirkan tafsirnya di tanah suci dan dijadikan salah satu karya terbaik saat itu. Ia bahkan mendapatkan empat gelar sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, dua gelar dari ulama Mesir dan dua lagi dari ulama Mekkah.

Menurut Zamakhsyari Dofir kitab karangan Nawawi sangat terkenal di Kairo dan diakui isinya, disebabkan isinya dapat menjelaskan hal-hal substantif dan perkara-perakar penting dari diskusi dan pertukaran pemikirannya dengan ulama-ulama setempat.³⁵¹

Pendapat Zamakhsyari Dofir memberi sinyal bahwa kitab tafsirnya sanat terkenal dan sangat diakui kualitasnya. Akan tetapi yang sangat penulis sayangkan ialah sikap dari Syekh Nawawi yang tidak selektif dalam meriwayatkan kisah-kisah tersebut. Ia hidup pada zaman modern yang mana seharusnya keilmuwan sudah harus semakin maju dan penelitian sudah berkembang dari tahun-tahun sebelumnya maka dari itu seharusnya ia dapat memperjelas letak kebenaran dan keingggkaran riwayat yang ia sebut dalam tafsirnya.

Dapat kita lihat pada dua riwayat *isrâ'iliyât* dalam surat al-Anbiyâ/21:83 dan surat al-Baqarah/2:102 di atas, terlihat ia tidak mengomentari atau mengkritisnya, padahal ia hidup pada zaman dunia keislaman sedang berproses untuk lebih berkembang dalam bidang tafsir. Oleh sebab itu sangat disayangkan apa yang dinukil oleh Syekh Nawawi dalam kitabnya yang ia tidak memberikan komentar padanya. Walaupun begitu kitab yang ia karang menjadi salah satu kitab referensi di Mesir dan Indonesi.

³⁵¹ Ahmad Dimyathi Badruzzaman, *Kisah-Kisah Israiliyyat dalam Tafsir Al-Munir*, hal. 2.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan uraian dan penjelasan pada bab-bab sebelumnya mengenai “*Isrâîliyyât* dalam Tafsir: Kritik *Al-Dakhil* Terhadap Sumber Penafsiran Pada Kitab Tafsir Klasik dan Modern”. Dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. *Isrâîliyyât* merupakan sebuah terjemahan yang merujuk kepada cerita atau berita yang berasal dari tradisi Yahudi dan Kristen (Ahl Kitab) yang berhasil masuk ke dalam literatur Islam, khususnya dalam bidang tafsir Al-Qur'an. Semua tafsir pada periode klasik menggunakan *isrâîliyyât* sebagai bahan tambahan dalam menguraikan cerita-cerita yang terdapat dalam Al-Qur'an. Salah satu kitab tafsir klasik yang sangat fenomenal dalam periwayatan-periwayatan *isrâîliyyât* ialah kitab *jami' al-Bayan fi ta'wil Qur'an* karangan Ibn Jarir ath-Thabari, Kitab tafsir ini merupakan kitab tafsir tertua dan menjadi rujukan utama karena perawi yang disebutkan di dalamnya sangatlah lengkap walaupun jarang dikritisi keotentikannya. Narasi-narasi *isrâîliyyât* yang dijadikan sebagai sumber penafsiran kian berkembang sampai pada periode modern dalam dunia tafsir, ia masuk dan menjadi salah satu sumber mufassir modern dalam mengisi lembaran-lembaran kitab tafsir mereka. Salah satu mufassir modern yang banyak meriwayatkannya ialah Nawawi al-Bantani, ia meriwayatkan begitu banyak *isrâîliyyât* dalam kitab tafsirnya yang berjudul *marâh labîd likasyfi ma'na Qur'an majîd*. Dengan begitu posisi *isrâîliyyât* masih mendapat tempat dalam ruang mufassir modern.

2. *Al-Dakhîl* merupakan komponen-komponen asing atau eksternal yang masuk dan mempengaruhi tafsiran Al-Qur'an, salah satunya ialah *isrâiliyyât*. Adapun yang dimaksud dengan kritik *al-dakhîl* ialah salah satu metodologi kritik yang digunakan oleh para ulama untuk menilai dan mengkritisi masuknya unsur-unsur luar ke dalam tafsir Al-Qur'an. Lahirnya metodologi kritik ini sebagai upaya menjaga keotentikan dan kemurnian penafsiran Al-Qur'an dari tradisi luar yang tidak sesuai dengan Islam atau penafsirannya tidak tepat. Dalam memahaminya maka kita harus mengetahui aspek lain yang berkaitan dengan *al-dakhîl* yaitu *al-ashîl*, keduanya tidak dapat dipisahkan, memahami *al-dakhîl* berarti mengantar kita untuk memahami *al-ashîl*, begitupun sebaliknya. *Al-ashîl* ialah tafsiran-tafsiran yang merujuk atau berpedoman serta tidak bertentangan dengan Al-Qur'an, hadis, perkataan sahabat, perkataan tabi'in dan ijihad yang sesuai dengan kaidah Bahasa arab dan syari'ah Islam. Dengan begitu *al-ashîl* dapat dikatakan sebagai barometer dalam menyeleksi sebuah tafsiran.
3. Proses kritik *al-Dakhîl* berlandaskan kepada *al-ashîl* dengan melihat instrumen yang ada didalamnya kemudian ditinjau apakah sesuai dengan *al-ashîl* atau bertentangan. Hasil dari analisa memberi gambaran bahwa kredibilitas sumber yang terkandung dalam tafsir Ibnu Jarir dan Nawawi al-Bantani mengenai surat Yusuf/12:24, Shad/38:34, al-Anbiya'/21:83 dan al-Baqarah/2:102 jika ditinjau dengan metode kritik *al-Dakhîl* maka semuanya tertolak karena bertentangan dengan *al-ashîl* dan syari'at Islam. Ada beberapa alasan kenapa keempat ayat di atas kredibilitas dan kevalidan sumbernya tertolak dalam syari'at Islam. *Pertama*, penafsiran yang dilakukan oleh Ibnu Jarir dan Nawawi al-Bantani semuanya merusak *isma'* para Nabi dan Rasul, *kedua*, kisah-kisah yang diriwayatkannya mengandung kerancuan dan bertentangan dengan dalil naqli maupun aqli, *ketiga*, riwayat-riwayat tersebut mengandung unsur penyesatannya terkait hal-hal prinsipil dan teologis dalam Islam, *keempat*, cerita palsu tersebut dapat merusak nilai-nilai keislaman dan menyesatkan pemahaman kaum muslimin, *kelima*, adanya distorsi ajaran dan pemahaman dalam Islam. Dalam penggunaan riwayat-riwayat *isrâiliyyât* dapat kita lihat bahwa Ibnu Jarir tidak mengkritisnya secara mendalam. Hal itu disebabkan ia memasukkan kisah-kisah tersebut hanya sebagai data sejarah yang ia dapat sehingga semua cerita-cerita tersebut ia masukkan tanpa ada komentar dan kritisan secara mendalam.. Adapun Nawawi al-Bantani dalam hal ini sama yaitu tidak mengkritisnya secara mendalam, ia hanya memasukkannya sebagai bahan tambahan dan penjelas tafsirnya semata.

B. Saran

Setelah penulis memaparkan hasil dan menyelesaikan penelitian ini, maka terdapat beberapa saran yang ditujukan kepada:

1. Kepada para penceramah, pendakwah, guru, orang tua dan penulis kisah-kisah Nabi hendaknya menjauhi melansir, menceritakan dan menerbitkan kisah-kisah dusta mengenai para Nabi dan Rasul.
2. Masyarakat muslim lebih berhati-hati terhadap kisah-kisah Nabi dan Rasul yang bertentangan dengan syari'at Islam dan jangan dijadikan asas atau pijakan dalam penentuan hukum.
3. Penelitian ini masih harus disempurnakan, maka dari itu penulis berharap adanya kajian kritis mendalam untuk melihat perkembangan *isrâ'iliyyât* pada tafsir modern dalam kitab-kitab lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. *Pembaharuan Pemikiran terhadap Tafsir Al-Qur'an, Islamic Studies*. Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2006.
- Adlabi Salahuddin Ibn Ahmad. *Metodologi Matan hadis*. Jakarta: GMP, 2004.
- Affani, Syukran. *Tafsir Al-Qur'an: dalam Sejarah Perkembangannya*. Jakarta: Prenamedia Group, 2019.
- Afifuddin, Didin. *Warisan Intelektual Islam Indonesia: Telaah atas Karya-Karya Klasik*. Bandung: Mizan. 1987.
- Agus, Rahmat dan Masopin, "Tafsir Al-Qur'an dengan Pendapat Tabi'in." dalam *Jurnal Kewarganegaraan*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2022, hal. 5030.
- Ahmad, Mohd Nazri dan Muhd Najib Abdul Kadir. *Isrâ'iliyyât: Pengaruh dalam Kitab Tafsir*. Kuala Lumpur: Sanon Printing Corporation, 2004.
- 'Ak, Khalid 'Abdurrahman. *Ushûl at-Tafsîr wa Qawâiduhû*, Beirût: Dâr an-Na âis, 1986.
- Al-Kitab dengan Kidung Jemaat, Jakarta: Lembaga al-Kitab Indonesia, 2019.
- Alviyah, Aviv. "Metode Penafsiran Buya Hamka dalam Tafsir al-Azhar," dalam *jurnal ilmu ushukuddin*, Vol. 15 No. 1 Tahun 2016.
- Andirja, Firanda. *Sejarah Yahudi: Bani Israil*. Ebooksunnah.com, diakses pada 8 September 2024
- Anwar, Rosihon. *Melacak Unsur-Unsur Isrâ'iliyyât dalam Tafsir Ath-Thabari dan Tafsir Ibnu Katsir*. Bandung: Pustaka Setia, 1999.
- Arifin, M. Zaenal. *Khazanah Ilmu Al-Qur'ân*. Tangerang: Yayasan Mesjid At-Taqwa, 2018.

- Arkun, Muḥammad. *al-Fikr al-Islâmi Naqd wa al-Ijtihad*, Beirut: Dâr al-Sâqi, 1992.
- , *Nalar Islami dan Nalar Modern; Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*. Jakarta: INIS, 1994.
- Armas, Adnin. *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an: Kajian Kritis*. Depok: Gema Insani, 20017.
- Ashfahani 'Ali ar-Ridha'i, *Manâhij at-Tafsîr wa al- Ittijâtuhû: Dirâsah Muqâranah fi Manâhij Tafsir al-Qurân*, Beirut: Markaz al-Hadharah li Tanmiyah al-Fikr al-Islâmî, 2011.
- Ashfahani, Ar-Ragib, *Mufradât al-Fâzh Al-Qur'ân*. Damaskus: Dâr-al-Qal, 2009.
- 'Aṣi, Salim Abu. *Asbâb al-Nuzûl: Tajdid Mafâhîm wa Radd al- Syubhât*. Kairo: Universitas al-Azhar, 2018.
- Atabik, Ahmad. "Teori Kebenaran Perspektif Filsafat Ilmu: Sebuah Kerangka Untuk Memahami Konstruksi Pengetahuan Agama," dalam *Jurnal Fikrah*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2014.
- Audah, Ali. *Nama dan Kata dalam Al-Qur'an: Pembahasan dan Perbandingan*. Bogor: Litera Antar Nusa, 2011.
- Baidan, Nashruddin dan Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019.
- Baihaki. "Studi Kitab Tafsir Al-Munir Karya Wahbah Al-Zuhaili dan Contoh Penafsirannya Tentang Pernikahan Beda Agama," dalam *jurnal analisis*, vol. Xvi No. 1 Tahun 2016.
- Baqi, Muhammad Fuad Abdul. *Mu'jam al-Mufahros Li Alfadz Al-Qur'ân*.
- Buaidha Mukhrim. "Kualitas dan Keistimewaan Penafsiran Sahabat", dalam *al-Mustafid Jurnal pf Quran and Hadis Studies*, Vol. 01 No. 1 Tahun 2022, hal. 3.
- Bukhari, Abu Abdillah Muhammad bin Ismail. *Shahih al-Bukhari*, Beirut: Ibnu Katsir, cet 1 2002.
- , *Terjemahan Shahih Bukhari*: Jilid I, II, III, dan IV diterjemahkan oleh Zainuddin Hamidy, et al. dari judul *Shahîh Bukharî*. Kuala Lumpur: Klang Book Centre, 2009.
- Chalil, Moenawar. *Kembali Kepada Al-Qur'ân dan As-Sunnah*. Depok: Gema Insani, 2016.
- Darwis. *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Perspektif Barat dan Islam*. Aceh: Bandar Publishing, 2019.
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*. Jakarta: Widya Cahaya, 2011.
- Dimyathi, Ahmad. *Kisah-Kisah Isrâiliyyât dalam Tafsir Al-Munir*, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2010.

- Dzahabiy, Muhammad Husain *Isrâ'iliyyât dalam Tafsir dan Hadis*, diterjemahkan oleh Didin Hafidhuddin dari judul *al- Isrâ'iliyyât fî al-Tafsir wa al-Hadis*,. Jakarta: Litera AntarNusa, 1993.
- , *Tafsir Al-Qur'an: sebuah Pengantar*, diterjemahkan oleh M. Nur Prabowo dari judul *Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016
- , *Penyimpangan-Penyimpangan dalam Penafsiran Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Hamim Ilyas dan Machnum Husein dari judul *Al-Ittija-Hatul Munharifah fî Tafsiril Quranil Karim, Dawa Fi'uha wa Dafuha*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Echolas, John M. dan Hasan Syadily. *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: PT Gramedia, 1997,
- Farida, Umma. *Kontribusi Pemikiran Muhammad Mustafa al-A'zami dalam Studi Hadis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018.
- Fattah, Shalah Abdul. *Kisah-Kisah dalam Al-Qur'an: Orang-Orang yang Dimuliakan dan Dihinakan Allah*, diterjemahkan oleh Setiawan Budi dengan dari judul *Ma'a Qashash as-Sabiqina fî Al-Qur'an*. Depok: Gema Insani, 2022.
- Fauzi, Ahmad., et al. *Metodologi Penelitian*. Banyumas: CV. Pena Persada, 2022.
- Fayid, 'Abd Al-Wahab *al-Dakhil fî al-Tafsîr Al-Qur'an al-Karîm*. Kairo: Matba'ah al-Hadârah al-'Arabiyah, 1978.
- Fayyûmi, Ahmad Ibn Muhammad ibn 'Ali. *al-Misbâh al-Munîr fî Gharîb al-Syarh al-Kabîr*, Kairo: al-Maktabah al-'Ilmiyah, 200.
- Fernanda, Hengki. *Metodologi Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*. Yogyakarta: Penamuda Media, 2023.
- G. Jansen, J.J. *Diskursus Tafsir Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Hairussalim dan Syarif Hidayatullah dari judul *The Interpretation of the Koran in Modern*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Ghazali, Muhammad. *Berdialog dengan Al-Qur'ân: Memahami Pesan Kitab Suci dalam Kehidupan masa Kini*, diterjemahkan oleh Masykur Hakim dan Ubaidillah dari judul asli *Kasyfa Nata'Amal ma'Al-Qur'ân*, Bandung: Mizan, 1996.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik hingga Modern*, diterjemahkan oleh M. Alaika Salamullah *et al.*, dari judul *Madzahib al-Tafsir al-Islami*. Yogyakarta: elsaq Press, 2003.
- Hakim A. Husnul. *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir: Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir dari Masa Klasik sampai Masa Kontemporer*. Depok: ELSIQ, 2019.
- Hamka, Buya. *Tafsir Al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional PTW LTD, 2003,

- Hanafi, Hasan *Sendi-Sendi Hermenutika: Membumikan Tafsir Revolusionisme*, diterjemahkan oleh. Yudian W. Asmin dari judul *Hermeneutics as Axiomatics: Islamic Case*. Yogyakarta: Titihan Ilahi Press, t.th.
- Hanbal, Abu Abdillah Ahmad bin Muhammad bin, Musnad Ahmad, Appl *Jami' kutubut tis'ah*, hal 988, bab *musnad Jabir bin Abdillah*. Diakses pada 30 September 2024.
- Hardiman, F. Budiman. *Seni Memahami: Hermenutika dari Schleiermacher sampai Derrida*, Yogyakarta: Pt. kanisius, 2022.
- Hasan, Abdur Rokhim. *Qawa'id At-Tafsir: Qaidah-Qaidah Tafsir Al-Qur'an*. Jakarta Selatan: Yayasan Alumni PTIQ, 2020.
- Hasan, Farid. "Peta Pemikiran M. Quraish Shihab dalam Wacana Studi Al-Qur'an di Indonesia," dalam *jurnal citra ilmu*, vol. Xvii Tahun 2021
- Herlambang, Saifuddin. *Pengantar Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Samudera Biru, 2020.
- Hitti, Philip K. *History of the arabs: Rujukan Induk dan Paling Otoritatif Tentang Sejarah Peradaban Islam*, diterjemahkan oleh Cecep Lukman dan Dedi Slamet dari judul *History of the arabs: from the earliest times to the present*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013.
- Hudan, Repa dan Eep Saefullah. "Ijtihad Sahabat di Masa Nabi saw: Studi Analisis Respon Nabi saw Terhadap Ijtihad Sahabat." dalam *el-Sunnah Jurnal Kajian Hadis dan Integrasi Ilmu*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2022, hal 121-124.
- Husaini, Adian. *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani Press, 2006.
- Husaini, Ica Fauziah. "Tafsir Al-Dur Al-Mantsur Fi Tafsir Al-Ma'tsur: Studi Deskriptif atas Metodologi Hingga Aspek Pendekatan Interpretasi," dalam *jurnal Mufatih Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, vol. 1. No. 1 Tahun 2021, Hal. 41.
- Husaini, Muhammad 'Abdul al-Razaq *Tâj al-'Arûs min Jawâmî' al-Qâmûs*. Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-Islâmî, 1984.
- Irwanto, "Analisi *Al-Asîl* Wa *al-Dakhîl* Pada Catatan Kaki Terjemahan Al-Qur'an Kementerian Agama Edisi Penyempurnan 2019." dalam *Jurnal Liwaul Dakwah: Jurnal Kajian Dakwah dan Masyarakat Islam*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2022.
- Jawi, Nawawi. *Marâh Labîd Likasyfî Ma'na Qur'ân Majîd*, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, t.t.
- Junaidi, M. Rofiq. "*al-Asîl* wa *al-Dakhîl* fî Tafsir", dalam *Jurnal Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur'ân dan Tafsir*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2016, hal. 64.

- Katsir Al-Hafizh Ibn., *Kisah Para Nabi dan Rasul* diterjemahkan oleh Abu Hudzaifah dari judul *Qashashul Anbiya'*. Jakarta: Pustaka as-Sunnah, 2007.
- Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Sebuah Pendekatan Tafsir Integratif dalam Memahami Kandungan Batin Al-Qur'an*. Disertasi, Pasca Sarjan Institut PTIQ Jakarta, 2018.
- Khalidi, Galah 'Abd al-fattah. *Ta'rif al-Darisin bi Manahij al-Mufasssirin*, Damaskus: Dar al-Qalam, 2008.
- Khalidi, Shalah, Abdul Fatah. *Kisah-Kisah dalam Al-Qur'an: Orang-Orang yang Dimuliakan dan Dihinakan Allah*, diterjemahkan oleh Setiawan Budi Utomo dari judul *Ma'a Qishsash Assabiqina fil Qur'an*, depok: Gema Insani.
- khalifah, Ibrâhîm 'Abd al-Rahmân Muḥammad. *al-Dakhîl fî al-Tafsîr*, Kairo: Universitas al-Azhar, 1996.
- Kholilurrohman, *Sufisme dalam Tafsir Nawawi*. Tangerang: Nurul Hikmah Pres, 2019.
- Lee, Robert D. *Rethinking Islam: Common Questions Uncommon Answers*. Colorado: Westview Press Inc, 1994.
- Mahdy Widyanto Naufal. "Tafsir Lughawi dalam perspektif Sejarah", dalam *Jurnal Iman dan Spritual*, vol. 3 No. 2 Tahun 2023. hal 703.
- Maliki, "Tafsir Ibnu Katsir:Metode dan Bentuk Penafsirannya," dalam *jurnal al-Umdah ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol 1 No. 1 Tahun, 2018, Hal. 83.
- Malkan, "Tafsir al-Azhar: Suatu Tinjauan Biografis dan Metodologis." dalam *jurnal Hunafa*, Vol. 6 No. 3 Tahun, 2009.
- Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Kairo: Dâr al-Ma' ârif.t.t
- Mawardi, "Subjektivitas dalam penafsiran Al-Qur'an Fenomena Tafsir Bercorak Sektarian." dalam *jurnal at-tibyan* Vol. 3 No. 1 Tahun 2018.
- Mu'min, Ma'mun *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: idea press Yogyakarta, 2016.
- Muhammad, Abdullah bin. *Tafsir Ibnu Katsir*, diterjemahkan oleh Abdul Ghpffar dari judul *Lubâbu Tafsîr min Ibnu katsir*. Bogor: Pustaka Imam asy-Syafi'i, 2003.
- Muhammad, Lalu *al-Dakhîl Fî -Tafsir: Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Egaliter, 2022.
- Muhsin, Imam. *Tafsir sebagai Strategi Kebudayaan*. Yogyakarta: Semesta Aksara, 2018.
- Mujiburrohman, "al-Dakhîl dalam Ra'yi dan Ma'tsur," dalam *Ahsana Media: Jurnal Pemikiran, Pendidikan dan Penelitian ke-Islaman*, Vol. 6 No. 1 Tahun 2020, hal. 85.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS, 2010.

- Musyarrofah, Eva. *Al-Dakhîl fî al-Tafsîr: Refleksi Analitik terhadap Infiltrasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*. Jakarta: Kencana, 2023.
- Na'nâ'h, Ramziy. *Isrâîliyyât wa Atsahâfy Kutubi Tafsyrî*. Damaskus: Dar-al-Qalam, 1970.
- Najjar, Jamal Musthafa 'Abd al-Hamidi. *Usûl al-Dakhîl fî al-Tafsîr Ay al-Tanzîl*. Kairo: Matba'ah Kuliyyah Usûl al-Din Jami'ah al-Azhar, 2007.
- Namr, Abd al-Mun'im. *Ilm al-Tafsir: Kaif Nasya'a aw tathawwara ila Ashrina Hadza*. Dar al-Kitab al-Libanon, Beirut: 1985.
- Nasution, Syamsudin. *Sejarah Perkembangan Peradaban Islam*. Riau: Asa Riau, 2017.
- Natsir, Ahmad. *Syekh Nawawi al-Bantani: dan Narasi Kesetaraan Gender dalam Konteks Pendidikan Rumah Tangga*. Tulungagung: Akademia Pustaka, 2023.
- Nuwayhed, Adil. *Mu'jam al-Mufasirun*. Beirut: 1988.
- Parisi, Salman. "Penyimpangan dalam Al-Qur'an." dalam *Jurnal Hikmah*, Vol. Xv No. 2 Tahun 2019, hal.118.
- Perjanjian lama, *kitab kejadian*. Jakarta: Lembaga al-Kitab Indonesia, 1999.
- Prayudi, Retno. *Penerapan Metode Al-Dakhîl dalam Tafsir Al-Qur'an: Kontroversi Epistemologi Kesarjanaan Timur dan Barat*. Sukabumi: Haura Utama, 2023.
- Purwanto, Tinggal. *Pengantar Studi Tafsir Al-Qur'an: Sejarah, Metodologi dan Aplikasinya di Bidang Pendidikan*. Yogyakarta: Adab Press, 2013.
- Qathan, Manna'. *Dasar-Dasar Ilmu Al-Qur'ân*, diterjemahkan oleh Umar Mujtahid dari judul *Mabahist fî ulum Al-Qur'ân*. Jakarta: Ummul Qura, 2021.
- Qurthubi, Imam. *Tafsir Al-Qurhtubi*, diterjemahkan oleh Fathurrahman dan Ahmad Hotib dari judul *al-Jami' li Ahkam al-Qur'ân*, Jakarta: Pustaka Azzam.
- Quthb, Sayyid. *Tafsir fî Zhilalil Qur'an: di Bawah Naungan Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin et al. dari judul *fî Zhilali Qur'an*. Depok: Gema Insasni, 2004.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Rahtikawati, Yayan dan Dadan Rusmawan. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an: Strukturalisme, Semantik, Semiotik, dan Hermeneutik*. Bandung: Pustaka Setia, 2012.
- Ridha, Rasyid, *Tafsir al-Manar*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t, hal. 2.
- Risa, Andi. *Tafsir Kontemporer: Metode dan Orientasi Modern dari Para Ahli dalam Menafsirkan Ayat Al-Qur'an*. Banten: Depdikbud Banten Press, 2015.
- Rofiah, Khusniati. *Studi Ilmu Hadis*. Yogyakarta: IAIN PO Press, 2018.

- Rokhim, Abdur. "Sikap Moderat Mufassir Terhadap Riwayat Isra'iliyyat." dalam *Jurnal Al-Qurds Studi Al-quran dan hadis*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2022, hal. 1418.
- Rokim, Syaeful. "Tafsir Sahabat Nabi: Antara Dirayah dan Riwayah", dalam *Jurnal AL-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 05 No. 01 Tahun 2020.
- Ruhimat, Mohamad Syasi Ii. *Ashil dan Dakhil dalam Tafsir Bi al-Ma'tsur karya Imam al-Suyuthi*. Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020.
- Sabiq, Sayyid. *Aqidah Islam: Pola Hidup Manusia Beriman*. Bandung: Diponegoro, 1974.
- Sakho, Ahsin. *Ilmu Al-Qur'an: Memahami Ilmu Qiraat, Ilmu Rasm Usmani, Ilmu Tafsir, dan Relevansinya dengan Muslim Indonesia*. Jakarta: QAF, 2022.
- Salim, Peter. *Advance English-Indonesia Dictinory*. Jakarta: Modern English Press, 1993.
- Samsu, *Metode Penelitian: Teori dan Aplikasi Penelitian Kualitatif, Kuantitatif, Mixed Methods, serta Research dan Development*. Jambi: Pusaka, 2017.
- Shabuni, Muhammad Ali. *at-Tibyan Fî ulumil Qur'an*. Karachi: Maktabah Al-Busyro, 2010.
- Shiddieqy, Hasbi. *Sejarah Pengantar Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2022.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*. Tangerang: Lemtera Hati, 2021.
- , *Tafsir Al-Misbah*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- , *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- Sholeh, Moh. Jufriyadi. "Tafsir Al-Qurthubi: Metodologi, Kelebihan dan Kekurangannya." dalam *jurnal reflektika*, vol. 13 No. 1 Tahun 2018, hal. 54-56.
- Sidqi, Mukhrij. "Elektisisme Mohammed Arkûn dalam Konteks Pembacaan Kontemporer. Disertasi, Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021.
- Sofyan, Muhammad. *Tafsir wal Mufasssirun*. Medan: Perdana Publishing, 2015.
- Subhani, Ja'far, *al-Manâhij at-Tafsîriah fî 'Ulûm al-Quran*, Qum: Nasyr Muassasah al-Im âm ash-Sh âdiq, 1384.
- Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R & D*. Bandung: Alfabeta, 2013.

- Suharyat, Yayat dan Siti Asiah. "Metodologi Tafsir Al-Misbah." dalam *jurnal Pendidikan Indonesia: Tepir, Penelitian dan Inovasi.* vol. 2 No. 5 Tahun 2022.
- Suherman Eman dan Khairul Katsirin. "Corak dan Logika Penafsiran At-Thabari dalam Jamiul Bayan 'An Ta'wil Qur'an." dalam *jurnal Aksioreligia Studi Keislaman* Vol. 1 No. 1 Tahun 2023, hal. 42.
- Sukron, Muhamad. "Tafsir Wahbah al-Zuhaili Analisis Pendekatan, Metodologi, dan Corak Tafsir al-Munir terhadap Ayat poligami." dalam *jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2018.
- Suyuthi, *Ar-Risalah As-Sulthoniyah: Surat Imam Suyuthi Kepada Sang Sultan*, diterjemahkan oleh Bahrudin Achmad, dari judul *Ar-Risalah As-Sulthoniyah*, Bekasi: Pustaka al-Muqsih, 2021.
- Syabbah, Muhammad Abu. *Israiliyyat dan hais-hadis palsu tafsir Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Mujahidin Muhayan et al. dari judul *al-Isrâ'iliyyat wa al-Maudhû'at fî Kutub al-tafsîr*. Depok: Keira Publishing, 2019.
- Taufiq, Wildan dan Asep Suryana. *Penafsiran Ayat-Ayat Isrâ'iliyyât dalam Al-Qur'an dan Tafsirnya*. Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020.
- Thabari, Ibnu Jarir. *Jami' al-Bayan fî Ta'wil al-Qur'an*, Mesir: Dar Hajar, 2001,
- Thayyar, Mus'id bin Sulaiman bin Nashir. *al-Tahrîr fî Ushûl al-Tafsîr*, Jeddah: Markaz al-Dirasat wa al-Ma'lumat Al-Qur'âniyyah, 2014.
- Tim Penulis, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.
- Tirmidzi, Alhafidz Abu Isa Muhammad bin Isa bin Saurah. *Jami' Tirmidzi*, Appl Jami' Kutubut Tis'ah, Jilid 5, hal. 66, no. hadis 2951. Kitab *Abwab Tafsir Qur'an An Rasulillah*, bab *Ma Jaa A Filladzi Yufassirul Qur'an Bi Ro'yihî*. Diakses pada 30 September 2024..
- Ulinnuha, Muhammad. *Metode Ad-Dakhil Fi-Tafsir: Cara Mendeteksi Adanya Infiltrasi dan Kontaminasi dalam Penafsiran Al-Qur'an*. Jakarta: QAF, 2019.
- Umami, Umami. *Al-Dakhîl dalam Tafsir MTA*. Depok: PT Rajawali Buana Pusaka, 2021.
- Wardani, *Trend Perkembangan Pemikiran Kontemporer: Metodologi Tafsir Al-Qur'ân di Indonesia*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2017.
- Zahrah, Muhammad Abu. *al-Mu'jizah al-Kubrâ Al-Qur'an*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th,
- Zaid Nasr Hamid Abu. *al-Tajdid, wa al-Tahrîm wa al-Ta wil Bayna al-Ma'rifah al-'Ilmiyah wa Khauf min al-Takfir*. Casablanca: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 2010, hal. 36

- Zakaria, A. *Makna Kembali kepada Al-Qur'an dan as-Sunnah*. Garut: IBN AZKA press, 2011,
- Zayd, Wasfi Asyur Abu. Metode tafsir Maqasidi: Memahami pendekatan Baru Penafsiran Al-Qur'ân, diterjemahkan oleh Ulya Fikriyati dari judul *Nahwa Al-Tafsir Al-Maqashidi Li Al-Qur'ân Al-Karim Ru'yah Ta'sisiyah Li Manhaj Jadid Fi Tafsir Al-Qur'ân*. Jakarta Selatan: QAF, 2019.
- Zuhad, *Isrâliyyât dan Ayat-Ayat Setan dalam Tafsir At-Thabari*. Semarang: Rasail Media Group, 2012.
- Zuhaili, Wahbah. *Tafsir al-Munir: Aqidah, Syari'ah dan Manhaj* diterjemahkan oleh Abdul Hayyie al-Kattani, *et al.* dari judul *Tafsir al-Munir fi Aqidah wa Syari'ah wa Manhaj*, Depok: Gema Insani, 2018.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Fadhel Latuapo
Tempat, tanggal lahir : 03, Maret 1998
Janis Kelamin : Laki-Laki
Alamat : jl. Durian RT/RW 002/017 Desa. Batu Merah, Kecamatan. Sirimau, Provinsi Maluku
Email : fadhellatuapo7@gmail.com

Riwayat Pendidikan Pendidikan Formal.

SD : SD Islam Al-Manshuroh (2003-2008)
MTs : MTs Negeri Ambon (2009-2012)
MA : Pesantren Perstuan Islam 99 Rancabango Garut (2012-2016)
Strata-1 : Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Staipi Persis Garut (2017-2020)
Strata-2 : Program Pascasarjana Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta (2022-sekarang)

